

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

CICLO XXXIV

COORDINATORE Prof. Adriano Fabris

“Per una filosofia *dal* riconoscimento. Paul Ricoeur e il sapere come evento intersoggettivo”.

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/03

Dottorando

Dott. Raul Federico Buffo

Tutore

Prof. Adriano Fabris

Coordinatore

Prof. Adriano Fabris

INDICE

INTRODUZIONE.....	7	
1. Premesse alla ricerca.....	7	
2. Sull’oggetto materiale.....	7	
3. Sull’oggetto formale	9	
4. Sull’obbiettivi dell’indagine e sull’organizzazione dei contenuti.....	10	
PARTE PRIMA:		
SUL SIGNIFICATO FILOSOFICO DEL RICONOSCIMENTO	13	
CAPITOLO 1 – Il riconoscimento: genesi e attualità di una questione		14
1. La centralità del riconoscimento nel pensiero contemporaneo.....	14	
2. Alle origini del concetto di <i>Anerkennung</i> : Kant, Fichte e Hegel.....	16	
3. L’ <i>Anerkennung</i> hegeliana e la sua presenza in alcune teorie contemporanee	21	
3.1. Riconoscimento ed etica dei conflitti sociali nella proposta di A. Honneth.....	22	
3.2. Eidetica ed empirica del riconoscimento: il contributo di R.R. Williams	27	
4. Alcune linee di sviluppo della ricerca prima e dopo Hegel	39	
4.1. Per un’archeologia del riconoscimento: Rousseau, Locke, Hobbes.....	39	
4.2. La valenza epistemologico-cognitiva del riconoscimento	45	
4.2.1. Il nucleo logico-gnoseologico come dimensione originaria del riconoscimento.....	45	
4.2.2. Stanley Cavell e l’ <i>Acknowledgment</i>	50	
4.3. Paradigma del dono e paradigma del riconoscimento	51	
PARTE SECONDA:		
PER UNA FILOSOFIA DEL RICONOSCIMENTO IN PAUL RICOEUR	56	
CAPITOLO 2 – <i>Parcours de la reconnaissance</i> : questioni preliminari e di metodo.....		57
1. Un’opera nell’opera di Ricoeur	57	
2. Sul rapporto tra “conoscere” e “riconoscere”	58	
3. Metodologia dell’opera: il linguaggio ordinario e gli “eventi di pensiero”.....	61	

CAPITOLO 3 – Primo studio: il riconoscimento-identificazione	68
1. Attorno all’idea di identificazione	68
2. Una fenomenologia cartesiana del giudizio	69
3. Kant: il ri-conoscere, tra sensibilità e intelletto	71
4. L’uscita dalla rappresentazione: verso una filosofia del riconoscimento	85
5. Cambiamento, temporalità, minaccia e ‘piccolo miracolo’	88
CAPITOLO 4 – Secondo studio: il riconoscimento di sé.....	95
1. Annotazioni preliminari	95
2. Il sé come soggetto responsabile.....	97
1.1 L’agire e l’agente presso i Greci.....	97
1.2 Aristotele e l’Etica.	100
3. Una fenomenologia dell’uomo capace: dall’attestare al riconoscere	102
3.1 L’attestazione come modalità epistemica delle capacità	105
3.2 Le capacità: dire, fare, raccontare, rendere conto	108
4. Memoria e promessa: per un allargamento delle capacità	115
4.1 Un excursus intorno alla memoria	116
4.2 Bergson e l’utilizzo filosofico del “riconoscimento”	119
4.3 La promessa: paradigma dell’ipseità	120
5. Capacità e pratiche sociali	123
CAPITOLO 5 – Terzo studio: il mutuo riconoscimento	126
1. Quale punto di partenza per la categoria di reciprocità?.....	126
1.1. Il polo ego: Husserl.....	128
1.2. Il polo alter: Lévinas	130
2. Da Hobbes a Hegel: il riconoscimento alla base della socialità	133
2.1. La sfida di Hobbes: la paura della morte violenta	133
2.2. La replica di Hegel: l’ <i>Anerkennung</i>	138
2.3. Il riconoscimento nel <i>Sistema dell’eticità</i>	140
2.4. Il riconoscimento nella <i>Filosofia dello spirito jenesse 1805-6</i>	142
3. Riattualizzazione sistematica: figure del riconoscimento e del disprezzo a partire dalla teoria jenesse	147
3.1. L’amore.....	149
3.2. Il diritto	153

3.3.	La stima sociale.....	156
CAPITOLO 6 – Il contributo di Ricoeur: il mutuo riconoscimento, tra conflitto e pace 161		
1.	Critica ricoeuriana all’etica del conflitto di Honneth	161
2.	Stati di pace come alternativa alla lotta: le risorse dell’ <i>agape</i>	168
2.1.	<i>Philia, eros, agape</i>	169
2.2.	Lo statuto dell’ <i>agape</i>	172
3.	Lo scambio di doni: generosità unilaterale e obbligo di reciprocità.....	173
3.1.	Il dono: questioni di significato	174
3.2.	Linee d’interpretazione sul dono: tra fenomenologia e scienze sociali	175
3.3.	Mauss e lo spirito del dono	177
3.4.	Lévi-Strauss e Lefort: il dono, tra struttura e intenzione	179
3.5.	Anspach e la reciprocità come processo di autotrascendenza	180
3.5.1.	La reciprocità come circolo e flusso	180
3.5.2.	Circolarità del dono e paradosso del <i>double bind</i>	182
3.5.3.	I diversi livelli logici dello scambio e l’enigma della terza persona.....	182
3.5.4.	Una gerarchia circolare tra livello immanente e livello trascendente.....	183
3.5.5.	Dalla teoria alla pratica del dono: la componente di ‘rischio’	185
3.5.6.	Il gesto, la relazione e l’evento della mutualità	187
4.	Lo scambio cerimoniale di doni come mutuo riconoscimento simbolico: verso una teoria	188
4.1.	Hénaff e l’enigma del dono reciproco cerimoniale.....	189
4.2.	Donare se stessi nel dono: criterio e misura esistenziale del riconoscere.....	192
4.3.	Il buon ricevere come riconoscimento-gratitudine: verso una reciprocità suscitata ed evenemenziale.....	194
5.	L’etica dei conflitti sociali e il carattere “festivo” del mutuo riconoscimento: un confronto finale.....	197
5.1.	Un riconoscimento che non riconosce se stesso	197
5.2.	Il festivo e le istituzioni.....	198
5.3.	Il mutuo riconoscimento e i gesti agapici, tra storia ed escatologia	200
5.3.1.	Irradiazione e irrigazione	200
5.3.2.	Segretezza e obliquità	201
5.3.3.	La prospettiva storica dell’ <i>agape</i> tra escatologia e ontologia.....	203
6.	Verso una antropologia dal mutuo riconoscimento: sacrificio, debito e grazia.....	208
7.	Alcune questioni concettuali intorno all’idea ricoeuriana di mutuo riconoscimento ...	214

7.1.	L'articolazione tra reciprocità, mutualità e <i>agape</i>	214
7.1.1.	Una postilla sulle nozioni di "tra" e di "terzo"	217
7.2.	Dimensione teoretico-epistemologica, etico-sociale, antropologica e ontologico-relazionale del riconoscimento	219
PARTE TERZA:		
	PER UNA FILOSOFIA <i>DAL</i> RICONOSCIMENTO.....	222
CAPITOLO 7 – Ripresa critica e attualità di <i>Percorsi del riconoscimento</i>		
1.	Un possibile itinerario.....	223
2.	La ricezione critica dell'opera	224
2.1.	Honneth e l'insignificanza sociale dell' <i>agape</i>	224
2.2.	S. Roman e il problema della passi sociale conflittuale.....	230
2.3.	A. Loute e il problema della performatività sociale dell' <i>agape</i>	234
2.4.	R.R. Williams e lo spirito oggettivo del riconoscimento.....	235
3.	Una ripresa della proposta ricoeuriana di mutuo riconoscimento attraverso la dialettica del <i>socius</i> e del prossimo	237
4.	Sulla riduzione del riconoscimento a dinamica conflittuale: per una critica dell' <i>Anerkennung</i> hegeliana a partire da <i>Parcours de la reconnaissance</i>	242
CAPITOLO 8 – Un pensare riconoscente		
1.	Questioni preliminari: un'ipotesi	248
2.	<i>Conoscere è riconoscere</i> : la precedenza del riconoscimento sulla conoscenza	249
3.	<i>Forma, luogo e ritmo</i> del pensare in una filosofia <i>dal</i> riconoscimento	257
3.1.	La mutualità come <i>forma</i> del pensare nella frontiera: la filosofia e il suo altro	257
3.1.1.	Filosofia e simbolo.....	260
3.1.2.	Filosofia e fede.....	264
3.2.	L'evento del riconoscimento come <i>luogo</i> del pensare.....	272
3.2.1.	Il pensare come evento.....	273
3.2.2.	La nozione di evento in Ricoeur	275
3.2.3.	Verso un'intenzionalità intersoggettiva del pensare	283
3.3.	Una relazione originaria, coinvolgente e reciprocante: il <i>ritmo</i> del pensare a partire dal mutuo riconoscimento.....	291

CONCLUSIONE	296
1. Sull'attualità del tema del riconoscimento.....	296
2. Sulla trattazione ricoeuriana del riconoscimento.....	297
3. Verso una filosofia <i>dal</i> riconoscimento	304
 BIBLIOGRAFIA	 310
1. OPERE DI PAUL RICOEUR.....	310
1.1. Opere principali	310
1.2. Altre opere e saggi di Ricoeur citati:	312
2. OPERE E SAGGI SU RICOEUR	313
3. OPERE E SAGGI SUL TEMA DEL RICONOSCIMENTO E DEL DONO:.....	315
4. ALTRE OPERE E SAGGI CITATI:	319

INTRODUZIONE

1. Premesse alla ricerca

Due domande s'impongono come premesse del nostro lavoro. Anzitutto, perché dedicare un lavoro di ricerca alla questione del riconoscimento oggi? E poi, perché affrontarlo a partire da un autore come Paul Ricoeur?

Vorrei cominciare rispondendo alla seconda. Di primo acchito la replica potrebbe sembrare scontata, dato che Ricoeur ha dedicato un'intera opera al problema: *Percorsi del riconoscimento*, nella quale offre senz'altro molti e originali spunti sull'argomento. Tuttavia, l'interesse per questa tematica non sembra essere stato affatto centrale nella produzione del filosofo francese. *Percorsi*, in effetti, è l'ultima opera di un pensatore già novantenne che ha deciso, per così dire, di aprire un nuovo cantiere filosofico a fine vita. Se da un lato ciò avvolge quest'opera del fascino proprio di un testamento filosofico e, pertanto, la rende suscettibile di essere considerata una sorta di indicazione prospettica di una strada appena battuta e ancora tutta da percorrere, dall'altro – appunto perché comparsa appena prima della sua morte – l'opera risente di un'ovvia mancanza di approfondimenti e sviluppi possibili soltanto grazie al dibattito e alle critiche suscitate dalla ricezione di un lavoro filosofico da parte dei contemporanei.¹

Ma oltre ad essere l'ultimo suo grande lavoro monografico, *Percorsi del riconoscimento* risulta anche un *unicum* nella produzione filosofica di Ricoeur. Pur essendo vero che si possono riscontrare alcune idee germinali sul riconoscimento in molti dei suoi precedenti lavori², ciò non è sufficiente per affermare l'esistenza di un filo rosso argomentativo unitario e continuativo che si possa designare con un tale lemma senza fare violenza sulle intenzioni dichiarate dell'autore. Allora, la domanda rimane: perché un filosofo come Ricoeur, già consacrato e mondialmente famoso, sempre prudente, lento e abituato a grandi deviazioni negli itinerari della sua riflessione, si è imbattuto ormai a fine vita in un'indagine sotto molti aspetti totalmente originale e perciò rischiosa – specie dal punto di vista metodologico, come avremo occasione di mostrare successivamente –, senza averne mai fatto prima oggetto di una riflessione che si possa considerare più o meno autonoma?

2. Sull'oggetto materiale

Siamo così tornati alla nostra prima domanda, vale a dire all'oggetto materiale della nostra indagine: perché una ricerca sul riconoscimento? Molte sono le ragioni di una tale scelta. Ma più di ogni altra, ciò che fa del riconoscimento un argomento degno di essere approfondito è la versatilità del suo uso per esprimere quel luogo dinamico che si colloca sulla soglia tra la

¹ In realtà, lo stesso Ricoeur non era del tutto soddisfatto del risultato della sua opera, ed è per questa ragione che *Parcours* viene pubblicata con Stock e non con il suo editore abituale di Seuil. In una lettera che dirige al suo editore, Jean-Louis Schlegel nel luglio del 2003, Ricoeur spiega il perché di una tale decisione: «vraiment, ce livre n'est pas pour le Seuil. C'est un électron libre et par trop chétif». La lettera è citata in F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, La Découverte, Paris 2008, pp. 670–671.

² Su ciò, si veda D. JERVOLINO, *L'ultimo percorso di Ricoeur*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, in particolare pp. 25–28.

dimensione epistemica e quella etico-pratica che definiscono in qualche modo (le) due dimensioni essenziali dell'umano: pensiero ed azione, teoria e prassi. In effetti, il riconoscimento si presenta come una dinamica teorico-pratica pienamente attuale, capace di tematizzare e spiegare in modo unitario ed efficace la genesi, la struttura, i meccanismi, gli effetti e le finalità della correlazione originaria esistente tra la natura dei singoli soggetti e la loro personale realizzazione nel coinvolgimento all'interno di rapporti interpersonali, sociali e politici storicamente connotati. Dunque, questa tematica si offre come modello teorico-pratico capace di dar conto – per certi versi – della radicale questione ontologica del rapporto tra l'uno e i molti e della sua costitutiva tensione e conflittualità.

In questo senso, la questione del riconoscimento ha trovato negli ultimi anni vasta accoglienza, soprattutto in ambito pratico, nel campo della filosofia morale e della filosofia politica. Si pensi, ad esempio, ai lavori di Axel Honneth, in cui il tema del riconoscimento svolge un ruolo fondamentale nel delineare una “grammatica morale dei conflitti sociali” capace di fornire un contenuto empirico alle motivazioni dell'agire dei singoli che portano all'innescarsi di lotte tra individui o gruppi di individui per il riconoscimento di sé, dei loro diritti o capacità a livelli sempre più complessi.³ O al filosofo canadese Charles Taylor, che ha fatto del riconoscimento un tema centrale della sua indagine sulle condizioni di legittimità delle rivendicazioni riguardanti l'identità distinta delle minoranze culturali svantaggiate all'interno di sistemi democratici liberali.⁴

Tuttavia, per poter meglio comprendere l'orizzonte entro il quale la tematica del riconoscimento opera, sarà necessario procedere a una ricostruzione più o meno generale dell'intera galassia riconoscitiva, che comprende non solo la dimensione etico-pratica ma anche la dimensione cognitiva o epistemologica e, ancora più radicalmente, la sua valenza ontologica, dando conto dell'emergenza, dell'evoluzione e delle principali declinazioni di questo fenomeno nell'attualità. Solo così, dopo aver presentato dettagliatamente il panorama riconoscitivo allo stato attuale, potremo più facilmente trovare una collocazione alla riflessione di Ricoeur e, in tal modo, poter meglio mettere a fuoco la sua originalità.

In effetti, la parte centrale di questa ricerca sarà dedicata alla trattazione che Ricoeur fa del riconoscimento. Quel che ci proponiamo, dunque, è di evidenziare i tratti che contraddistinguono l'idea ricoeuriana di riconoscimento e che fanno di essa un *unicum* nel panorama degli studi su questo tema. Se la dinamica del riconoscimento dice la natura dell'uomo come relazionale perché unitariamente costituito da una doppia e co-originaria relazione, cioè dalla relazione a sé e dalla relazione ad altri, questa dinamica diventa con

³ La “lotta per il riconoscimento” è, secondo questo autore, la vera motivazione, il «*medium* morale» che porta a uno sviluppo dell'autonomia e delle capacità del soggetto in un contesto relazionale, «da uno stadio meno sviluppato dell'eticità a un livello più maturo del rapporto etico», fino al raggiungimento della forma organizzata della società ovvero del «rapporto di totalità etica» nel quale trova riconoscimento solidale la libertà individuale di tutti i cittadini e il conflitto giunge idealmente a risoluzione (A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, C. SANDRELLI (trad.) Il Saggiatore, Milano 2002, p. 28).

⁴ Cfr. C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, L. CEPPA – G. RIGAMONTI (tradd.), Feltrinelli, Milano 2010, pp. 9–62). Per quanto riguarda la centralità acquisita dalla dinamica riconoscitiva all'interno della riflessione filosofica sulle diverse identità individuali e collettive, i lavori di Judith Butler sulle “identità sessuali” hanno avuto ampia diffusione. (Cfr. J. BUTLER, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, F. ZAPPINO (a cura di), Mimesis, Milano 2013; J. BUTLER, *Longing for Recognition. Commentary on the Work of Jessica Benjamin*, «Studies in Gender and Sexuality», 1/3 (2000), pp. 271–290).

Ricoeur non già soltanto un astratto principio teorico, ma pure una chiave ermeneutica pratica, decisiva non soltanto per la filosofia morale e per la filosofia politica ma, più radicalmente, per un'epistemologia nel senso di modalità di esercizio del pensiero filosofico *tout court*, di cui il nostro autore ha soltanto delineato le basi, indicando la direzione da seguire.

La scommessa è grande. Ma è altrettanto grande la promessa di Ricoeur: quella di dare dignità filosofica al riconoscimento, quella di delineare i tratti fondamentali di una teoria unitaria del riconoscimento.

3. Sull'oggetto formale

Avendo delimitato l'oggetto della nostra indagine, occorre adesso delineare il metodo con il quale verrà affrontata. Il problema del rapporto tra conoscenza e riconoscimento non è certo nuovo e Ricoeur non lo ignora.⁵ Tuttavia, il modo in cui egli lo tratta è senz'altro originale. Autodefinendosi filosofo kantiano post-hegeliano⁶ si dichiara cultore di un pensiero ermeneutico senza pretese di assolutezza perché esercitato da un cogito spezzato che affronta se stesso come un compito sempre nuovo e mai compiuto. Per poter entrare in un tale pensiero frammentato è necessario assumere un atteggiamento simile di rinuncia a ogni pretesa totalizzante, ad accettare le aporie fondamentali del cogito come irrisolvibili e perciò come costitutive del dinamismo dello stesso pensiero. Il che ci porta all'esercizio del pensiero ermeneutico, che pensa a partire da ciò che è già dato e da ciò che gli si dà a pensare, per cui non comincia da sé ma è, in quanto pensiero, qualcosa di sempre già iniziato. All'ermeneutica, la grammatica del riconoscimento offre qualcosa in più: la possibilità di essere "riconoscente", nel senso dell'ultima delle accezioni che saranno esplorate da Ricoeur in *Percorsi*, ovvero di testimoniare con il pensare la gratitudine per quell'inizio che lo mette in moto e lo fa essere.

Perciò, il cogito di cui il filosofo francese ci parla non è puro pensiero impersonale, ma pensiero incarnato che opera, che conosce e parla, che agisce e patisce e che così testimonia il suo essere testimoniando l'essere.

Ecco, dunque, il modo in cui eseguiremo la nostra indagine: attraverso un'ermeneutica del riconoscimento sulla scia dell'itinerario tratteggiato da Ricoeur, che parte dalle accezioni

⁵ Basterebbe menzionare Kant, Bergson e Hegel per ricordare alcuni dei filosofi che si sono occupati di queste tematiche. Non a caso Ricoeur userà idee di questi autori come paradigmi dei suoi tre momenti del riconoscimento: *Rekognition* kantiana (secondo la versione della *Deduzione trascendentale* della *Critica della ragion pura* nell'edizione del 1781), "riconoscimento dei ricordi" bergsoniano e *Anerkennung* hegeliana saranno i tre fuochi filosofici centrali, i tre principali «eventi di pensiero», le tre vette che saranno circondate da altre varie cime (cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, F. POLIDORI (trad.), Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 22).

⁶ Beninteso, non si tratta di privilegiare la filosofia di Kant piuttosto che quella di Hegel: «il kantismo che voglio ora sviluppare è, paradossalmente, più da fare che da ripetere, si tratterebbe cioè di qualche cosa come un kantismo post-hegeliano, per prendere a prestito da Eric Weil un'espressione, che, a quanto pare, questi applica a se stesso. Da parte mia ne assumo il paradosso, per motivi insieme filosofici e teologici. Innanzitutto, per motivi filosofici: cronologicamente, Hegel viene dopo Kant, ma noi, lettori tardivi, andiamo dall'uno all'altro. In noi qualche cosa di Hegel ha vinto qualche cosa di Kant, ma qualche cosa di Kant ha vinto Hegel, perché siamo pure tanto radicalmente post-hegeliani quanto post-kantiani. A mio avviso, è questo scambio e questa permutazione che strutturano ancora il discorso filosofico di oggi, dal momento che il compito è di pensarli sempre meglio, pensandoli insieme, l'uno contro l'altro e l'uno attraverso l'altro. Anche se noi cominciamo a pensare altro, questo "pensar meglio Kant e Hegel" appartiene, in un modo o nell'altro, a questo "pensare altrimenti da Kant e da Hegel"». (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, R. BALZAROTTI — F. BOTTURI — G. COLOMBO (tradd.), Jaca Book, Milano 1977, p. 425).

che identificano il riconoscere con il conoscere per poi man mano scindere queste due accezioni fino al punto in cui è il riconoscimento che apre la strada alla conoscenza.

4. Sugli obiettivi dell'indagine e sull'organizzazione dei contenuti

Seguendo la traiettoria indicata dal nostro autore, lo scopo ultimo di questo lavoro sarà quello di delineare i tratti caratterizzanti un filosofare *dal* riconoscimento, e in particolare, la forma, il luogo e il ritmo di una tale modalità d'esercizio del pensiero.

Per fare ciò, occorrerà compiere una doppia operazione: in modo preliminare, si procederà a un confronto con chi prima e dopo di lui ha provato a fare un'indagine filosofica del concetto di riconoscimento; solo successivamente, con i benefici ricavati dal confronto con altri autori, ci addentreremo nell'opera di Ricoeur, attraverso un'esposizione analitica dei nuclei epistemologici, antropologici e ontologici che reggono *Parcours*. A partire da qui, attraverso un'ermeneutica filosofica del testo, secondo la proposta dello stesso Ricoeur, proveremo a rintracciare le idee germinali e il non-detto di questo suo tentativo di elevare il concetto di riconoscimento al rango di filosofema, individuando tanto i limiti e le criticità, quanto gli elementi di originalità e le intuizioni capaci di fornire nuove risposte all'instancabile *quaerere* dell'uomo e al suo sforzo di perseverare nell'essere.

Così, nella prima parte del lavoro, verrà presentato lo *status quaestionis* del paradigma riconoscitivo in ambito filosofico. Si partirà dall'accezione che viene abitualmente data al riconoscimento, associata quasi immediatamente al pensiero di Hegel, in particolare alle pagine sull'autocoscienza della *Fenomenologia dello spirito*, rese celebri nella prima metà del '900 da Alexandre Kojève⁷. Tuttavia, come si mostrerà, il riconoscimento come tematica filosofica autonoma acquista rilevanza solo negli ultimi decenni dello scorso secolo, grazie ai nuovi lavori esegetici sui manoscritti hegeliani del periodo di Jena, in particolare delle *Filosofie dello spirito jenesi*. In questo senso, e senza intendere con ciò esaurire il suo significato, si può affermare che per Hegel l'essenziale del riconoscimento consiste nell'essere una dinamica, processo o *medium* – insieme cognitivo e pratico – costitutivo di ogni autocoscienza, la quale si sa come tale solo attraverso la relazione con un'altra autocoscienza – dinamica che è perciò relazionale e reciproca – che, attraverso una serie di mediazioni pratiche – dal lavoro alla lotta –, porta all'emergere di relazioni sempre più complesse e articolate per mezzo delle quali l'autocoscienza singola trova la sua realizzazione o autonomia, e cioè si sa finalmente come spirito (*Geist*): limitandoci al periodo jenesi, che culmina con la pubblicazione della *Fenomenologia*, si può dire che in Hegel il riconoscimento è il processo di mediazione stesso dello spirito, che perciò segna il cammino attraverso cui l'individuo viene condotto «dal suo punto di vista naturale al punto di vista scientifico, cioè al sapere diveniente se stesso» che è il Sapere assoluto.⁸

In questo contesto troveremo il tentativo di Honneth di riattualizzare sistematicamente l'argomento hegeliano di Jena, cioè la lotta per il riconoscimento come motivazione morale che porta i singoli individui a realizzarsi come soggetti autonomi attraverso il rapporto con gli

⁷ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, G. F. FRIGO (trad.), Adelphi, Milano 2010.

⁸ Cfr. E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, R. BODEI (trad.), Il Mulino, Bologna 1975, p. 57.

altri. Verranno poi affrontati anche altri aspetti del riconoscimento in Hegel: i motivi che hanno portato molti autori a rifiutare di trattare il riconoscimento partendo dalla presentazione che di esso viene fatto nella *Fenomenologia dello spirito*; le proposte sulla medesima dinamica avanzate da autori a lui precedenti quali Hobbes, A. Smith, Rousseau o Fichte; la valenza epistemologica del riconoscere; infine, quei paradigmi relazionali non immediatamente riconducibili al modello hegeliano, come il paradigma del dono risalente a Marcel Mauss.

Proprio in questo intreccio tra dono e riconoscimento s'inserisce quello che senz'altro è l'aspetto più originale della trattazione di Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*, attraverso la tematizzazione della logica dell'eccedenza propria dell'*agape* nell'ambito dei rapporti sociali, i quali tuttavia sono fondati su una logica diversa, quella dell'equivalenza propria della giustizia. Ma dato che la proposta di Ricoeur non si limita soltanto al confronto finale tra lotta per il riconoscimento e stati di pace – la prima appartenente all'ordine conflittuale della giustizia, i secondi a quello dell'amore – si cercherà di fare prima una ricognizione generale di *Percorsi*.

La seconda parte del lavoro sarà dunque dedicata a una lettura analitica dell'opera ricoeuriana che ci concerne. Per motivi di chiarezza espositiva, e dopo una iniziale presentazione della tematica in Ricoeur che ci permetterà di evidenziare l'originalità del suo approccio, seguiremo la struttura tripartita proposta dall'autore, dedicando perciò a ciascuno dei tre studi che compongono *Percorsi* uno specifico capitolo: “il riconoscimento-identificazione”, “il riconoscimento di sé” e “il mutuo riconoscimento”. Tuttavia, verso la fine di questa seconda parte si abbandonerà l'atteggiamento strettamente analitico per mettere a fuoco, secondo un'ermeneutica del testo e alla luce dell'intera produzione filosofica di Ricoeur, i principali aspetti che contraddistinguono la sua proposta e che delineano la struttura non tanto di una “filosofia del riconoscimento” quanto di una “filosofia *dal* riconoscimento”, secondo tesi che fa da guida alla nostra ricerca.

Questo infatti sarà l'argomento centrale della terza e ultima parte del nostro lavoro. Dopo una ripresa delle critiche rivolte all'opera ricoeuriana e di una valutazione sulla sua attualità e vigenza, affronteremo quella che è la questione centrale nella proposta del filosofo di Valence e che riguarda il rapporto tra il conoscere e il riconoscere: e cioè, che dopo un primo momento dove viene trattato il modo in cui il riconoscere si distacca dal conoscere e acquista uno statuto concettuale autonomo, alla fine del cammino si arriva ad affermare che il riconoscere non è soltanto successivo al conoscere – appunto perché da esso trae origine e poi se ne affranca – ma che, in ultima istanza, è il riconoscimento che apre la strada alla conoscenza.

Ecco l'ipotesi di Ricoeur sulla quale si fonda in definitiva la nostra tesi di fondo, e cioè che il filosofare è un pensiero che si esercita *dal* riconoscimento nel triplice senso di luogo, forma e ritmo. Un'ipotesi quella del nostro filosofo che tuttavia, a nostro avviso, non è stata adeguatamente approfondita né indagata nelle sue più profonde motivazioni. Una tale faccenda richiede – ed è proprio questo che abbiamo cercato di fare – un serrato confronto con quella particolare forma di relazione amorosa che è l'*agape*, e in particolare con la possibilità di introdurre questa nozione, originariamente teologica, nell'ambito delle relazioni umane sociali normativamente organizzate. E ciò a partire da un confronto sia con altri testi dello stesso Ricoeur, sia con autori, alcuni favorevoli, altri critici della prospettiva aperta dal nostro filosofo.

PARTE PRIMA:

Sul significato filosofico del riconoscimento

CAPITOLO 1 – Il riconoscimento: genesi e attualità di una questione

1. La centralità del riconoscimento nel pensiero contemporaneo

Le origini di una trattazione filosofica incentrata specificamente sul concetto di riconoscimento si possono rintracciare nelle dense pagine della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel sull'autocoscienza (capitolo IV-A). Fu Alexandre Kojève per primo a puntare l'attenzione sul concetto di riconoscimento, interpretandolo in chiave esistenzialistica;⁹ eppure, nonostante dopo di lui la *Fenomenologia* non abbia perso la sua centralità nel dibattito filosofico soprattutto in Francia, dove ebbero grande rilievo le letture di Jean Hyppolite e Jean Wahl¹⁰, il riconoscimento in quanto tale non ricevette particolare attenzione. Solo negli ultimi decenni dello scorso secolo la tematica cominciò ad assumere lo statuto di problematica filosofica autonoma – prevalentemente nell'ambito della filosofia pratica, morale e politica –, in grande misura grazie a nuove letture esegetiche dei manoscritti hegeliani del periodo di Jena (1801-1807), in particolare quelli noti con il titolo di *Realphilosophie I e II*.¹¹ Tra i primi lavori storico-esegetici in questa direzione si possono annoverare quelli di Ludwig Siep e di Jacques Taminiaux¹², che si affiancavano alla proposta teorica avanzata da Jürgen Habermas¹³ sul *Geist* hegeliano del periodo di Jena. Ad essi seguirono, già negli anni Novanta, le riflessioni di Axel Honneth¹⁴ e di Charles Taylor¹⁵, mentre parallelamente si moltiplicavano le ricerche sul riconoscimento nel versante americano degli studi hegeliani e del neo-hegelismo.¹⁶ Come

⁹ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit.

¹⁰ Cfr. J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, V. CICERO (trad.), Bompiani, Milano 2005; J. HYPOLITE, *Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne*, «Les temps modernes» n° 19, avril 1947, pp. 1276–89 e J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, F. OCCHETTO (trad.), Laterza, Bari 1994.

¹¹ Una traduzione parziale di questi testi si trova in G. W. F. HEGEL, G. CANTILLO (a cura di), *Filosofia dello spirito jense*, Laterza, Bari 1984.

¹² L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in «Hegel -Studien», 9 (1974), pp. 155-207; L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, V. SANTORO (trad.), Pensa MultiMedia, Lecce 2007; J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*, Payot, Paris 1984.

¹³ J. HABERMAS, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, M. G. MERIGGI (trad.), Feltrinelli, Milano 1975.

¹⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit.

¹⁵ C. TAYLOR, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, R. RINI (trad.), Feltrinelli, Milano 1993; C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit.

¹⁶ Per quanto riguarda al versante americano degli studi hegeliani, si veda: H. S. HARRIS, *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, «Hegel-Studien», 20 (1977), pp. 229–248; R. R. WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992; R. R. WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997; R. B. PIPPIN, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, «European Journal of Philosophy», 8/2 (2000), pp. 155–172. Degno di segnalazione è il volume J. O'NEILL (a cura di), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and commentary*, State University of New York Press, Albany 1996 che ha raccolto e tradotto in inglese i principali contributi sul riconoscimento hegeliano, dando così un impulso decisivo alla ricerca riconosciuta statunitense e anglofona in generale. Su un altro versante, il nuovo hegelismo di Robert Pippin e Terry Pinkard ha favorito studi in chiave del riconoscimento come quelli di Richard Rorty, Robert B. Brandom e John McDowell. Alcuni contributi di questi autori sono stati raccolti in L. RUGGIU – I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003. Degno

conseguenza dell'esplosione dell'interesse per questa tematica, l'idea di riconoscimento ha varcato quasi immediatamente i limiti disciplinari della filosofia, penetrando nel dominio di altre discipline, come la sociologia¹⁷, la psicologia¹⁸, l'antropologia¹⁹, la teoria politica e il diritto²⁰.

La vasta diffusione di questo paradigma si è dovuta in gran misura alla sua versatilità e alla sua capacità euristica transdisciplinare, in quanto chiave efficace di interpretazione di problematiche teoriche e di fenomeni concreti la cui collocazione si trova maggiormente in uno spazio d'intreccio determinato dall'incontro tra filosofia morale, teoria sociale e analisi politica. Sebbene sia stata quasi esclusivamente declinata in ambito pratico, la dinamica del riconoscimento si caratterizza per una doppia radice cognitivo-epistemica e pratica, ragion per cui ha sollevato l'interesse non soltanto di quelle discipline che studiano il comportamento degli individui e le strutture organizzative della società, quali la sociologia, la politica e l'economia, ma anche della teoria della conoscenza e della linguistica.²¹

Quanto al livello storico-pratico dell'approccio al riconoscimento, è stata decisiva l'intensificazione del fenomeno della globalizzazione dopo l'Ottantanove, con l'imporsi del "paradigma dell'informazione" alla sua base.²² Come ha evidenziato Nancy Fraser²³, il "centro di gravità" delle lotte di emancipazione delle classi subalterne, caratterizzato fino a quegli anni da un discorso sull'uguaglianza economica e sulla redistribuzione delle risorse, con la fine del bipolarismo mondiale e l'avvento della globalizzazione si è spostato dall'economia alla cultura,

di menzione è anche il volume collettaneo C. KRIJNEN (a cura di), *Recognition - German idealism as an ongoing challenge*, Brill, Leiden 2014. Tra l'altro, negli ultimi anni si è anche sviluppata una corrente di pensiero analitica affine alla tematica del riconoscimento denominata Social Ontology, che trova ispirazione nel libro di M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlin 1977 e che si occupa dello studio della natura della realtà sociale ovvero degli individui, delle istituzioni e dei processi di cui sono composte le società. Per un approccio comune, si veda il volume H. IKÄHEIMO – A. LAITINEN (a cura di), *Recognition and social ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011.

¹⁷ L. BOLTANSKI – L. THÉVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991; L. BOLTANSKI, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009; A. CAILLÉ (a cura di), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte, Paris 2007.

¹⁸ G. H. MEAD, *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966; D. W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970; D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997; J. BENJAMIN, *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Raffaello Cortina, Milano 2015; J. BENJAMIN, *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il terzo*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

¹⁹ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina 2006; M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa 2018; M. HÉNAFF, *Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 65 (2009), pp. 873–886.

²⁰ D. M. CANANZI, «Rendere giustizia al diritto». *Linee di discussione sulla fenomenologia del riconoscimento*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 209–228.

²¹ Per una lettura in questa direzione, S. CAVELL, *Conoscere e riconoscere*, «La società degli individui», 32 (2008), pp. 104–132; I. TESTA, *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana del riconoscimento e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, «Giornale di Metafisica», 1 (2005), pp. 121–144. Lo stesso Honneth scandaglierà questa strada con il suo lavoro *Verdinglichung* (A. HONNETH, *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, C. SANDRELLI (trad.), Meltemi, Milano 2019).

²² In questo senso, si veda F. FISTETTI, *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, «Post-filosofie», 1 (2005), pp. 95–120.

²³ N. FRASER, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. FRASER – A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15–134.

dando luogo a lotte per il riconoscimento di uno status sociale motivate da un discorso fondato sulla distribuzione di valori culturali determinati da criteri individuali e collettivi, come razza e genere. Il problema, dunque, riguarda la formazione della soggettività e dell'identità personale nel nuovo contesto sociale globale. È infatti in questo stesso periodo che vengono alla luce contemporaneamente opere quali *Kampf um Anerkennung* (1992) di Axel Honneth e *The politics of recognition* (1992) di Charles Taylor che, insieme ad altri lavori in questa direzione, hanno fatto del riconoscimento una delle principali chiavi di lettura del panorama socio culturale contemporaneo.²⁴ Questi autori hanno messo in evidenza il fatto che per coltivare una relazione positiva con se stessi, ovvero per raggiungere l'ideale della propria autenticità personale, si deve passare attraverso più livelli che implicano il riconoscimento altrui: ciò che quindi definisce questa dinamica è l'intrinseco legame tra relazione a sé e relazione ad altri. In questo senso, il reciproco riconoscimento è più che una dinamica meramente culturale storicamente situata, bensì è ciò che struttura normativamente ogni società: quando il riconoscimento non è reciproco, ovvero quando queste relazioni interpersonali o tra gruppi divengono asimmetriche e un individuo o un gruppo viene subordinato a un altro, questa ferita o sentimento di disprezzo (che è una esperienza o ferita morale) innesca una serie di lotte di carattere sociale per ristabilire la simmetria nelle relazioni di riconoscimento.

Tuttavia, per meglio comprendere la natura e il funzionamento di questa dinamica, è opportuno fare anzitutto una ricostruzione storica dell'idea di riconoscimento.

2. Alle origini del concetto di *Anerkennung*: Kant, Fichte e Hegel

Nonostante si possa rintracciare già nella filosofia classica – espressa certamente in altri termini – l'idea di riconoscimento, è tuttavia la moderna idea di soggettività ad averne determinato il profilo e la pregnanza. La filosofia del soggetto raggiunge il suo apice senz'altro a cavallo tra i secoli XVIII e XIX in area tedesca; ed è qui che prende forma quella specifica idea di riconoscimento che ha fatto la fortuna filosofica del concetto. Se già con Kant, in particolare con la sua idea di “rispetto”, emergevano spunti concettuali in questa direzione, è stato Fichte a introdurla per primo, mentre è con Hegel che viene a delinearsi il suo definitivo profilo epistemologico e pratico.

Al fine di presentare una ricostruzione storica sistematica per mezzo di questi tre filosofi, ci avvarremo di alcuni passaggi di un recente lavoro di Axel Honneth sull'idea di *Anerkennung*; sebbene egli consideri quasi esclusivamente la dimensione etico-pratica del riconoscimento, ne offre in ogni caso una visione dettagliata nella filosofia tedesca.²⁵ Sugli elementi logici ed

²⁴ Di questo stesso periodo è, ad esempio, il lavoro di Francis Fukuyama, che declina l'idea hegeliana di lotta per il riconoscimento in chiave storico-filosofica e geopolitica. Cfr. F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, D. CENI (trad.), BUR Rizzoli, Milano 2009.

²⁵ È doveroso notare qui che, sebbene tradizionalmente si faccia riferimento a Fichte come colui che per primo ha introdotto il concetto di *Anerkennung* in filosofia, mutandolo dall'ambito giuridico, e che da qui sia passato direttamente a Hegel, è possibile far risalire questa operazione e questa paternità concettuale dell'*Anerkennung* a un altro autore tedesco, Ernst Platner, il quale avrebbe anche avuto una influenza diretta sul pensiero di Hegel. Per una analisi dettagliata in questo senso, si veda I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010, pp. 87–142. Tuttavia, sono stati Fichte e in misura

epistemologici del riconoscimento – alcuni dei quali emergeranno in questa prima ricostruzione storica – avremo occasione di soffermarci con la dovuta scrupolosità più avanti nel nostro lavoro, attraverso una critica all’interpretazione honnethiana del riconoscimento, nel tentativo di tracciare una panoramica il più completa possibile di questa idea in Hegel.

a) Come menzionato, è con Kant che si comincia a profilare una riflessione attorno al riconoscimento, in particolare con l’introduzione della categoria di “rispetto” (*Achtung*) inteso come sentimento dovuto ad ogni singola persona che mi si presenta davanti, in quanto essa rappresenta sempre per me l’incarnazione esemplare della legge morale: in virtù di tale sentimento la volontà del soggetto assume la legge morale come massima del suo agire.²⁶ Nell’ottica di una teoria del riconoscimento, questo ha per Honneth due conseguenze fondamentali: in primo luogo, il fatto che «essendo questo rispetto dovuto a tutti i soggetti umani, ne deriva che il rispetto è reciproco e universale»; in secondo luogo, il fatto che il “rispetto” implica «accordare al soggetto-altro la libertà di porsi autonomamente degli scopi, ossia di autodeterminarsi: tale rispetto fa infatti tutt’uno con una limitazione “del mio amor proprio”, cosicché dovrò sospendere i miei interessi egoistici per fare spazio alla libera autodeterminazione del soggetto-altro»²⁷. Come è noto, il tentativo di Kant nella *Critica della ragion pratica* è quello di fondare l’agire morale nell’attività della ragione, cioè di gettare un ponte tra il fatto empirico e l’obbligo razionale; tuttavia, la sua elaborazione del “rispetto” non riesce a raggiungere lo scopo. Più che un elemento mediatore tra realtà empirica e realtà razionale, esso appare un ibrido: se il sentimento è ciò che non è razionale, come mai un sentimento può essere “prodotto” dalla ragione e ciononostante rimanere un sentimento? La confusione epistemologica si genera perché il mondo empirico esistente, ovvero il reale – per usare un termine caro all’idealismo –, non è per Kant razionale a pieno titolo, ma lo è solo in quanto “prodotto” dell’attività razionale del soggetto. Su questo passaggio, in definitiva, si fonda la critica che Fichte e Hegel muoveranno al loro predecessore. Essi cercheranno, attraverso la nozione di *Anerkennung*, di superare questa *impasse* del pensiero kantiano: il problema dei moventi dell’azione non può certamente essere risolto alla maniera degli empiristi inglesi mediante la teoria dei *moral sentiments*, perché particolari e contingenti; non resta che cercare la risposta al problema dei moventi nell’attività razionale, o meglio “spirituale”, dei soggetti, l’unica capace di rendere il reale razionale.

b) Così, l’idea di riconoscimento in quanto tale emerge solo con la filosofia di Fichte, che in *Fondamento del diritto naturale*²⁸ si propone di mostrare che cosa avviene nella coscienza del soggetto, di un Io, quando incontra un altro soggetto, dato che – secondo quanto esposto precedentemente nella *Dottrina della scienza*²⁹ – è compito dell’Io acquisire coscienza

maggior Hegel ad aver dato definitivo contenuto concettuale al riconoscimento, utilizzandolo in modo sistematico nelle loro proposte filosofiche, che in definitiva hanno determinato la fortuna del concetto.

²⁶ Anche se nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant introduce il rispetto come un sentimento, egli tuttavia si occupa di precisare che «non è un sentimento subito, esso è invece un sentimento che la ragione produce da sé, quindi specificatamente distinto da tutti i sentimenti [...] riconducibili all’inclinazione al timore» (I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, P. CHIODI (trad.), Laterza, Roma-Bari 1993, p. 22). Per una panoramica del rispetto in Kant, si veda M. SAVI, *Il tema del rispetto nella filosofia kantiana*, «Studi Kantiani», 20 (2007), pp. 35–51.

²⁷ A. HONNETH, *Riconoscimento. Storia di un’idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 105.

²⁸ J. G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, L. FONNESU (trad.), Laterza, Bari 1994.

²⁹ J. G. FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza*, F. COSTA (trad.), Laterza, Roma-Bari 1993.

della propria autonomia, già da sempre effettuale e pratica. Di fronte alla pura oggettualità della materia inerte, il soggetto può senz'altro acquisire la propria "libera autodeterminazione dell'agire"; ma affinché ciò possa accadere occorre, per Fichte, che il soggetto si trovi in presenza di altri soggetti nei quali riconoscere una tale autonomia. Questa interazione tra i soggetti avviene sotto forma di un "appello" (*Aufforderung*) che fa sì che il soggetto, che prima si trovava immerso in un rapporto riflessivo con un oggetto materiale da trasformare, distolga da esso la sua attenzione. Per quanto concerne il contenuto dell'appello, esso è da intendersi come un invito a compiere un'azione che l'altro è libero di fare o non fare. Solo a questo punto, come evidenzia Honneth, entra in scena la dinamica del riconoscimento, nel momento in cui Fichte si interroga su «che cosa il soggetto interpellato debba sapere del soggetto interpellante», dando così una risposta razionale al problema kantiano dei moventi dell'agire morale: «il soggetto interpellato deve sapere, del soggetto interpellante, che esso ha dovuto spontaneamente limitare la propria libertà: poiché, infatti, il richiamo interpellante comporta l'attesa di una reazione libera da parte del soggetto interpellato, colui che interPELLA deve essere disposto a limitare i propri interessi egoistici in modo da fare spazio ai potenziali interessi del soggetto interpellato»³⁰.

È in questo contesto che troviamo la celebre formulazione fichtiana dell'*Anerkennung*: «Nessuno dei due può riconoscere l'altro, se tutti e due non si riconoscono reciprocamente, e nessuno dei due può trattare l'altro come un essere libero, se tutti e due non si trattano così reciprocamente»³¹. Dunque, il soggetto può raggiungere la coscienza della propria autonomia e, di conseguenza, esperirsi come capace di agire razionalmente, soltanto se riconosce questa stessa capacità nell'altro soggetto che ha di fronte. Non occorre che Fichte rimandi né a un movente empirico né a un sentimento e, ancora meno, a una supposta capacità di autocontrollo morale affinché il soggetto interpellato si senta motivato al rispetto morale: è la ragione stessa che porta da sempre i soggetti a comprendere l'appello comunicativo che i suoi simili gli rivolgono come una reciproca aspirazione all'autodeterminazione.

c) La via inaugurata da Fichte – pur originale, nota Honneth – non gli consente, tuttavia, di applicare direttamente la sua idea di comunicazione alla realtà empirica. Come abbiamo già anticipato, nel tentativo di trovare un'alternativa all'ibridismo che caratterizza la nozione kantiana di "rispetto", Fichte sposta totalmente la sua argomentazione sul versante spirituale o razionale. Hegel si scaglia contro questa impostazione, ancora troppo intellettualistica e carente di aggancio alla realtà empirica e storica, e articola il suo concetto di riconoscimento attraverso «una radicale detrascendentalizzazione dell'evento-riconoscimento, come era stato descritto e teorizzato dal suo predecessore»³².

In primo luogo, argomenta Honneth, «Hegel si rifiuta infatti di riprendere la separazione, avviata da Kant e mantenuta da Fichte, tra un mondo "empirico" e un mondo "intelligibile"» in quanto il suo scopo è quello di descrivere fenomenologicamente il cammino unitario che percorre lo Spirito nel suo «liberarsi da ogni condizionamento naturale e diventare pienamente autonomo»³³. L'interpretazione hegeliana del riconoscimento, dunque, non va tanto nella direzione di un evento che accade nella forma di un incontro tra due soggetti, quanto piuttosto

³⁰ A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 111.

³¹ J. G. FICHTE, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 40.

³² A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 117.

³³ *Ibidem.*, p. 118

nella direzione del risultato del processo dello Spirito e della sua potenza unificante, come si evince dalla stessa architettura della *Fenomenologia dello spirito*. Perciò il riconoscimento, nella sua forma rudimentale, deve assumere già la fisionomia dello Spirito in un evento mondano e il suo primo stadio è – secondo un'intuizione giovanile di Hegel – il fenomeno dell'amore, in particolare quello tra l'uomo e la donna, in quanto in esso entrambi possono riconoscersi come esseri liberi. Così descrive Honneth l'argomentazione hegeliana: «amare una persona significa vedere nei suoi desideri e nei suoi interessi una limitazione oggettiva del nostro agire, ma una limitazione positiva, perché quei desideri e quegli interessi meritano di essere favoriti e sostenuti»³⁴ nella misura in cui il riconoscimento nell'amore equivale per Hegel a «ritrovare se stessi nell'altro».³⁵

Man mano che procede con lo sviluppo del suo sistema, Hegel si accorge che lo Spirito deve includere, nel suo evolversi, realtà più estese di quelle dell'amore e così scorge la realizzazione del riconoscimento anche sul piano di concrete istituzioni politico-sociali.³⁶ Una prima novità che comporta questa estensione “sociologica” del riconoscimento è l'oggettivazione dello Spirito in una seconda natura etica, per cui il riconoscere non è tanto un atto individuale all'interno di un rapporto intersoggettivo quanto un quadro normativo di valori proprio di una certa epoca e comunità (l'eticità). Ma, come afferma Honneth, c'è anche una seconda novità, che riguarda la dimensione conflittuale del riconoscimento mediato dalle istituzioni, che troverà formulazione nella lotta tra servo e padrone nella *Fenomenologia dello spirito*: «il “servo” e il “padrone” non possono pervenire a un riconoscimento paritario della propria identità perché le norme sociali dominanti non permettono al soggetto di ritrovarsi nell'altro in un rapporto speculare»³⁷.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Nel cosiddetto *Tübinger Fragment* il giovane Hegel afferma: «Il principio fondamentale del carattere empirico è l'amore che ha qualche analogia con la ragione, poiché l'amore ritrova se stesso negli altri e, quasi dimenticandosi, si pone fuori della propria esistenza, vive, sente, è attivo per così dire negli altri, così come la ragione, in quanto principio di leggi universalmente valide, si riconosce in ogni essere razionale, come cittadino di un mondo intelligibile» (G. W. F. HEGEL, *Scritti giovanili I*, E. MIRRI (trad.), Guida, Napoli 1993, pp. 186–187).

³⁶ Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che rappresentano senz'altro la *summa* del suo pensiero etico-politico, Hegel individua tre sfere morali costitutive della società moderna: la famiglia, la società civile e lo stato. (Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, V. CICERO (trad.), Bompiani, Milano 2016, Parte Terza – L'Eticità).

³⁷ A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 122. Ci pare, tuttavia, che – prendendo le distanze dalla posizione di Honneth – la dimensione conflittuale del riconoscimento non sia esclusiva del livello istituzionale o sociale di mediazione, ma si trovi già attuante a livello della coscienza, fin dalla certezza sensibile e dalla percezione, e perciò anche a livello delle relazioni affettive o di amore, in quanto il conflitto è anzitutto indice della separazione o scissione originaria e perciò costitutiva del movimento dello spirito verso la sua riconciliazione come sapere assoluto. Perciò si può argomentare che la figura della lotta tra servo e padrone, in questo caso, ha non solo un valore puramente storico o istituzionale, ma anche un valore concettuale, quello della “vita” dello spirito. Riguardo all'amore, se da un lato esso equivale alla reciproca rinuncia di sé da parte degli amanti nell'essere una sola cosa o una sola volontà, dall'altro lato lo stesso Honneth svilupperà l'idea che l'amore ha, oltre alla dimensione spirituale, una sua dimensione corporale, dove il proprio corpo è mediatore di riconoscimento ma anche di misconoscimento. La relazione di amore viene così intesa non in termini romantici, ma come «esperienza corporea degli altri soggetti concreti» nella quale si sperimenta un riconoscimento affettivo che «è la fiducia in se stesso». Questa forma di riconoscimento positiva ha la sua ombra negativa, ovvero il suo diniego, nella forma di «violenze fisiche come la tortura e lo stupro» che privano la persona della loro «autonomia fisica nel rapporto con se stessa» e cioè di disporre liberamente del proprio corpo e che mobilita i soggetti a intraprendere una lotta per il riconoscimento (A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, A. FERRARA (trad.), Rubbettino, Soveria Mannelli 1993, p. 26).

L'impostazione conflittuale del riconoscimento porta Hegel ad ammettere l'esistenza di un bisogno o desiderio (*Begierde*) dell'altro – che verrà poi interpretato come un bisogno/desiderio di riconoscimento – dando luogo a ermeneutiche non sempre pacifiche su come deva intendersi, se come un bisogno naturale, storicamente e sensibilmente determinato, oppure in un modo diverso.³⁸ Secondo Honneth, con il termine “bisogno” Hegel pensa piuttosto «a un'esigenza molto più profonda, radicata nella costituzione più intima dell'umana soggettività, all'esigenza “razionale” di dare un'espressione oggettiva alla propria capacità di autodeterminarsi liberamente»³⁹, che è in definitiva l'esperienza più profonda dell'identità soggettiva: gli uomini sono chiamati a vivere in un “mondo spirituale” ossia non determinato da condizionamenti naturali ma da norme razionali, non già date ed immutabili (nel modo in cui Kant intende la legge morale) ma prodotte dai soggetti, e perciò storicizzate. Le ragioni che portano a una convivenza sociale tra gli uomini sono allora comprensibili solo nella misura in cui si può assumere che essi si riconoscano reciprocamente capaci di giudicare se le norme comuni siano degne di approvazione oppure no, e cioè se riconoscano vicendevolmente la propria autonomia, la quale solo così può trovare piena realizzazione.

Una prospettiva complementare sullo sviluppo del concetto di riconoscimento all'intero del pensiero di Hegel viene presentata da R. R. Williams⁴⁰, che mostra come l'assunzione del concetto fichtiano di *Anerkennung* da parte di Hegel sia dovuta sostanzialmente alla necessità di superare un problema insito nella nozione di “intersoggettività” che egli stesso aveva sviluppato sin dal periodo francofortese attraverso il concetto di amore.⁴¹ L'amore era stato definito dal filosofo di Stoccarda come «conciliazione degli opposti», e perciò veniva a significare un “radicale egualitarismo”. Ma l'opposizione conciliatoria per Hegel può essere solo interna, perché la comunità formata dal vincolo dell'amore è in un certo modo chiusa in sé – Hegel ha in mente la comunità religiosa: vive nel mondo (nel *pòlemos*) ma non è cittadina del (di questo) mondo, pertanto è politicamente passiva (apolitica o meglio, im-politica) e sottomessa ai poteri del mondo. Per questa ragione, l'amore non può costituire il principio di organizzazione della comunità politica. La riconciliazione che l'amore produce è una riconciliazione con Dio soltanto, e non tra gli individui e con il mondo: l'amore – nella visione hegeliana – non può dar conto delle differenze individuali (appunto perché le lascia fuori, le riconcilia) e perciò non può dar conto del “diritto” in quanto regolatore di conflitti o relazioni. Così, amore e diritto sono incompatibili. Ed è perciò che Hegel dovrà attingere a una nuova nozione di intersoggettività non già fondata sull'amore ma sul riconoscimento, relazione non più con Dio ma esclusivamente tra soggetti, che può dar ragione della nascita del diritto, come fatto appunto da Fichte.

³⁸ A inaugurare questa linea interpretativa del desiderio come desiderio di riconoscimento è stato Kojève, che nelle sue lezioni sulla *Fenomenologia* hegeliana afferma: «ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di “riconoscimento”» (A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 21). Per quanto riguarda invece la possibilità e le modalità in cui si può eventualmente esprimere la differenza biologico-naturale e antropologico-spirituale tra bisogno e desiderio, si veda M. MARTINO, *Il sistema dei bisogni in Hegel. Un possibile itinerario*, InSchibboleth, Roma 2019, pp. 113–121.

³⁹ A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 123.

⁴⁰ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., pp. 80–89

⁴¹ In questo senso Williams afferma che Hegel aveva già sviluppato un concetto di intersoggettività prima di Fichte (cfr. *Ibidem.*, p. 83).

Se l'amore in Hegel si fonda sulla negazione dell'individualità (come totalmente rivolta fuori di sé, verso l'altro soggetto e verso Dio), il riconoscimento introduce l'individualità e l'autonomia all'interno della comunità sociale, come qualcosa da preservare, che non deve essere oppresso dal sociale, dal tutto, dalla conciliazione. Se ciò non poteva avvenire con l'amore, ora può con il riconoscimento, ma al prezzo di introdurre il conflitto, la lotta come momento essenziale del riconoscimento ovvero dell'intersoggettività. Perciò, a differenza di Fichte che comincia dalla prima persona, dall'Io, il punto di partenza hegeliano è invece quello dell'intersoggettività ossia della dimensione del sociale: il soggetto viene considerato sempre all'interno di una comunità (la famiglia, la società civile, lo stato) e mai isolatamente; la sua è, pertanto, una ontologia intersoggettiva, sociale. Riprendendo le riflessioni di L. Siep, Williams osserva che l'*Anerkennung* è in definitiva una sintesi di amore e lotta (*Liebe und Kampf*), dove la lotta coincide con il momento di separazione o opposizione, mentre l'amore con quello della riconciliazione. L'amore è quindi al centro del primo livello di riconoscimento (quello della famiglia o il matrimonio), dove c'è unione senza conflitto di volontà; riguardo al conflitto, invece, Hegel si rifà al modello di Hobbes della lotta per l'onore, la famiglia e la proprietà, perché il mutuo riconoscimento non è originariamente dato, ma bisogna lottare per ottenerlo.

Infine, come verrà esplicitato nel prossimo paragrafo, è da notare che, per Williams, nel periodo jenesi non viene elaborata una eidetica del riconoscimento, cioè un concetto di riconoscimento in quanto tale: Hegel si avvale di questa nozione in modo, per così dire, frammentario, servendosi di essa per discutere problemi particolari che riguardano la relazione intersoggettiva, come l'amore/riconciliazione e l'oppressione/dominazione, senza che essa formi una visione d'insieme. Nell'opinione del filosofo americano, una vera e propria eidetica del riconoscimento sarà offerta soltanto con la *Fenomenologia dello spirito*.

Se è dunque con Hegel che il riconoscimento acquista il suo profilo concettuale definitivo, esso, tuttavia, può essere affrontato in modo diverso e con altrettanto diversi esiti a seconda delle opere prese in esame: nei manoscritti della *Realphilosophie* (e anche nel *Sistema dell'eticità*) l'idea del riconoscimento è chiaramente declinata in termini di intersoggettività, come *medium* morale che porta alla costituzione della società civile e dello stato; mentre, nella *Fenomenologia dello spirito*, opera che chiude il periodo jenesi, il riconoscimento sembra perdere la sua rilevanza intersoggettiva nella figura di uno spirito assoluto che pare assorbire ogni relazione in sé.

Al confronto diretto con queste opere dedicheremo alcuni paragrafi nei capitoli successivi; adesso invece, al fine di acquistare maggiore chiarezza sul significato del riconoscimento nell'attuale dibattito pubblico, ci soffermeremo su due diverse rielaborazioni di questa idea hegeliana: quella di Honneth, che si rifà ai manoscritti jenesi e quella di Williams, che perlopiù si confronta con la *Fenomenologia*.

3. L'*Anerkennung* hegeliana e la sua presenza in alcune teorie contemporanee

Come è stato appena anticipato, due sono i principali testi hegeliani nei quali la dinamica del riconoscimento occupa un ruolo preponderante e che perciò hanno riscosso maggiore attenzione da parte degli studiosi: i manoscritti delle lezioni sulla *Realphilosophie I e II*

(*Filosofia dello spirito jenesi 1803-4 e 1805-6*), da un lato, e la *Fenomenologia dello spirito*, pubblicata nel 1807, dall'altro.

Se la centralità del riconoscimento nella *Fenomenologia* era già stata messa in evidenza con Kojève, sono stati tuttavia gli studi sulla *Filosofia dello spirito jenesi* a dare impulso definitivo all'imporsi del riconoscimento come problematica filosofica autonoma, fino al suo consolidamento come uno dei più prolifici e dibattuti nuclei tematici hegeliani contemporanei.⁴² La novità suscitata da questa nuova corrente di studio e di interpretazione del riconoscimento ha portato in qualche modo a mettere in secondo piano le intuizioni della *Fenomenologia dello spirito*. Perciò, in un primo momento ci soffermeremo sulla teorizzazione di Honneth; successivamente, affronteremo il contributo di Williams.

3.1. Riconoscimento ed etica dei conflitti sociali nella proposta di A. Honneth

Tra i pionieri nell'interpretazione dei manoscritti delle lezioni jenesi, come già ricordato, si trovano L. Siep⁴³ e a J. Habermas. Per quanto riguarda quest'ultimo, egli privilegia la trattazione frammentaria delle lezioni jenesi di Hegel e prende dichiaratamente le distanze dalla *Fenomenologia*, perché, a suo avviso, in essa il cammino della coscienza culmina nell'esperienza di uno spirito assoluto al cui trionfo vengono sacrificate ogni apertura e ogni alterità: il sapere assoluto è, infatti, un sapere monologico e autoreferenziale.⁴⁴ Così, con l'opera che chiude il periodo di Jena, il reciproco riconoscimento viene a perdere quella centralità che lo caratterizzava quale medio attraverso cui lo spirito prende forma nel suo dispiegarsi come intersoggettività (che per Habermas è strutturata linguisticamente⁴⁵) nella dialettica dell'io con l'alterità, in cui le autocoscienze si costituiscono reciprocamente come soggetti e dove, perciò, la soggettività non ha la precedenza sull'intersoggettività, essendo esse

⁴² Sull'incidenza complessiva del riconoscimento nella filosofia di Hegel, si possono individuare due posizioni diametralmente opposte: da un lato quella sostenuta per esempio da L. Siep, il quale afferma che dopo aver scoperto la forza del principio del riconoscimento e averlo posto come una sorta di fondamento della sua filosofia, egli lo avrebbe successivamente abbandonato a favore di procedure giustificative logico-concettuali; dall'altro, nell'ottica di R. Brandom, il principio del riconoscimento caratterizzerebbe tutta l'opera di Hegel e in particolare la *Scienza della logica*. In questo senso, si veda L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e pensiero, Milano 2002, pp. 388–389.

⁴³ È stato Siep in effetti ad avere il merito di aver messo a fuoco per primo, attraverso un confronto con i manoscritti della *Realphilosophie*, che in Hegel si stagliano due livelli (*Stufen*) di riconoscimento: quello interpersonale, dei rapporti faccia a faccia tra gli individui e perciò simmetrico, e quello sociale, dove la relazione avviene tra persone e istituzioni e perciò asimmetrico, e che può essere concreto e personale (ove la relazione tra individui viene mediata dall'istituzione) oppure astratto e impersonale (ove la relazione non avviene più tra gli individui tra di loro, ma soltanto tra individui e l'istituzione). (Cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit.). Nonostante questo autore sia stato inizialmente un entusiasta promotore del concetto di "riconoscimento" nell'ambito della filosofia pratica, offrendo un importante contributo all'affermarsi di questa tematica, successivamente si è spostato verso una posizione alquanto scettica riguardo alle potenzialità di questo "principio". (Cfr. L. SIEP, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua recezione contemporanea*, «Archivio di filosofia», 2/3 (2009), pp. 233–242).

⁴⁴ J. HABERMAS, *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, cit.

⁴⁵ Habermas, come è noto, interpreta il riconoscimento hegeliano del periodo di Jena come avente una valenza esclusivamente antropologica; contro questa posizione è stato messo in evidenza che c'è «un piano riconoscitivo naturale che in quanto tale precede l'intersoggettività umana linguisticamente mediata e normativamente articolata», che permette a Hegel di «spiegare la costituzione dell'intersoggettività a partire dall'interazione senza già presupporla» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 19).

interdipendenti l'una dall'altra. In definitiva, con la *Fenomenologia* verrebbe meno quella dinamica antropologica per cui socializzazione (la relazione con l'altro) e individuazione (la formazione della propria soggettività) si sviluppano co-originariamente e che, appunto, riceve in Hegel il nome di *Anerkennung*.

Erede della riflessione habermasiana è Axel Honneth, il quale, con la pubblicazione del suo *Lotta per il riconoscimento*, ha segnato una svolta decisiva nell'interpretazione del paradigma riconoscitivo, contribuendo così più di ogni altro al suo definitivo sviluppo e affermazione.⁴⁶ Sulla scia di Habermas, egli prende le distanze dall'impostazione della *Fenomenologia dello spirito* nella quale prevale il punto di vista della coscienza, privilegiando invece le analisi hegeliane precedenti, a partire dal *Sistema dell'eticità* (1802-03)⁴⁷: in esso l'effettualità dello spirito coincide con il rapporto intersoggettivo ovvero con l'eticità, nel quale l'individuo s'identifica con la totalità della vita sociale in cui egli trova realizzazione. Secondo la posizione di Honneth, con la *Fenomenologia* e – diversamente da Habermas – anche già con la *Filosofia dello spirito jenesi* si assisterebbe all'assorbimento del riconoscimento orizzontale o intersoggettivo a favore di un riconoscimento verticale o asimmetrico, per cui il sapere assoluto della *Fenomenologia* (o lo Stato nel caso della *Realphilosophie*) diviene l'unico *medium* nel quale ogni singola soggettività si riconosce come tale (nella negazione della propria individualità), venendo a cadere nell'insignificanza quel rapporto intersoggettivo o sociale che, come si era visto, costituiva uno dei poli co-originari del concetto stesso di riconoscimento.⁴⁸

Lo scopo che si prefigge Honneth in *Lotta per il riconoscimento* è l'elaborazione di una teoria di carattere normativo in grado di stabilire le condizioni che permettono ai soggetti di pervenire alla formazione (*Bildung*) di un'identità pratica e di raggiungere così l'ideale di una vita buona, cioè autonoma, all'interno della società, in modo tale che essi possano conciliare la propria libertà come autorealizzazione con quella degli altri, ed evitare il doppio rischio degli estremi: quello dell'atomismo individualista hobbesiano e quello del comunitarismo aristotelico. Ciò viene individuato nella nozione di "eticità", la quale «designa qui l'insieme delle condizioni intersoggettive delle quali si può dimostrare che fungono da presupposti

⁴⁶ Dato che più avanti ci soffermeremo a lungo sull'analisi che Ricoeur fa del riconoscimento hegeliano del periodo di Jena sulla scia di questa opera di Honneth, ci limiteremo qui a presentare l'essenziale della questione.

⁴⁷ G. W. F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in A. NEGRI (a cura di), *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, pp. 127–256. Anche se inizialmente Honneth centra il suo interesse nei manoscritti del periodo di Jena, successivamente si inoltrerà nell'esplorazione del concetto di riconoscimento in altre opere di Hegel – in particolare nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (cfr. A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003).

⁴⁸ Questo venire meno della componente simmetrica del riconoscimento in Hegel è stato inizialmente rilevato da L. Siep, per il quale il rapporto di riconoscimento tra il singolo e l'universale non sembra essere del tutto simmetrico, dato che «in nessun caso l'indipendenza del singolo Sé di fronte allo spirito esistente del popolo, allo Stato, è riconosciuta come diritto allo stesso modo del potere dello Stato sul singolo» (L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit., p. 154). Di recente, egli ha insistito sul medesimo punto: «In alcuni paragrafi dei suoi scritti jenesi Hegel aveva certamente accennato al fatto che il pieno riconoscimento fra individui e istituzioni della comunità rappresenta una relazione simmetrica di rinuncia bilaterale a sé, o un "sacrificio". E nel capitolo sulla moralità della *Fenomenologia dello spirito* Hegel caratterizza la riconciliazione fra coscienza del singolo [...] e la comunità morale come rinuncia simmetrica da entrambe le parti. Per Hegel questa riconciliazione è già lo spirito assoluto. Come ho cercato di mostrare [...], Hegel non rende pienamente giustizia alle strutture simmetriche del riconoscimento nelle concretizzazioni giuridiche, morali e etiche. L'esistenza e la forza dello stato singolo conservano invece il rango di uno scopo finale assoluto e di valore altrettanto assoluto» (L. SIEP, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua recezione contemporanea*, cit., p. 234).

necessari all'autorealizzazione individuale»⁴⁹. In questo modo si può affermare che nell'interpretazione che Honneth propone di Hegel, il riconoscimento è sia la condizione strutturale intersoggettiva già data per lo sviluppo dell'autonomia (il bisogno/desiderio di riconoscimento è ciò che, ontologicamente, muove il singolo in quanto intenzionalmente aperto verso l'altro – perché l'autocoscienza ha la sua verità fuori di sé – a realizzarsi come libero), sia la messa in atto di questa stessa autonomia (l'avanzare pretese di riconoscimento di fronte ad altri, che in definitiva è il dispiegarsi della dinamica del riconoscimento intersoggettivo in termini di conflitto o di lotta).⁵⁰ Quindi, è l'idea di autonomia individuale come autorealizzazione della propria identità-autenticità che funge da ideale normativo dei soggetti, la quale si raggiunge solo attraverso i rapporti di riconoscimento intersoggettivo. Eppure, evidenzia Honneth, questo processo di individuazione attraverso i rapporti intersoggettivi reca con sé una forza espansiva che comporta «una contemporanea amplificazione dei rapporti di reciproco riconoscimento»⁵¹: partendo da quei rapporti più elementari, cioè dai rapporti intimi di amore (relazioni erotiche di coppia, amicizia, rapporto genitore-bambino) si passa successivamente ai rapporti di rispetto (che comprende i rapporti giuridici tra soggetti che si riconoscono come portatori di diritti e obbligazioni, e perciò degni di rispetto universale all'interno di una comunità giuridica), e infine a quelli di stima sociale o solidarietà (dove il rispetto astratto proprio del diritto diventa riconoscimento universale delle concrete capacità, qualità e scelte di vita degli individui). Queste tre forme di interazione sociale – amore, diritto e stima sociale –, rappresentano secondo Honneth «prospettive normative in riferimento alle quali i soggetti possono ragionevolmente argomentare che le forme esistenti di riconoscimento sono inadeguate o insufficienti e hanno bisogno di essere espanse»⁵².

L'ideale di vita buona come autorealizzazione di sé e della propria autonomia ha ancora bisogno, nell'orizzonte della teoria critica nella quale s'inserisce Honneth, di una motivazione morale concreta, cioè storicamente situata, capace di articolare il passaggio del riconoscimento da uno stadio relazionale più elementare (quello dell'amore) a uno più complesso (il riconoscimento sociale). Se, come abbiamo evidenziato, i rapporti amorosi vengono a coincidere con il primo livello di riconoscimento (il matrimonio, la famiglia, l'amicizia), è perché l'amore – per dirla con Hegel – è «questo essere-riconosciuto senza opposizione del volere»⁵³ ovvero l'unione senza conflitto di volontà. Per quanto necessarie alla partecipazione del soggetto alla vita pubblica⁵⁴, le relazioni fondate sull'amore si limitano a relazioni di

⁴⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 202.

⁵⁰ In questo senso, «la lotta rivela che lo scontro è possibile solo in quanto lo sfondo del riconoscimento è già dato, cioè la struttura del riconoscimento è il primo. È quindi in questo orizzonte che si prende coscienza dell'esistenza di una condizione strutturale già data e dei termini e della posta che sono realmente in gioco nella lotta. [...] È questa infine la condizione per l'apertura della dimensione comune della comunità, dello stato e della libertà» (L. RUGGIU, *Riconoscimento e conflitti*, in L. RUGGIU – F. MORA (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano 2007, pp. 93–94).

⁵¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 115.

⁵² N. FRASER – A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, p. 174.

⁵³ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 102.

⁵⁴ Nella lettura di Honneth, «parlare dell'amore come di un elemento dell'eticità può significare soltanto che l'esperienza dell'essere amati rappresenta per ogni soggetto un presupposto necessario per partecipare alla vita pubblica di una collettività [...]: solo il sentimento di essere fondamentalmente riconosciuto e accettato nella propria natura pulsionale produce in un soggetto la fiducia in se stesso necessaria a una partecipazione paritaria alla formazione della volontà politica» (A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 51).

prossimità e, di conseguenza, possono coinvolgere solo poche persone. Perciò, il problema che Hegel si pone è quello di spiegare il passaggio da una relazione affettiva di tipo personale – di coppia, di amicizia –, a una relazione socialmente organizzata, ossia mediata da norme legali. Ad ogni modo, questa mediazione è per Hegel necessariamente conflittuale, perché a differenza dei rapporti d'amore, in cui ciascuno si riconosce nell'altro perché l'amore «è l'essere l'uno per l'altro» come l'inizio non ancora dispiagato del riconoscimento che deve ancora divenire⁵⁵, i rapporti sociali sono mediati da norme giuridiche, *in primis* il diritto di proprietà. E affinché ci possa essere una volontà universale identificabile con il diritto, deve istaurarsi un processo che, attraverso la lotta per la vita o la morte, porti al reciproco riconoscimento delle singole volontà come universali in una unica volontà universale: Hegel individua l'inizio di questo processo nella presa di *possesso* della cosa da parte del soggetto singolo⁵⁶ che, per definizione, ha carattere assoluto in quanto esclude immediatamente ogni altro dal godimento di questo medesimo possesso.⁵⁷

Hobbes, dal quale Hegel prende l'idea di una lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza⁵⁸, aveva individuato nella paura della morte violenta un motivo morale che portava gli uomini a lasciare lo stato di natura o di lotta per dare luogo alla nascita della società civile politicamente organizzata: ciò comportava, tuttavia, la perdita dell'autonomia individuale che lo caratterizza, la quale veniva sacrificata, per mezzo di un accordo tra tutti gli uomini, in favore della figura di un sovrano assoluto – lo Stato-Leviatano –, conservando così gli individui una libertà soltanto negativa. Hegel pone invece l'idea, o meglio il desiderio di riconoscimento, come motivazione morale dell'interazione tra individui al posto della paura, e così la “lotta per l'onore ovvero per l'autoconservazione” hobbesiana diviene “lotta per il

⁵⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense, cit.*, p. 103.

⁵⁶ Possesso che «non è ancora proprietà», e che perciò «deve trasformarsi nell'appropriazione giuridica mediante il riconoscimento. La presa di possesso non è ancora giuridica per il semplice fatto che è» (*Ibidem.*, p. 100).

⁵⁷ In verità, è solo a questo livello che compare il riconoscimento nella sua effettualità, in quanto nell'amore esso è soltanto immediato, ovvero è solo l'inizio che ancora «deve divenire». Così, con l'esclusione dell'altro dal possesso, si produce un'offesa e si crea un rapporto ineguale che dovrà essere superato attraverso il «togliere dell'escludere» con il movimento della «lotta per la vita o per la morte» il cui esito sarà la formazione della «volontà universale», l'essere-riconosciuto del soggetto che fa di ciascuno una *persona*: «La volontà del singolo è la volontà universale, e l'universale è la volontà singola – eticità generale, ma immediatamente diritto» (*Ibidem.*, pp. 104–107).

⁵⁸ Al centro dell'antropologia di Hobbes ci sono le nozioni di *power* e di *glory*; quest'ultima è presentata come passione che spinge all'autoaffermazione agonistica, e cioè spinge l'io ad accumulare infinito potere. In questo senso, Barbara Carnevali – riportando le parole dell'autore in *Elementi di legge naturale e politica* – mette in evidenza che questo conflitto di potere si manifesta come un bisogno di riconoscimento, poiché Hobbes lo descrive come un desiderio di onore: «il riconoscimento del potere si chiama onore e onorare un uomo significa concepire o riconoscere che quell'uomo ha una superiorità o un eccesso di potere su colui che lotta». Collocando la gloria al centro della sua antropologia, Hobbes *democratizza* questa aspirazione all'onore (che non sarà più esclusiva del nobile, del cortigiano o dell'eroe) e ne fa una caratteristica attribuibile indiscriminatamente a tutti – da cui la lotta di tutti contro tutti; e poi, essendo l'onore una passione o pulsione aggressiva, autoaffermativa e competitiva ma al contempo costitutivamente relazionale – e cioè che dipende dal riconoscimento da altri –, si rivela quel «necessario contrasto tra dipendenza e dominio» nel quale «possiamo indicare una causa del moderno “problema sociale”». In effetti, da un lato non si può godere di alcun pensiero della propria superiorità, del proprio onore, se si è disprezzati dal resto della società; e non essendo governabili meccanicamente le risposte altrui alle proprie richieste, si genera uno stato d'incertezza che rivela il «dramma del riconoscimento». Dall'altro lato, la *glory*, nel senso di “valere qualcosa”, significa valere in rapporto agli altri, sentirsi migliore o peggiore degli altri, per cui il confronto diventa parte integrante della soggettività, portando a un'escalation di violenza: «tutti vogliono essere padroni, e nessuno si adatta a fare il servo» (Cfr. B. CARNEVALI, *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride», 46 (2005), pp. 515–540, qui pp. 521–527).

riconoscimento” che conduce «lungo la via negativa di un conflitto ripetuto a livelli successivi»⁵⁹.

Ciononostante, se il desiderio di riconoscimento è ciò che spinge l’individuo verso la sua autorealizzazione attraverso il raggiungimento dell’ideale di autonomia – dovendo questi affrontare un processo conflittuale nel rapporto con altri individui che cercano a loro volta di essere riconosciuti nella loro autonomia –, si affaccia per Hegel il rischio di rimanere nel puro piano teorico, vale a dire nel quadro metafisico di una visione puramente naturalistica del riconoscimento.⁶⁰ Perciò questo desiderio non può prescindere da una motivazione storico-pratica, perché i soggetti sono individui capaci di agire storicamente: nella prospettiva honnethiana, sono le concrete esperienze di negato riconoscimento (*Mißachtung*) che spingono gli individui e i gruppi sociali a innescare lotte per il riconoscimento della propria autonomia come autodeterminazione pratica.⁶¹

Tuttavia, come era stato anticipato, nella lettura che Honneth propone dell’*Anerkennung* hegeliana, egli crede di intuire che Hegel non ha compiuto il passo definitivo «in direzione di una concezione intersoggettiva dell’eticità», perché l’impostazione coscienzialistica delle sue riflessioni ha preso il totale sopravvento su ogni prospettiva riconducibile a una teoria del riconoscimento, dove lo spirito in quanto tale viene determinato dal rapporto intersoggettivo attraverso certi contenuti materiali (moralmente oggettivi e non puramente formali), da riconoscere nella particolarità – anche storica – dell’altro. In effetti, Hegel abbandonerà il suo programma originario; nella *Fenomenologia dello spirito* la lotta per il riconoscimento in quanto forza morale che – secondo l’impianto della *Realphilosophie* – muoveva lo spirito ad avanzare attraverso ogni stadio del processo di socializzazione, passerà a compiere – secondo Honneth – «la sola funzione (coscienzialistica) di contribuire al formarsi dell’autocoscienza»⁶² e la

⁵⁹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 15.

⁶⁰ Questa la posizione classica che predomina da Aristotele fino ai giusnaturalisti medioevali, secondo cui «l’uomo era stato concepito fondamentalmente come un essere comunitario, uno *zoon politikon*, che realizza la propria intima natura entro la cornice sociale di una comunità politica», nel quadro protettivo «dell’ordine normativo del comportamento virtuoso» ovvero della vita buona e giusta. Vincolando la motivazione morale dell’agire virtuoso a una ontologia comunitarista, non resta alcuno spazio per la realizzazione dell’ideale di autonomia introdotto con la modernità (cfr. *Ibidem.*, pp. 17–18). Distintamente da Hobbes e dai giusnaturalisti per i quali il passaggio dallo stato di natura a quello di diritto è artificiale in quanto puramente teorico, Hegel intende mostrare «che la realizzazione del contratto sociale e quindi la nascita delle relazioni giuridiche sono il risultato di un percorso pratico che scaturisce necessariamente dalla situazione sociale di partenza dello stato di natura; è una necessità non più teorica, ma empirica, a portare, entro quella situazione di reciproca concorrenza, alla sottoscrizione del contratto» (*Ibidem.*, p. 54). Per fare ciò, egli deve spostare la sua attenzione teorica «sulle relazioni intersoggettive che garantiscono già sempre anticipatamente un consenso normativo minimale», ovvero «che prima di qualsiasi conflitto i soggetti si siano già in qualche modo riconosciuti reciprocamente» (*Ibidem.*, p. 55). In effetti, ciò che ora Hegel deve fare è una «descrizione alternativa dello stato di natura» nel quale «il conflitto per l’acquisizione unilaterale della proprietà viene interpretato, anziché come una “lotta per l’autoaffermazione”, come una “lotta per il riconoscimento”» (*Ibidem.*, p. 56).

⁶¹ Cfr. A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo*, cit.. Le esperienze di misconoscimento vengono fatte corrispondere a ognuno dei tre livelli di riconoscimento: alla stima di sé o fiducia propria dell’amore si oppongono tutte le forme di maltrattamento fisico e del controllo del corpo di un’altra persona contro la sua volontà; al rispetto proprio del livello giuridico corrisponde il diniego di determinati diritti, siano essi civili, politici o economico-sociali; infine, alla stima sociale o solidarietà, comprendente le varie forme dell’autorealizzazione sociale, si oppone la negazione di valore sociale a singoli o gruppi, e specialmente il misconoscimento dei loro particolari modi di vita e valori. (*Ibidem.*, pp. 19–24).

⁶² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 78.

particolare logica del combattimento dei soggetti per il riconoscimento andrà quasi del tutto persa.⁶³

3.2. Eidetica ed empirica del riconoscimento: il contributo di R.R. Williams

Contrariamente a quanto sostenuto da Habermas, da Honneth e dalle interpretazioni che da loro dipendono – tra cui, almeno parzialmente, quella di Ricoeur –, una corrente crescente di studiosi tende a considerare la *Fenomenologia dello spirito* come il cuore di ciò che può essere definito il modello hegeliano del riconoscimento⁶⁴, opera che tra l'altro, a differenza degli altri lavori jenesi, è stata pubblicata. La principale ragione di questa valorizzazione della *Fenomenologia* sta nel fatto che in essa viene dispiegata in modo simultaneamente organico la doppia natura logico-epistemologica ed etico-pratica e storica del riconoscimento – l'una secondo un movimento dal basso e l'altra seguendo un movimento dall'alto –, che s'intuisce già nel titolo originario della *Fenomenologia dello spirito* come *Scienza dell'esperienza della coscienza*: ovvero ambi-valenza di un sapere (*Wissenschaft*) insieme speculativo o della coscienza (*Bewußtsein*) e pratico o dell'esperienza (*Erfahrung*), appunto.

La *Fenomenologia* come esposizione del «sapere nel suo divenire»⁶⁵ è il cammino dello spirito e del suo dispiegarsi nell'insieme delle sue manifestazioni all'interno della sfera dell'esistenza concreta e della coscienza, cioè della storia universale vista dalla prospettiva della coscienza – dal suo «puro stare a vedere». Ma questo cammino è una via dolorosa, una *Via Crucis* che prepara la *Via Resurrectionis*, che comprende diverse stazioni⁶⁶ o figure nelle quali lo spirito si conosce come non ancora vero – e che perciò vanno tolte e superate

⁶³ Proprio per questa sua valutazione complessiva del cuore del riconoscimento hegeliano come lotta, Honneth è stato spesso oggetto di critiche, come quella di Ricoeur, che lo accusa di essere troppo centrato sull'idea di conflitto (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 243–245). Al contrario, altri pensatori hanno ritenuto la prospettiva honnethiana troppo ottimista, dato che avrebbe privilegiato la funzione integratrice o riconciliatoria del conflitto e non quella radicalmente antagonista. In questa linea, cfr. S. HABER, *Hegel vu depuis la reconnaissance*, «Revue du Mauss», 23 (1/2004), pp. 70–87.

⁶⁴ In questo senso, si veda E. RENAULT, *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, «Post-filosofie», 4 (2007), pp. 29–45; R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit.; S. HOULGATE, *Why does the development of Self-consciousness in Hegel's «Phenomenology» make «Recognition» necessary?*, «Archivio di Filosofia», 77/2/3 (2009), pp. 13–20; P. REDDING, *The Relevance Of Hegel's "Absolute Spirit" To Social Normativity*, in H. IKAHEIMO – A. LAITINEN (a cura di), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 211–238; P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, «Archivio di Filosofia», 2/3 (2009), pp. 105–117; P. VINCI, *Sapere assoluto e riconoscimento: dalla comunità allo spirito agente*, «Verifiche», 1–3 (2008), pp. 11–32; G. W. BERTRAM – R. CELIKATES, *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict*, «European Journal of Philosophy», 23/4 (2015), pp. 838–861; A. LAITINEN, *Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition*, «Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies», 2/1 (2011), pp. 35–50; L. CORTELLA, *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, «Giornale di Metafisica», 1 (2005), pp. 145–156.

⁶⁵ «[D]as werdende Wissen dar», secondo l'annuncio bibliografico di Hegel della pubblicazione della *Fenomenologia* nel «Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung». L'annuncio si può vedere in G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, V. CICERO (trad.), Bompiani, Milano 2000, pp. 1090–1091.

⁶⁶ Prendendo spunto dall'espressione di Hegel per cui «è lecito parlare di questo cammino come della via del dubbio, anzi, più propriamente, come della via della disperazione» (*Ibidem.*, p. 155), Ernst Bloch ha interpretato le diverse figure della *Fenomenologia* come commemorazione (e quindi come un ri-percorrere) da parte della coscienza del singolo, dell'intero processo di formazione dello spirito universale, attraverso una salita composta da quattordici gradini verso il «monte della disperazione», corrispondenti alle altrettante tappe in cui viene rappresentata la passione di Cristo che si consuma nel monte Calvario (cfr. E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, cit., pp. 83–100).

(*aufgehoben*), «giacché la morte è inerente alla vita, e senza distruzione non vi è vita dello spirito». Solo alla fine di questo processo lo spirito ritorna a sé prendendo coscienza dell'intero itinerario percorso e delle sue tappe – «ricordo» e «Calvario», dirà Hegel nelle righe finali dell'opera – e si sa come sapere assoluto.

Le diverse interpretazioni attribuite a questa figura del sapere assoluto hanno in definitiva segnato uno spartiacque tra coloro che – come Honneth o lo stesso Ricoeur – hanno privilegiato l'esposizione del riconoscimento dei manoscritti jenesi, perché in essi non è ancora presente – almeno non in modo netto – un sapere assoluto monologico e solipsistico al quale viene sacrificato ogni elemento di apertura e alterità, da una parte, e coloro che, dalla parte opposta, hanno preferito la trattazione del riconoscimento nella *Fenomenologia*, considerando che l'elemento intersoggettivo che attraversa quest'opera dalla prima all'ultima figura, dalla certezza sensibile al sapere assoluto, non viene affatto assorbito dalla figura conclusiva.

Quest'ultima è la posizione di Robert. R. Williams, che nel suo ormai classico lavoro *Recognition*, afferma:

My thesis is that a careful reading of Hegel's concept of recognition will show that Hegel does not collapse the other into the same, mediation into self-mediation, and that the latter claims are caricatures of Hegel's position. For Hegel consciousness is not a disembodied, foundational, worldless subjectivity. Rather, consciousness is embodied, situated, and equiprimordial with other subjects and the life-world. Consequently subjectivity is in actuality intersubjectivity, and requires intersubjective mediation. This mediation is not reducible to dialectical self-mediation. Subjectivity is a holist, rather than solipsist concept. Hegel replaces Cartesian atomism with intersubjective holism. For this reason, he breaks with the language and "dramas of subjectivity", and adopts instead the terminology of spirit (*Geist*). *Geist* is not a subject in contrast to object, or a transcendental ego in contrast to the empirical, but an I that is a We and a We that is an I, a social subject.⁶⁷

In quest'opera, tra le prime a interpretare integralmente la *Fenomenologia dello spirito* in chiave del riconoscimento, Williams ipotizza che l'intera *Fenomenologia* hegeliana può essere letta come una *Darstellung* del concetto stesso del riconoscimento, mettendone a fuoco tanto la dimensione eidetica o concettuale quanto la dimensione empirica o esperienziale.⁶⁸ Con questa scelta metodologica egli mette in guardia il lettore di fronte a una distinzione tra queste dimensioni del riconoscimento considerate in modo assoluto, scongiurando così posizioni puramente storico-empiristiche oppure dogmatico-idealistiche. In effetti, per poter cogliere la struttura essenziale del fenomeno deve essere operata una *epochè* fenomenologica che mette tra parentesi le componenti empiriche di esso.

Da una parte, dunque, un'eidetica del riconoscimento, dedotta dall'esposizione che Hegel fa dello sviluppo dialettico del «concetto del puro riconoscimento» in quanto tale o «per noi» nella prima parte del capitolo IV sull'Autocoscienza, "mettendo tra parentesi" le sue

⁶⁷ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., pp. 142–143.

⁶⁸ Sullo schema di una eidetica e di una empirica del riconoscimento, Williams dichiara d'ispirarsi alla proposta giovanile di Ricoeur di elaborare una grande "Filosofia della Volontà" in tre volumi, corrispondenti ciascuno a una eidetica, una empirica e una poetica della volontà, progetto che, tuttavia, è stato portato soltanto parzialmente a compimento (cfr. P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, D. IANNOTTA (trad.), Jaca Book, Milano 1998, pp. 33–37).

implicazioni pratiche. Scopo di questa eidetica è quello di mostrare (*stellen*) «per noi» la struttura intersoggettiva reciproca e simmetrica del riconoscimento⁶⁹, spesso trascurata in favore di una lettura centrata quasi esclusivamente sul rapporto di riconoscimento «unilaterale e disuguale» tra servo e padrone; in ogni modo Williams mantiene e considera la dimensione conflittuale dell'intersoggettività come costitutiva di un'eidetica del riconoscimento. Infatti, risultato di questa indagine è quello di mettere a fuoco che, data la sua natura intersoggettiva, il riconoscimento è costituito da una doppia istanza eidetica: da un lato il conflitto (la lotta servo-padrone), dall'altro l'amore, essendo l'uno inseparabile dall'altra:

Hegel identifies two stages of recognition. The first stage is a fruitless replication of the pattern of desire: self-coincidence by elimination of other. This is a one-sided, exclusive self-assertion (*Fürsichsein*) that seeks to suppress or directly appropriate the other and consequently issues in conflict. The eidetics suggests that conflict *of some sort* is an essential structural feature of recognition. But while conflict is necessary, its specific forms e.g., the life and death struggle, or Mastery and Servitude are contingent and variable. In the second stage, the reversal noted above becomes explicit. Instead of eliminating the other, each turns out to be what it is through mediation by the other. Thus the absolute independence of the extremes has turned out to be illusory, and the rejected alternative of interdependence turns out to be the truth. The alienation or loss of self but not the internal self-relation is overcome, not by eliminating other, but through joint action with other. Each must allow the other to be and go free. Such mutual releasement is an eidetic feature, but it can assume different forms, e.g., love (and marriage), forgiveness, and reconciliation.⁷⁰

Dall'altra parte, invece, un'empirica del riconoscimento che, tolte le parentesi, permette di descrivere le strutture eidetiche del riconoscimento nel suo concreto attuarsi, prendendo sì in questo caso le mosse dalla lotta per la vita e la morte tra le autocoscienze e dall'istaurarsi del rapporto asimmetrico di signoria/servitù, senza che ciò possa essere considerato – come invece fa Kojève – come il culmine del riconoscimento. Williams perciò va oltre, fino ad arrivare all'ultima figura dello spirito, attraversando il momento dello spirito certo di sé, prima con la realtà immediata dello spirito estraniato da sé nel fenomeno del linguaggio (anche se solo formale, pura *essenzialità*, parola vuota), poi con la riconciliazione tra coscienza

⁶⁹ Riportiamo i passaggi essenziali di questa esposizione hegeliana, che muove dall'asserzione secondo cui «[l]'autocoscienza è *in sé e per sé* solo quando è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè in quanto è qualcosa di riconosciuto» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 275). Ma questo riconoscimento deve divenire: avendo di fronte a sé un'altra autocoscienza, essa è «fuori-di-sé» e perciò in un primo momento, il suo sarà un movimento unilaterale, attività di solo *una* delle due autocoscienze, perché – come spiega Kojève – «*si vuol essere riconosciuti senza a propria volta riconoscere*» (A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 66). Non c'è ancora un movimento duplice. Succede però che «ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa perché l'altra fa lo stesso. Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 277). Hegel ci riporta la visione dell'autocoscienza scomposta in due estremi, essendo essa stessa termine medio, «concetto puro del riconoscimento, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità» (*Ibidem.*, p. 279). Nel movimento duplice delle autocoscienze, cioè tramite questa mediazione che è la stessa autocoscienza come presenza del «*concetto dello Spirito*» per noi (*Ibidem.*, p. 273), «i due estremi si riconoscono come *reciprocamente riconoscentesi*». (*Ibidem.*, p. 277). Oltre che una descrizione della simmetria e della reciprocità della relazione di riconoscimento tra le autocoscienze, vi è qui, senz'altro, una netta affermazione ontologica della natura essenzialmente relazionale dello Spirito.

⁷⁰ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 159

giudicante e coscienza agente nella sfera della moralità (la parola della riconciliazione riempie di contenuto il linguaggio dando *esistenza* allo spirito), passando per la religione, con la riconciliazione tra umano e divino, tra finito e infinito – dove lo spirito si sa come spirito anche se ancora nella forma della rappresentazione e non del concetto – fino ad arrivare al sapere assoluto. Sono infatti i capitoli sullo spirito certo di sé e sulla religione – letti a posteriori dalla prospettiva del sapere assoluto – che permettono di affermare, contro certe letture troppo centrate sulla dimensione conflittuale del riconoscimento, che un’eidetica del riconoscimento fedele alla proposta hegeliana non deve limitarsi esclusivamente a un’analisi delle strutture riconoscitive conflittuali, ma deve anche considerare anzitutto la dimensione dell’amore in quanto momento iniziale del riconoscimento (secondo ciò che aveva in mente Hegel nella *Filosofia dello spirito jenesse 1805-6*), che trova compimento con la riconciliazione tra le autocoscienze.⁷¹ Ciò, tra l’altro, non viola il principio eidetico secondo cui il conflitto è un momento necessario del riconoscimento⁷², e lo stesso Williams ribadisce poco dopo: «However, the analysis of the *Phenomenology* shows that mastery is self-subverting and ends

⁷¹ La tesi che, in ultima istanza, sostiene l’equivalenza tra intersoggettività e conflitto trova in Sartre il suo maggior rappresentate, e può essere espressa con il suo celebre «l’enfer, c’est les autres». Si veda in particolare J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 117–153. Per una interpretazione della *Fenomenologia dello spirito* in questa direzione, si vedano G. W. BERTRAM – R. CELIKATES, *Towards a Conflict Theory of Recognition*, cit. e E. RENAULT, *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, cit. Quest’ultimo, limitandosi all’esposizione che Hegel fa nel capitolo IV-A della *Fenomenologia*, ne ricava un “modello hegeliano” articolato in tre momenti: riconoscimento, lotta e dominio. Per dirla brevemente, nel primo punto, cioè il «puro concetto del riconoscimento», Hegel stabilisce – secondo Renault – le condizioni che devono essere soddisfatte affinché un’autocoscienza si possa ritenere veramente tale, ossia intersoggettivamente in totale simmetria e in totale reciprocità; nel secondo punto Hegel imposta il modo in cui avviene il processo di riconoscimento, cioè attraverso «una “lotta mortale” tra autocoscienze ancora eguali» nella quale l’autocoscienza deve compiere una doppia negazione: «negazione della vita dell’altro che mi riduce a cosa vivente (un semplice oggetto di desiderio) e, mettendo in gioco la mia propria vita nella lotta, la negazione della mia propria particolarità di cosa vivente»; infine, nel terzo punto, l’esito della lotta come un “riconoscimento unilaterale e disuguale” dove s’istaura un rapporto di dominio di un’autocoscienza sull’altra, che si traduce nella disciplina propria della servitù o lavoro – in quanto processo di formazione (*Bildung*) – come medio per ottenere la libertà. La conseguenza di questo modello, a dire di Renault, è che «[n]on si può prendere coscienza dell’autentica natura della libertà che formando se stessi alla libertà; ora, i semplici effetti del diniego del riconoscimento e della lotta di riconoscimento non bastano a produrre questa formazione. [...] La trasformazione della “certezza” della libertà in “verità”, dipende da questo processo, a sua volta inserito in un processo più ampio che comprende la “formazione” di una *eticità* razionale nella storia stessa, e non soltanto dai rapporti formali definiti dal “puro concetto di riconoscimento”» (*Ibidem.*, pp. 44–45). Dunque, solo formalmente (secondo un’eidetica) si può parlare di riconoscimento reciproco e simmetrico; per quanto riguarda invece un’empirica del riconoscimento, nei fatti esso produce sempre relazioni di dominio nelle quali la parte dominata – attraverso la servitù o il lavoro – mediante la formazione può conquistare la sua autonomia ed essere autocoscienza riconosciuta. È chiaro che, secondo questa visione del riconoscimento hegeliano, senza conflitto (e capacità di conflitto) e senza il suo risultare in un riconoscimento ineguale, non si può raggiungere l’autonomia ovvero la verità dell’autocoscienza: così il conflitto prevale sulla riconciliazione (che rimane solo astratta) posto che, qualora ci fosse riconciliazione empirica, non ci sarebbe più la possibilità di essere riconosciuti e il movimento dello spirito enterebbe in una definitiva quiete. Sulle aporie che emergono da una identificazione tra riconoscimento e conflitto ritorneremo nella seconda e terza parte di questo lavoro.

⁷² Anzi, a livello empirico, il conflitto consiste nella negazione della soggettività autocosciente puramente naturale e perciò non ancora libera. Riportando il *Zusätze* del § 431 della Parte Terza della *Grande Enciclopedia* hegeliana (la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften mit Zusätze*), secondo cui «solo mediante la lotta si può conquistare la libertà; non basta asserire di essere libero; solo in quanto l’uomo pone se stesso, come altri, in pericolo di morte, egli prova sotto questo profilo la capacità di essere libero», Luigi Ruggiu commenta: «Dunque la tensione e il conflitto non è un elemento accidentale della relazione, ma la stessa condizione del distacco dalla forma della naturalità. [...] Solo questo sradicamento iniziale costituisce l’effettivo inizio del cammino del riconoscimento» (L. RUGGIU, *Riconoscimento e conflitti*, cit., p. 124).

in failure. In contrast, love is fundamentally different. Love renounces domination and mastery because it finds intrinsic worth in its object»⁷³.

L'esperienza più elevata di riconoscimento è, dunque, questa rinuncia alla dominazione – l'atto del perdono – che nella *Fenomenologia* ha luogo con la riconciliazione (*Versöhnung*) tra coscienza giudicante (l'anima bella, che per mantenere la sua purezza – il «puro dovere» universale – si astiene dall'azione in generale) e coscienza agente (l'uomo d'azione che segue non il puro dovere bensì i suoi fini egoistici facendo compromessi impuri, e che è ipocrita a causa della disparità esistente tra le sue azioni, che sono particolari, e il suo dovere, che è universale) con la quale «lo Spirito assoluto accede all'esistenza» e si sa finalmente come l'essenza universale: «questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*»⁷⁴ dirà Hegel facendo comparire per la prima volta la figura dello spirito assoluto, che viene così saldamente strutturata secondo una eidetica riconoscitiva compiuta. Il perdono, afferma in effetti Williams, «è una forma di riconoscimento resa necessaria, e implicata nel precedente riconoscimento ineguale. Senza perdono, l'intersoggettività sarebbe solo conflitto e fallimento [...] Il perdono implica una rottura del ciclo del dominio e del conflitto, della soffocante oppressione del passato sul presente. Il perdono è la forma suprema che il riconoscimento intersoggettivo assume nella *Fenomenologia*. Hegel identifica la parola di perdono e riconciliazione come un riconoscimento reciproco che è spirito assoluto»⁷⁵.

Per quanto riguarda sia l'eidetica sia l'empirica del concetto di riconoscimento – evidenza Williams –, il suo carattere bilaterale e reciproco si conserva anche con l'ingresso

⁷³ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 181. Resta tuttavia da chiarire se in realtà Hegel non abbia in mente qualcosa di diverso da un'opposizione tra amore/riconciliazione e conflitto. In effetti, ciò che s'intende per conflitto può essere limitato all'opposizione dialettica tra autocoscienze, secondo la struttura del tropo scettico dell'antinomia/equipollenza per cui a una determinazione positiva si può sempre opporre una determinazione contraria, dato che ogni determinazione considerata da sola è contraddittoria (diventa cioè sempre il suo opposto); perciò, l'esigenza della filosofia (come *epistème*) è mostrare l'identità del diverso (l'identità dell'identità e della non identità) ovvero l'elemento comune a tutta la *physis*: in questo senso la filosofia è riconciliazione del conflitto. Tuttavia, dal punto di vista fenomenologico – cioè dal punto di vista dell'"esperienza della coscienza" –, bisogna anche notare che la rinuncia che ogni autocoscienza fa di sé, nella reciproca autodimissione che richiede il fenomeno morale del perdono tra coscienza giudicante e coscienza agente, implica una dimensione conflittuale empirica, un dolore reale consistente nella perdita del proprio io per amore, come libera consegna di sé. Questa presenza del negativo ovvero del dolore in seno all'amore ci sembra l'intuizione speculativa e insieme fenomenologica più determinante di Hegel – alla quale, come si vedrà, non è stato del tutto fedele – nella *Fenomenologia dello spirito* e che affonda le sue radici nel saggio giovanile *Glauben und Wissen* (1802). Esso implica senz'altro una novità rispetto all'antica scempi: la sua intuizione è quella di dare esistenza filosofica all'evento storico di Gesù Cristo – l'uomo-Dio – culminante nell'atto della Croce con il togliimento della sua esistenza storica (il *Gott selbst ist tot*), evento che nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* verrà concepito come «il punto centrale in torno al quale ruota il tutto». Scrive Hegel al riguardo che, «a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dunque dare alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta, o il Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio. È solo da questa durezza [...] che la suprema totalità in tutta la sua serietà e dal suo più riposto fondamento, abbracciando tutto contemporaneamente, e nella più serena libertà della sua figura, può e deve risuscitare» (G. W. F. HEGEL, *Fede e sapere*, R. BODEI (trad.), in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1981, pp. 252–253). Per un approfondimento su questa possente intuizione hegeliana, si veda P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007, capitolo IV.

⁷⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 891.

⁷⁵ R. R. WILLIAMS, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello Spirito*, in L. RUGGIU – I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 583–584.

nella sfera dello spirito assoluto, che coincide con il rapporto etico tra le singole autocoscienze storicamente situate:

Recognition is the existential-phenomenological genesis of *Geist*; conversely, *Geist* is the result, the accomplishment, of reciprocal recognition. My thesis is that recognition is 'aufgehoben' and therefore preserved in the concept of *Geist*. Consequently, *Geist* is essentially a holistic social-intersubjective conception. [...] The *Phenomenology* opens up new areas of inquiry and possibilities of philosophical reconstruction that Hegel himself may have left undeveloped in his subsequent writings. What happens to philosophical inquiry when it is acknowledged that reason is intersubjective and embedded in a social-inter-subjective context? Truth is inextricably related to the interhuman sphere; it does not exist apart from interhuman recognition. It is socially shaped and conditioned. [...] However, judgment tends to be viewed in the context of individualism. But truth, in contrast to private certainty, requires and involves intersubjective mediation. For only in this way is certainty elevated to public truth.⁷⁶

Ecco che viene affermato lo sposalizio tra intersoggettività e verità quale condizione di possibilità della filosofia (nel senso di “vera” *epistème*). Interessante notare qui il riferimento – e l’invito a svilupparle – che Williams fa alle *undeveloped philosophical inquiries* delle intuizioni hegeliane sulla natura intersoggettiva della ragion filosofica nella *Fenomenologia*, cioè del *logos* come *dia-logos*, o meglio, del fatto che la verità (*Truth*) esista solo all’interno del riconoscimento interpersonale (*interhuman recognition*). Questo nesso era già emerso nella filosofia greca: si pensi a Platone, che in un celebre passo della *Lettera VII* aveva indissolubilmente legato “comunanza di vita”, “sfregamento dialettico” (insieme alla persuasione) e “verità” (come l’improvviso sprizzare di una scintilla)⁷⁷, vincolo questo che successivamente, con Aristotele, viene espresso attraverso il termine *sumphilosophein*.⁷⁸ Tuttavia, più che la filosofia greca, è stata senza dubbio l’influenza del cristianesimo a delineare la specificità di questo nesso nel pensiero di Hegel. Infatti, i richiami alla comunità dei discepoli di Cristo come luogo in cui il suo spirito rimane dopo la sua morte (appunto, nella coscienza comunitaria o ecclesiale) sono abbondanti e si trovano nei momenti decisivi della *Fenomenologia*, cioè alla fine di una tappa di pensiero e nel momento in cui comincia il dischiudersi della figura successiva. Ne è esempio, oltre all’esplicito richiamo nella conclusione del capitolo sulla religione, l’espressione collocata alla fine del capitolo sullo spirito certo di sé – sulla quale ci soffermeremo in seguito –, «il Dio apparente in mezzo a questi Io» (*der ercheinende Gott*, con chiaro riferimento alle apparizioni post-pasquali di Cristo risorto), che può essere meglio interpretata alla luce di quanto espresso dallo stesso Hegel nelle sue *Lezioni di filosofia della religione*:

⁷⁶ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 191.

⁷⁷ Cfr. PLATONE, *Lettera VII*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 341c5-d2. Per un approfondimento di questo legame tra vita in comune e verità in Platone, si veda F. TRABATTONI, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005 e l’illustrativo saggio di E. PILI, *La Lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, «Sophia», III/2 (2011), pp. 257–278.

⁷⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, C. MAZZARELLI (trad.), Bompiani, Milano 2000, IX 12, 1117a1-7. Sull’influenza di Platone in questa nozione aristotelica, si veda E. BERTI, *Sumphilosophein. La vita nell’Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Questo è lo Spirito di Dio, Spirito presente, reale, che abita nella sua comunità. Cristo disse: “Dove due o tre persone si raccolgono nel mio nome io sono con loro”. “Io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo” (Mt 18,20; 28,20). Cristo è morto; ma ha detto: “presso di voi, con voi” è lo Spirito Santo. Questo è il significato assoluto dello Spirito.⁷⁹

Viene così tematizzato da Hegel lo specifico del cristianesimo «quale *religione dello Spirito che si dischiude nell'intersoggettività ecclesiale*»⁸⁰, Spirito che “guida alla verità tutta intera”. Più che l'elemento semplicemente religioso qui presente – le diverse coscienze credenti che configurano la coscienza ecclesiale nella condivisione di una medesima fede – è rilevante, al fine della nostra ricerca, mettere in luce che l'intuizione hegeliana – insieme speculativa e storica – che sta dietro a questo sodalizio tra intersoggettività e verità, è quella della reciprocità dell'amore come principio ontologico ed epistemologico del reale e del razionale. Questo principio, come si vedrà in seguito con le analisi di Williams, trova effettualità nelle dottrine cristiane dell'Incarnazione e della Trinità. Piero Coda, in una sua indagine su questo argomento, conclude: «In realtà, Hegel ha invece di mira l'ideale della *reciprocità dell'amore* come archetipo dell'esperienza dello Spirito [...]. La reciprocità dell'amore, in altri termini, presuppone e manifesta il *Deus Trinitas*»⁸¹. E ancora, a proposito di Cristo, della sua morte e del suo comandamento (libero e perciò autonomo) dell'amore reciproco:

La forma, in quanto darsi del *Wesen* nella figura singolare del Cristo, accade e risplende – irrompe cioè nel *Da-Sein* producendone con ciò stesso l'*Erscheinung* – solo là ove le libertà reciprocamente si riconoscono in quell'amore che conosce e intenzionalmente vive la misura critica del morire a sé per l'altro. Ivi è il luogo della percezione compiuta della forma. Ivi è il luogo ove può e deve nascere il vero sapere che è il sapere del vero: quello che concepisce l'essenza non come sostanza ma come soggetto.⁸²

Ora però, facendo un passo indietro, ci troviamo dinnanzi a una questione decisiva: in che modo questo spozalizio tra verità e intersoggettività introduce il riconoscimento – con la sua eidetica e la sua empirica – nel cuore del sapere assoluto, culmine della *Fenomenologia*? Se la riconciliazione tra le autocoscienze come reciproca rinuncia a sé per l'altro permette l'apparire del *Geist* che irrompe come un terzo in mezzo agli estremi, tuttavia l'interpretazione data alla natura reciproca e simmetrica (o il venire a meno di entrambe) del fenomeno del perdono in Hegel non è affatto pacifica.

Come accennato prima, stando all'esposizione del *Gewissen* nel capitolo sullo spirito certo di sé nella *Fenomenologia*, la riconciliazione avviene tra coscienza agente e coscienza giudicante: quest'ultima, nel giudicare chi agisce, si pone al di sopra degli atti disprezzati e pretende che i suoi discorsi – i suoi giudizi – vengano considerati una *realtà* eccellente. Ma così facendo, nel suo discorsivo giudicare le azioni altrui, agisce anch'essa mostrando la stessa viltà e ipocrisia che prima attribuiva all'agente, e viene così riconosciuta da quest'ultimo come identica a lui: «Intuendo tale uguaglianza ed *enunciandola*, l'agente si *confessa* alla coscienza giudicante, e a sua volta attende che questa, una volta postasi di fatto uguale a lui, risponda col

⁷⁹ Cfr. la tr. it. di E. Oberti e G. Borruso, 3 voll., Laterza, Bari 1983, III, p. 162.

⁸⁰ P. CODA, *La percezione della forma*, cit., p. 75.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 73.

⁸² *Ibidem.*, p. 75.

suo *discorso* enunciandovi la sua uguaglianza con lui: egli attende che abbia luogo il riconoscimento effettivo»⁸³. L'agente, dunque, accetta le critiche e confessa il male fatto, tentando così di avviare un processo di riconoscimento reciproco, d'essere cioè, insieme all'altra coscienza, un Noi. In effetti – continua Hegel – «[n]ella sua confessione, l'agente enuncia dal suo lato la *loro uguaglianza*, e lo fa perché il linguaggio è l'*esistenza* dello spirito come Sé immediato. Egli si aspetta dunque che l'altro dia il suo contributo a questa esistenza»⁸⁴. Tuttavia – ed ecco il punto che a nostro avviso segnerà il fallimento della coerenza dell'eidetica del riconoscimento – la coscienza giudicante non asseconda la richiesta dell'altro di rispondere con una confessione analoga: «al contrario! Essa respinge da sé questa comunanza ed è il cuore duro che è per sé e rifiuta la continuità con la coscienza agente»⁸⁵. Rimane dunque nel suo *mutismo*, nella sua durezza, senza abbassarsi dinanzi a nessuno. Così, in quanto anima bella (spirito certo di sé), non ha la forza di esteriorizzare il suo sapere sé – perché non riconosce l'altro come sé – e perciò non può pervenire all'uguaglianza con la coscienza ripudiata, e tantomeno giungere all'unità con se stessa. «E allora, nella contraddizione tra il suo Sé puro e la necessità di esteriorizzarlo fino all'essere per trasformarlo in realtà [...], l'anima bella, in quanto coscienza di questa contraddizione nella sua immediatezza irrisolta, è sconvolta fino alla follia e si strugge in una consunzione nostalgica»⁸⁶. Questa consunzione di sé, in fondo, si rivela – di fatto – rinuncia a sé: il cuore duro «si spezza» e si eleva «fino all'universalità», e «[l]e ferite dello Spirito guariscono senza lasciare cicatrici»⁸⁷. L'anima bella si consuma e così la durezza del suo cuore si dilegua, e la sua interiorità passa nell'esistenza come coscienza universale nella quale la coscienza agente – che nella rinuncia a sé si era autorimossa – può riconoscersi e ritornare a sé. Adesso sì, la coscienza universale può rinunciare a sé – al suo giudizio essente-per-sé e determinante – e concedere il perdono alla coscienza agente. L'equivalenza viene in tale modo ristabilita attraverso il riconoscimento reciproco: «La parola della riconciliazione è lo Spirito *esistente* [...]. E questo riconoscimento reciproco è lo *Spirito assoluto*»⁸⁸. L'indicazione fondamentale che dà Hegel è questa:

Il *Si* della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l'*esistenza* dell'*Io* esteso fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certezza di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il *Si* è Dio manifestantesi (*erscheinende Gott*) in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro.⁸⁹

Se, come anticipato, l'interpretazione di questo passaggio hegeliano non è pacifica, Williams – stando all'eidetica del riconoscimento descritta prima – si inclina a favore di una lettura intersoggettiva a tutti gli effetti del perdono, pur non facendolo a partire dalla descrizione che Hegel ne offre, bensì ricorrendo alla fenomenologia del perdono offerta da Hannah Arendt in *Vita activa*: «Arendt observes that forgiveness/releasement is possible only

⁸³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 885.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 887.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 889.

⁸⁸ *Ibidem.*, pp. 889–891.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 893.

under the conditions of intersubjective plurality. This is important in light of the claim that Hegel's discussion of forgiveness and reconciliation is not intersubjective, but monosubjectival»⁹⁰. Ci sembra di poter dire che l'autore tradisca qui il doppio livello di analisi che si era proposto di seguire inizialmente, privilegiando quello eidetico su quello empirico, che in definitiva fungerà da precomprensione; testimone di questa sua forzatura è il ricorso a un'argomentazione esterna (quella di Arendt, che appare come una sorta di *deus ex machina*) a sostegno della propria tesi. Un'attenta lettura di questo passaggio finale del capitolo sullo spirito, così come della sua ripresa a partire dal capitolo sul sapere assoluto, ci dice che la faccenda è più complessa: se formalmente il fenomeno della riconciliazione è descritto come reciproco e simmetrico – e perciò è intersoggettivo –, da un punto di vista empirico – e cioè dall'autocoscienza che di questa esperienza riconciliatrice ha ciascuna delle coscienze implicate – non ci sembra poter dire altrettanto. Solo una delle coscienze si confessa, esteriorizza il suo limite e, sebbene diversa dall'altra nella propria singolarità, la riconosce come un suo simile; l'altra invece si rifiuta di considerare la coscienza che ha di fronte come un suo simile, «non comunica» e si chiude in sé, nella sua durezza, nel limite del suo dolore fino alla consunzione della propria vita, senza mai esprimere la parola di riconoscimento: «*Ich bins*», «“Io lo sono”».⁹¹

⁹⁰ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 209. Dice infatti Hannah Arendt sul perdono (e sulla promessa): «Entrambe le facoltà, quindi, dipendono dalla pluralità, dalla presenza e dall'agire degli altri, dato che nessuno può perdonare se stesso e sentirsi legato da una promessa fatta solo a se stesso; perdonare o promettere nella solitudine o nell'isolamento è atto privo di realtà, nient'altro che una parte recitata davanti a se stessi» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005, p. 175).

⁹¹ L'insieme di questo processo di riconciliazione e le problematiche sottolineate dagli studiosi sull'esito monologico o meno di esso ci sembra che possa essere meglio compreso a partire dalla sentenza hegeliana citata prima: «Le ferite dello Spirito guariscono senza lasciare cicatrici». Guardando indietro al cammino fenomenologico già fatto, l'indicazione è possente: le ferite provocate dalla negazione dell'altro, dalla lotta, dal dominio, dalla «libertà solo indifferente» che si concedevano le autocoscienze (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 283), cadono tutte nella dimenticanza, nell'oblio insito nell'intenzionalità dell'atto di perdonare. Tuttavia, il modo in cui Hegel descrive il perdono sembra considerare soltanto ciò che possiamo chiamare un "oblio passivo" piuttosto che un "perdono attivo e difficile", cioè intenzionale. Infatti, considerare la "consunzione di sé" (con cui viene descritto l'agire della coscienza giudicante) come l'equivalente di una volontaria "rinuncia a/di sé" (della coscienza agente) può funzionare solo a livello del «per noi» dell'osservatore esterno oppure al livello teleologico del perfetto ritorno dello spirito a sé attraverso l'eliminazione finale della negazione/opposizione. Appare evidente che in questo passaggio hegeliano così determinante manca la presentazione del punto di vista complementare interno della coscienza giudicante. In altri termini, sia la consunzione di sé che la rinuncia totale di sé producono esteriormente lo stesso risultato: il togliimento di sé. Eppure, da un punto di vista interno, l'esito del processo non coincide: non possiamo dire che Hegel descriva un perdono reciproco, e perciò nemmeno una riconciliazione. Da un lato, la coscienza agente, riconoscendosi ipocrita e operante il male, si confessa e chiede perdono, e così liberamente si toglie concedendosi all'altra. Dall'altro, la coscienza giudicante «trattiene in sé stesso il proprio essere-per-sé che non si comunica» (*Ibidem.*, p. 887) e si rifiuta in modo netto e definitivo di concedere il perdono richiesto dall'altra, perché ciò vorrebbe dire riconoscere l'altro come sé; si chiude così nella propria solitudine nella quale si autoconsuma e (si) toglie così la propria esistenza, senza mai concedersi all'altra. In ogni caso, tolto l'essere per sé di entrambe (senza badare al *come*), l'opposizione è riconciliata e lo spirito può manifestarsi, e irrompere in mezzo ad esse. In effetti, da quanto esposto risulta che la riconciliazione sia una condizione necessaria perché lo spirito possa venire all'esistenza; ma questa condizione non viene esposta in modo coerente dal punto di vista fenomenologico: perciò, c'è da ipotizzare – e forse anche da concludere – che Hegel muova da una precomprensione speculativa dall'alto, per cui non tiene conto che la rinuncia a sé secondo il modello dell'amore cristico – da lui stesso presentato prima come modello del rapporto tra le autocoscienze – può accadere solo se è libera, di quell'assoluta libertà che vale come il tutto. E l'astuzia della ragione, «il potere magico che converte il negativo nell'essere», il dinamismo teleologico dello spirito assoluto da sempre riconciliato con sé, nulla ha a che vedere con la libertà dell'amore. E non è tutto: c'è ancora un ultimo indizio che, a nostro avviso, conferma la nostra ipotesi di un procedere hegeliano a partire da una precomprensione speculativa che impone la riconciliazione dall'alto: nel capitolo sul sapere assoluto,

Perciò, anche se Williams si affanna a sostenere che «[t]he I which is expanded to duality in the above text signifies, not the domination of the other by incorporation within my experience and ego, but rather the spirit of community expressing itself as the power of forgiveness»⁹², l'indicazione hegeliana dell'*Io* esteso fino alla dualità rimane del tutto ambigua, scivolando – o quanto meno rischiando di farlo – nella rappresentazione metafisica di un soggetto assoluto che si riconosce come tale solo nell'automediazione di due coscienze contrapposte, venendo così riassorbita l'intersoggettività nella struttura monadica e monologica dello spirito.⁹³

Williams in effetti non considera definitivamente chiusa questa difficoltà e ne prende ancora atto, non già però dalla prospettiva della riconciliazione orizzontale tra autocoscienze,

ripercorrendo il cammino fatto dallo spirito, quando Hegel si sofferma sul *Gewissen*, parla di una “rinuncia” da parte della coscienza giudicante (ora divenuta coscienza universale) come un morire «al suo Sé senza vita (*seinem unlebendigen Selbst*)» (*Ibidem.*, p. 1047), il che equivale a un essere-tolto-da (qualcuno) piuttosto che a un consegnarsi-a (qualcuno), all'altro. In definitiva, la riconciliazione in Hegel appare come non reciproca e perciò unilaterale: la coscienza universale (è sintomatico il fatto che Hegel non impieghi più il termine “coscienza giudicante” – perché ormai tolta, un «Sé senza vita» – mentre continui a usare quello di “agente” – perché avendo liberamente consegnato il suo Sé lo ha conservato: ecco il vero compimento del Venerdì Santo speculativo!) non è altro che la coscienza agente passata nel suo opposto, vale a dire nel vuoto lasciato dalla coscienza giudicante. Ci sembra che queste “undeveloped philosophical inquiries” delle intuizioni hegeliane sul riconoscimento e sulla riconciliazione che R. R. Williams ci invitava a approfondire possano essere una risposta e un complemento a proposte come quelle dello stesso Williams o, in Italia, di Paolo Vinci, che tentano di mostrare che l'alterità e l'apertura sono possibili all'interno del soggetto assoluto hegeliano (Cfr. P. VINCI, *Sapere assoluto e riconoscimento: dalla comunità allo spirito agente*, cit.; P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, cit.).

⁹² R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 209.

⁹³ Seguendo questa interpretazione, L. Cortella ha notato come in Hegel, «il processo di riconoscimento non è un processo solo intersoggettivo. Anzi, a rigore risulta improprio parlare di una costituzione intersoggettiva dell'autocoscienza, perché il vero fondamento su cui essa si costituisce è quello che Hegel chiama “il termine medio”, ovvero il processo oggettivo del riconoscere», per poi concludere che «[l]a condizione ultima dei soggetti è dunque, alla fine, daccapo un soggetto, anzi *il soggetto*, l'unico vero soggetto, perché l'unico in grado di dipendere solo da se stesso e capace di autocostruzione. [...] All'interno del sistema hegeliano ciò che vale per i soggetti finiti (la necessità di essere riconosciuti da un altro soggetto) sembra non valere per il soggetto assoluto» (L. CORTELLA, *Il soggetto del riconoscimento*, cit., pp. 386–388). In effetti, egli indica qui il limite di Hegel nell'aver ricondotto le condizioni trascendentali del riconoscimento – ovvero dell'intersoggettività reale – nuovamente all'interno di una logica autoriflessiva dentro le coordinate coscienzialistiche della modernità. Su un versante che in un certo senso potremmo dire opposto, troviamo la posizione di Paolo Vinci, che considera l'eidetica del riconoscimento (intersoggettiva, simmetrica e reciproca) dal punto di vista del Sapere assoluto. Al centro di questo capitolo finale della *Fenomenologia* si colloca un'autocoscienza che è dichiaratamente unità di essenza ed esistenza, di pensiero ed essere, e il riconoscimento/riconciliazione tra coscienza giudicante e agente viene considerato l'ultima figura del cammino fenomenologico, ovvero il superamento (*Aufhebung*) di «quella “straordinaria scissione” fra il pensare e l'agire, che il mondo moderno non fa che “approfondire in se stesso”». Il *Gewissen* viene ora presentato in modo radicalmente diverso dal capitolo sullo “spirito certo si sé”, affermando che il punto più alto è già stato raggiunto nella figura della coscienza che è l'anima bella, già riconciliata (riconosciuta) e quindi capace di esteriorizzarsi e realizzarsi. «Nel perdono e nella confessione ciascuna autocoscienza, accettando l'altro, rinuncia ad essere parte che si fa tutto o tutto che, contrapponendosi all'alterità, si fa parte e, in questo modo, nel “negare sé” realizza il proprio compimento». Riconoscimento, dunque, come negazione o sacrificio dell'autosufficienza del soggetto, e perciò riconoscimento reciproco – orizzontale, tra autocoscienze – come momento dell'apparire dello spirito, che infine, come sapere assoluto, è sapersi nell'altro da sé – e quindi riconoscimento verticale tra spirito e storia del mondo. La struttura del sapere, del conoscere, viene così a coincidere con quella del riconoscere. È questo il frutto decisivo dell'itinerario che ci propone Vinci: «Hegel dunque nell'intreccio di sapere assoluto e riconoscimento gioca una doppia partita decisiva: dare una fondazione reciproca e simultanea all'etica e alla filosofia prima, alla filosofia pratica e a quella teoretica [...] Quindi il problema è come ricomporre l'infranto, come dar vita a un intero etico e comunitario partendo ‘dal basso’, da quel agire individuale, che ha nel moderno la sua radicale manifestazione. Si tratta di individui non atomistici, ma necessariamente sociali, tali da poter diventare se stessi solo nel riconoscimento» (P. VINCI, *Sapere assoluto come riconoscimento*, cit., pp. 116–117).

ma da quella verticale che si apre con l'ingresso al momento del sapere assoluto. Di questa figura sono state date, a suo avviso, due interpretazioni contrapposte: l'una che segue un modello idealistico, l'altra un modello sociale. La prima consiste in una visione che riduce tutte le figure precedenti a meramente strumentali all'irrompere della figura finale, il sapere assoluto, nel quale «the absolute ego become fully transparent to itself, or I = I»⁹⁴. La seconda, invece, consiste in un'interpretazione del sapere assoluto in chiave intersoggettiva e non solipsistica, secondo quanto affermato inizialmente da Hegel nel processo di costituzione dell'autocoscienza, figura con la quale «per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*». Si tratta di un processo di interazione intersoggettivo, cioè di «un'*autocoscienza per un'autocoscienza*», relazione nella quale

la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse coscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*.⁹⁵

Il filosofo americano, paladino del secondo modello, dirà:

To interpret *Geist* as a solitary subject is to overlook Hegel's major contribution that *Geist* is an I that is a We, and a We that is an I. So understood, *Geist* cannot be collapsed into immediate self-transparency of the I = I, but rather has a triadic social structure with threefold mediation. That is why Hegel appreciates the structure, if not the symbolism, of the classical Christian doctrine of trinity: it articulates and resolves the fundamental speculative-social problem, namely the equivalence between being-for-other and being-for-self. The social, as a relation of internal and external relations, necessarily has a triadic structure. I believe this is the authentically Hegelian interpretation of idealism's I = I, that explodes the latter's abstract undifferentiated identity and solipsism, and transforms it into an identity that requires difference.⁹⁶

AmMESSO che Hegel, come dice Williams, muovendo dalla dottrina della Trinità, riesca a conservare la struttura intersoggettiva dell'autocoscienza e della sua libertà all'interno del sapere assoluto, essa tuttavia esprime soltanto l'aspetto interno di questa struttura dell'assoluto, in quanto nel suo essere per sé essendo per un altro lo spirito è in sé altro, cioè unità e molteplicità.⁹⁷ Ma il soggetto hegeliano smetterebbe di essere tale *ab-solutus* qualora ci fosse un altro soggetto altrettanto assoluto, che quindi sarebbe al di fuori di esso. Da qui l'interpretazione hegeliana della dottrina trinitaria viene condizionata da quella medesima precomprensione speculativa che era stata evidenziata riguardo al fenomeno della riconciliazione: la forza immanentistica di un soggetto assoluto che non ammette altro soggetto che sé. L'empirica del riconoscimento viene in tal modo assorbita da una eidetica che funge da

⁹⁴ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 255.

⁹⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 273. Su questo passo hegeliano, cfr. L. SAMONÀ, *The Community of the Self*, in I. TESTA – L. RUGGIU (a cura di), «*I that is We, We that is I*». *Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 286–298.

⁹⁶ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 256.

⁹⁷ «Trinity [...] addresses the fundamental intersubjective and speculative problem, namely self-recognition in other, or being at home with self in an other. A condition of being-for-other is being-for-self, and vice-versa» (*Ibidem.*, p. 224).

precomprensione, e l'approccio speculativo dall'alto finisce per imporsi su quello fenomenologico-storico dal basso.⁹⁸ Conferma di questo è l'uso che Hegel fa dell'altro principio cristiano di cui si avvale, cioè la dottrina dell'Incarnazione come evento storico della *Menschwerdung des Göttlichen* ovvero il farsi soggetto della sostanza, quindi come principio di realtà (il *Dasein des Geistes*), che dovrebbe salvaguardare una reale alterità dello spirito secondo l'intelligenza teologica e confessionale di tale evento che riflette sul rapporto delle "due nature" nell'unica ipostasi/persona di Cristo, senza confusione e senza separazione. Tuttavia, il riconoscimento uomo-Dio, che Hegel interpreta per mezzo dell'evento dell'incarnazione del divino, muove sempre da una precomprensione concettuale dall'alto che riduce l'evento storico a pura speculazione⁹⁹ e finisce per sbilanciare il rapporto dal lato di Dio:

Hegel presents a philosophical interpretation of the Christian doctrine of incarnation as divine-human relation of recognition; God's absoluteness does not exclude relation, but essentially involves relation. Since God requires an other, but no other can be given to God, God is his own other. Dualism is excluded, or in theological terms, incarnation requires trinity¹⁰⁰.

E noi potremmo aggiungere: l'incarnazione o, più propriamente, l'intero l'evento-Cristo non è un evento duale (Dio-uomo) ma un evento trinitario, in cui il rapporto tra Dio Padre e Dio Figlio incarnato è mediato da Dio Spirito, che è il principio di unità e distinzione – e quindi anche la condizione di possibilità – dell'incarnazione del divino e della coabitazione senza confusione e senza separazione di natura divina e natura umana nell'unica persona del Figlio-Cristo. Ma per Hegel, la struttura intersoggettiva del *Geist* altro non è che un rapporto di Dio incarnato (Cristo, ossia il Figlio) con Sé stesso (il Padre) nella sua immanenza trinitaria che è «l'immane potenza del negativo» (lo Spirito) o differenza *ab-soluta*: l'identità che assorbe ogni differenza, ecco di nuovo la "riconciliazione" hegeliana.¹⁰¹

⁹⁸ Ci sembra di poter dire che lo stesso Williams si lascia in definitiva trascinare dal fascino del *Begriff* hegeliano, illudendosi di poter scorgere un'alternativa alla proposizione identitaria di Fichte: «Hegel is attracted to the triadic form not on traditional theological grounds, but because the triadic structure articulates and makes possible a holistic equivalence between being for other and being for self. In such *equivalence* there is no reduction of the other to the same. The triadic equivalence or reciprocity between being-for-other and being-for-self constitutive of the We, is an alternative to abstract undifferentiated *identity* of the I = I» (*Ibidem.*, p. 264). Ma nella formulazione Noi = Io e Io = Noi l'equilibrio tra essere per sé (l'unità, l'universale) ed essere per altro (la trinitarietà ovvero la differenza, il particolare) viene infranto in favore del primo, nella figura di un soggetto trascendentale o universale al quale vengono sacrificate le esistenze storiche (*Dasein*) dei singoli soggetti particolari e che in definitiva funge da presupposto speculativo (eidetico) all'approccio fenomenologico (empirico): è l'Io che si estende alla dualità del suo opposto, l'Io che si contrappone all'Io. Per una analisi approfondita dell'interpretazione di Hegel dei dogmi cristiani e in particolare del loro impiego nel delinearsi del concetto del riconoscimento come chiave speculativa di un'ontologia intersoggettiva del *Geist*, si veda P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987; P. CODA, *La percezione della forma*, cit.

⁹⁹ In questo senso, il succedersi delle diverse "figure" nel percorso tracciato dalla *Fenomenologia* ha come unica figura "reale", concreta, il sapere assoluto, perché, come afferma Vincenzo Vitiello a proposito della concezione della storia nella *Fenomenologia*, «"Concreto" è solo il presente, l'immobile presente, del quale le precedenti "figure" [...] non sono che "momenti" parziali, incompiuti [...]. Il movimento della storia è solo un effetto di superficie: parvenza e non realtà; passato, memoria, e non mai realtà in atto» (V. VITIELLO, *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002, p. 64).

¹⁰⁰ R. R. WILLIAMS, *Recognition*, cit., p. 222.

¹⁰¹ Nota acutamente Massimo Donà: «Ma davvero, pensare in questo modo la morte di Gesù – un modo *solo apparentemente* radicale come quello hegeliano –, significa pensare realmente la *relazione* abissale, stra-ordinaria ed eccezionale, tra uomo e Dio? No, evidentemente: perché, a svolgersi come un vero e proprio "evento", sarebbe stata agli occhi di Hegel né più né meno che l'*eterna* vicenda di Dio; e dunque una storia che, in quanto divina,

4. Alcune linee di sviluppo della ricerca prima e dopo Hegel

La teoria hegeliana ha dominato la scena filosofica riconoscitiva, e senz'altro continua a farlo, in quanto la sua dinamica morale conflittuale-riconciliatoria si è mostrata in grado di fornire una cornice teorico-pratica efficace per spiegare integralmente l'evolversi dei rapporti interumani e sociali, articolandoli trasversalmente dalla sfera intima o privata a quella istituzionale e pubblica secondo un triplice livello, l'amore, il diritto e lo status sociale.

Tuttavia, negli ultimi anni sono apparsi nuovi orizzonti di ricerca intorno al tema del riconoscimento, dei quali abbiamo voluto dar conto in questo lavoro attraverso una breve presentazione di ciascuno. Un primo riguarda un'archeologia del riconoscimento, che cerca di individuare l'emergenza dell'idea stessa di riconoscimento in ambito filosofico, il suo evolversi e la sua ripresa attuale al di fuori dell'impianto hegeliano. Un secondo ambito di ricerca si presenta come un'indagine intorno alle implicazioni dell'idea di riconoscimento non già esclusivamente in ambito pratico-morale in cui questo paradigma è stato solitamente confinato, ma nel campo epistemologico e gnoseologico. Infine, abbiamo creduto opportuno evidenziare i suoi legami con altri paradigmi affini, seppure non direttamente collegati alla struttura concettuale del riconoscimento, come è il caso del paradigma del dono sviluppato da Marcel Mauss che, a partire dalla prospettiva della gratuità, riesce a mostrare i limiti del modello riconoscitivo classico. In qualche modo, questi tre orizzonti o ambiti di ricerca saranno ripresi in modo originale da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*.

Passiamo dunque a delinearne brevemente ciascuna di queste prospettive.

4.1. Per un'archeologia del riconoscimento: Rousseau, Locke, Hobbes

Di recente, il dibattito intorno al riconoscimento ha visto un crescente interesse per le indagini tendenti a mettere in discussione la paternità teorica del riconoscimento nella sua accezione intersoggettiva – e perciò etico-pratica – attribuita a Hegel, facendo ricorso a un'archeologia lessicale e concettuale di questa nozione all'interno della tradizione filosofica. Risultato comune di queste indagini è stato l'aver messo in evidenza come, già prima dell'idealismo tedesco, altri pensatori moderni avessero elaborato una riflessione più o meno autonoma e articolata intorno all'idea di riconoscimento.¹⁰²

possiamo considerare *ab origine* destinata a una qualche forma di “riconciliazione”. [...] Dio, infatti, viene da lui pensato come luogo di una già da sempre *risolta riconciliazione* degli opposti» (M. DONÀ, *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano 2017, p. 140).

¹⁰² Rimane tuttavia aperta la questione se non siano state le stesse analisi hegeliane del riconoscimento a suscitare e ad esercitare quale orizzonte di precomprensione teorico cui fanno costante riferimento tutte queste ricerche. Ciò in quanto la nozione di riconoscimento in Hegel trova un vasto orizzonte nel quale dispiegare le sue risorse di senso: dalla dimensione conoscitiva a quella dell'intersoggettività, dall'autonomia all'interdipendenza nella costituzione del sociale e del politico, dalla descrizione dei legami amorosi a quelli giuridici ed etici, dal conflitto e la lotta al perdono e la riconciliazione, dall'autorità al potere e al dominio, per dire alcune delle questioni che vengono affrontate per mezzo della dinamica del riconoscimento. Tuttavia, alcuni autori hanno evidenziato che in Hegel non esiste una concezione univoca del riconoscimento né tantomeno una teoria, ma soltanto un insieme di analisi intorno a questa tematica, non sempre in piena continuità tra di loro, nelle diverse fasi del suo pensiero. In questo senso, il tema del riconoscimento può essere diversamente affrontato a seconda che si tratti del *Sistema*

Bisogna dire che fino a non molto tempo fa – e per un certo verso è ancora una pratica condivisa – si era soliti far capo alla riflessione hegeliana come nucleo concettuale originario del riconoscimento. A dire il vero, era stato Fichte, come abbiamo visto, ad introdurre per primo la nozione di *Anerkennung* in ambito filosofico, mutuandola dal diritto. Tuttavia, è stato Hegel ad assumerla come fulcro del suo pensiero del periodo di Jena, elaborando un modello teorico del riconoscimento e attribuendogli i tratti con i quali si è poi definitivamente affermata: come dinamica che spiega e articola quell'intima e inscindibile interdipendenza che esiste tra la dimensione antropologica (e psicologica) da un lato, e quella sociale, dall'altro, vale a dire il modo in cui si dispiegano unitariamente e a partire da un medesimo nucleo concettuale i rapporti dell'individuo con se stesso, tra gli individui, e tra gli individui e le istituzioni. Ne abbiamo parlato in precedenza.

Negli ultimi anni è apparso un numero considerevole di ricerche di carattere archeologico e storico che segnalano che una riflessione più o meno autonoma e articolata intorno al riconoscimento che tiene conto dell'interdipendenza costitutiva tra coscienza di sé e coscienza di altri che caratterizza il movimento riconoscitivo, si può trovare già in alcuni pensatori della modernità precedenti a Hegel e Fichte, come Hobbes, Smith e Rousseau.¹⁰³ In genere, la critica muove dal fatto che attribuire a Hegel la nascita di questa idea è una semplificazione storiografica e che nella storia del pensiero si possono trovare molti esempi di casi in cui un dato fenomeno è stato tematizzato o problematizzato ancora prima della sua teorizzazione o concettualizzazione con una terminologia specifica. Del resto, se il problema del riconoscimento con i suoi tratti caratteristici di autorelazione ed eterorelazione viene già trattato dai filosofi dell'antichità, come Platone con la teoria dell'*eros* o Aristotele con la *philia*, tuttavia il modo di affrontarlo non è secondo la “maniera moderna” della filosofia della soggettività.

Decisivo in questa direzione è l'ultimo grande lavoro di A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di una idea europea*, nel quale egli nota come ancora nell'attuale discorso politico «l'idea che ci aleggia nella mente quando parliamo di “riconoscimento” non corrisponde a un termine univoco, storicamente ben definito», perché molti sono i modi in cui è stata espressa l'idea che gli individui siano legati socialmente da diverse forme di riconoscimento: «Jean-Jacques Rousseau usava, a questo proposito, l'espressione “amour propre”, mentre Adam

dell'eticità, della *Filosofia dello spirito jense*, della *Fenomenologia dello spirito*, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* o dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Se, per esempio, individuiamo il cuore del modello hegeliano del riconoscimento nella *Fenomenologia dello spirito*, ci accorgiamo che esso presenta alcune aporie, per cui «è necessario ricollegarlo agli sviluppi di Jena e ai temi dei Lineamenti di filosofia del diritto per decidere tra le tre interpretazioni concorrenti che ne sono state proposte: teoria idealista della libertà, teoria dell'intersoggettività sociale o una teoria dell'antropogenesi?» (E. RENAULT, *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, cit., p. 30). Ciascuna di queste interpretazioni vengono attribuite la prima a R.B. Pippin, la seconda a A. Wildt e A. Honneth, e la terza a A. Kojève, rispettivamente.

¹⁰³ In questo senso si veda: I. HONT, *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Harvard University Press, Cambridge 2015; B. CARNEVALI, *Potere e riconoscimento*, cit. (per Hobbes); F. NEUHOUSER, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012 (per Rousseau) e S. DARWALL, *Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person*, in C. FRICKE – H.-P. SCHÜTT (a cura di), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 178–189 (per Smith). Una ricostruzione lessicale e non solo intersoggettiva del concetto di *Anerkennung* si trova in I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., in particolare pp. 87-160. Per una valutazione complessiva, si veda F. TOTO – T. PÉNIGAUD DE MOURGUES – E. RENAULT, *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, ENS Éditions, Lyon 2017 e A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit.

Smith parlava di un “osservatore esterno” trasferito all’interno, e solo Johann Gottlieb Fichte e Georg Wilhelm Friedrich Hegel utilizzano finalmente la categoria oggi invalsa di “riconoscimento”»¹⁰⁴. La sua particolare tesi è che i molteplici significati a cui è legata l’idea di riconoscimento, in quanto costitutiva nella formazione e nello sviluppo dei legami intersoggettivi e sociali, siano dovuti alle peculiarità nazionali delle diverse tradizioni culturali. In questo modo, circoscrivendo la sua analisi alla cultura europea moderna, grembo dell’idea di riconoscimento interpersonale, Honneth individua tre principali filoni di sviluppo interconnessi tra di loro: la cultura francese, la cultura inglese e, infine, la cultura tedesca.¹⁰⁵ Ci limiteremo qui a riportare l’essenziale di ciascuno di essi, senza soffermarci sulle non poche criticità di questa impostazione.

In relazione alla Francia, possiamo dire che le vicende storiche hanno portato allo sviluppo di una concezione morale piuttosto negativa del riconoscimento, il cui cuore si trova in Rousseau e si estende fino a Sartre. Sui tratti comuni che legano l’idea di riconoscimento di Sartre a quella di Rousseau, Honneth afferma che l’essere riconosciuti (al passivo) ha in entrambi gli autori una connotazione negativa. In effetti, secondo Rousseau, l’*amour propre* inteso come “desiderio smodato” (*désir impétueux*) di mostrarsi ai propri simili sotto una luce esemplare – in definitiva l’idea francese di riconoscimento consiste in questo – che caratterizza la società francese del periodo della monarchia assoluta e dell’etichetta, porta all’eccessiva ed esagerata esibizione di qualità fittizie apprezzate dagli altri; il che, però, in ultima istanza reca con sé una conseguenza nociva, cioè la progressiva incertezza riguardo alla propria “vera” identità (da qui la valenza negativa dell’intersoggettività). In questo senso, troviamo anche in Sartre l’idea che il riconoscimento altrui porta alla perdita dell’“*être pour soi*”, ossia della propria libertà intesa come in-determinazione¹⁰⁶, dal momento che nell’incontro con un altro soggetto certi aspetti della sua identità vengono fissati nel modo della “cosa” dallo sguardo dell’altro, il che gli impedisce di riprogettare la propria personalità liberamente e senza determinazioni.¹⁰⁷

¹⁰⁴ A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 16.

¹⁰⁵ Honneth motiva questa selezione così riduttiva in quanto gli sviluppi del pensiero politico di questi paesi sono particolarmente conosciuti e diffusi e, con alcune rare eccezioni, i nomi che riempiono gli odierni manuali di filosofia politica si muovono in uno spazio linguistico francese, inglese o tedesco. (Cfr. *Ibidem.*, p. 20). Si possono avanzare molte critiche contro una tale impostazione, sia quanto all’ampiezza culturale delle sue valutazioni, con un chiaro protagonismo delle potenze europee dominanti, sia quanto all’ambito disciplinare ovvero quello della filosofia politica. Tuttavia, l’autore anticipa le critiche e ammette di non voler intraprendere un’impresa di carattere universale che esaurisca lo spettro storico delle variazioni semantiche del termine riconoscimento, ma solo evidenziare alcune valenze che possono avere valore paradigmatico per l’intera Europa e non solo.

¹⁰⁶ L’“*être pur soi*” indica in Sartre un rapporto con sé non statico, non con il sé attuale, al contrario dice il rapporto del sé con le sue possibilità future, un futuro con il quale deve sempre confrontarsi e determinarsi nel modo della scelta ovvero dell’autonomia (Cfr. J.-P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, cit.). In questo senso, Sartre è debitore nei confronti dell’analisi del *Dasein* di Heidegger.

¹⁰⁷ A nostro parere, Honneth opera una forzatura per collegare Rousseau a Sartre, perché guidato da una precomprensione che l’idea di riconoscimento in area culturale francese si sia sviluppata con una valenza negativa. Quello che Honneth non nota qui è che, in realtà, è la nozione di libertà e non quella di essere riconosciuti (o fissati dagli altri) che ha in Sartre una connotazione negativa. D’altra parte, in Sartre manca del tutto l’aspetto della reciprocità, o meglio di co-originarietà intersoggettiva, come costitutiva dell’idea di riconoscimento perché sempre vincolata a un’idea di libertà intesa unicamente come potenza determinativa, dove l’altro, ancor prima di essere comparso di fronte a me, è già reificato o cosificato a priori, perché – avvalendosi del quadro teorico dalla fenomenologia trascendentale di Husserl – il primo dato è la coscienza trascendentale dell’io ed è a partire da essa che si costituisce l’intersoggettività. In Rousseau invece – mancando ovviamente ogni presupposto

Il secondo filone di sviluppo dell'idea di riconoscimento Honneth lo individua in Gran Bretagna dove, a differenza della Francia, si distingue una visione piuttosto ottimistica dell'intersoggettività umana, fondata nell'idea di *sympathy*. La cornice storica in cui l'idea di riconoscimento prende forma è quella del Seicento e del Settecento, caratterizzata dalla trasformazione dell'economia agraria tradizionale in un'economia orientata al mercato – favorita dallo sviluppo industriale e dall'emergere di Londra come una delle capitali del commercio mondiale. In questo contesto, si presenta una nuova sfida: quella di dar ragione di pratiche tecnico-economiche in uno spazio pubblico non più regolato da principi morali tradizionali, ma dal principio dell'egoismo economico personale come movente esclusivo del soggetto umano. Essenziali per lo sviluppo di questa corrente di pensiero sono gli studi dei sentimenti morali di David Hume, Adam Smith e John Stuart Mill. Di particolare interesse sono le riflessioni di Smith, per il quale la *sympathy* consiste nella capacità di cogliere con la propria immaginazione gli stati emotivi degli altri, che solo in tal modo possono essere condivisi. Per quanto riguarda la valenza normativa del riconoscimento, il modo di determinare la validità di certi comportamenti rispetto ad altri come universalmente desiderabili (secondo il criterio dell'osservatore esterno), consiste – sempre per mezzo della *sympatia* – «nell'introyettare il maggior numero possibile di punti vista “altrui”, in modo da produrre in se stessi la voce di un giudice imparziale e bene informato, con l'incarico di armonizzare via via le proprie emozioni e quelle altrui approvandole o disapprovandole»¹⁰⁸: Smith così presenta una forma di riconoscimento “indiretta” che richiede la mediazione di un altro (generalizzato) ovvero la prospettiva della “seconda persona” nel proprio Io. A modo di sintesi, Honneth evidenzia la specificità britannica del riconoscimento affermando che, per contrastare il rapido estendersi della mentalità capitalistica e la sua visione antropologica essenzialmente egoistica, questi filosofi si sono visti costretti a sottolineare la natura sociale dell'essere umano. Perciò, sebbene il termine riconoscimento non compaia nelle riflessioni dei tre autori menzionati, egli può giungere alla conclusione che questo fenomeno è visto dai pensatori britannici come fortemente positivo.

Infine, Honneth propone come terzo percorso quello dell'area culturale tedesca, sul quale ci siamo già soffermati più dettagliatamente e dove, a suo avviso, la teoria del riconoscimento trova il suo compimento, con la filosofia di Kant, Fichte e Hegel. Ci basta qui dire che la riflessione sul riconoscimento in Germania si contraddistingue per il fatto che esso assume i caratteri della simultaneità e della reciprocità come elementi costitutivi: il riconoscere e l'essere riconosciuti sono così indissolubilmente legati che l'uno non può mai avvenire senza che avvenga l'altro. Questa novità teorica è sempre connessa alla vicenda politica e sociale degli inizi della modernità. Se in Francia una teoria del riconoscimento attraverso l'idea guida di *amour propre* si profilava nel contesto dell'*Ancien Régime*, dove nobiltà e borghesia lottavano tra di loro per ottenere il favore della monarchia assoluta; se in Gran Bretagna il conflitto sociale girava intorno ai pericoli morali connessi alle nuove abitudini di vita generate dall'imporsi di una mentalità capitalistica e individualistica – dalla quale prende vita la riflessione intorno alla *sympathy*; nell'Impero germanico, invece, le cose vanno in modo

fenomenologico – il singolo è già da sempre insieme ad altri, e il problema dell'io sorge sempre in rapporto agli altri, traducendosi nel desiderio di guadagnare il loro favore.

¹⁰⁸ A. HONNETH, *Riconoscimento*, cit., p. 81.

diverso. L'ordine politico era costituito da un mosaico di piccoli principati e la borghesia ne rimaneva esclusa, malgrado i principali attori culturali fossero di estrazione borghese. È in questo panorama che, a cavallo tra Settecento e Ottocento, avviene una rivoluzione nel pensiero filosofico, con l'imporsi della corrente idealistica di stampo razionalistico, che ha in Kant il suo predecessore, in Fichte il suo primo esponente, e il suo massimo rappresentante in Hegel, e dalla quale nascerà, secondo Honneth, una compiuta teoria del riconoscimento guidata dalla categoria di *Achtung*, cioè il "rispetto".

Per concludere, Honneth fa un confronto riassuntivo sistematico, adottando come *fil rouge* il supporto teorico del riconoscimento hegeliano nel tentativo di conciliare i tre paradigmi trattati (francese, inglese e tedesco) in modo che non si escludano a vicenda, ma si integrino in una teoria riconoscitiva unitaria.¹⁰⁹ Se il riconoscimento in Hegel implica una prassi normativa comunitaria storicamente radicata in istituzioni concrete, egli tuttavia non dà una risposta definitiva alla questione su come i soggetti possano seguire queste norme. Per Honneth, il processo di apprendimento e di interiorizzazione delle norme sociali, ovvero la formazione (*Bildung*) dell'identità pratica a cui si rifà Hegel, non riesce ancora a spiegare «in che modo i soggetti, riconoscendo reciprocamente la propria autorità normativa, possano tradurre le norme approvate e stabilite in comune in abiti di comportamento quotidiani». È invece il meccanismo di Smith a dare una risposta più soddisfacente: ciò avviene «per effetto del graduale spostamento della prospettiva della "seconda persona" nel proprio Io, dove la "seconda persona", interiorizzata come voce della coscienza, verifica se il comportamento individuale è compatibile con le aspettative sociali di una comunità sempre più estesa»¹¹⁰.

Sul versante francese invece, Honneth nota come possibili integrazioni alla teoria del riconoscimento in Hegel passano piuttosto per l'aspetto negativo e conflittuale che è insito nella dinamica stessa del riconoscimento. Il rischio che comporta il riconoscimento, per gli autori del Seicento e Settecento è quello di perdere la propria identità, mentre per gli autori post-strutturalisti (quali Lacan o Althusser) è che il soggetto assuma quell'identità che gli viene attribuita dalle strutture di dominazione. Analogamente, il rischio insito nei contenuti normativi comportamentali (sia che si tratti degli attributi che il soggetto esibisce nel suo tentativo di

¹⁰⁹ L'indagine di Honneth non si limita solo a cosa deva intendersi per riconoscimento, ma si interroga anche sui suoi effetti pratici, nei quali è ancora possibile differenziare il grado, l'intensità e l'estensione del riconoscimento. Con un esempio, nelle pagine conclusive dice: «fa molta differenza se i genitori, alla luce delle norme della loro convivenza, discutono sulle rispettive responsabilità nell'amministrazione della casa, o se il motivo della divergenza è invece il diritto dei figli a intervenire nelle discussioni domestiche, e a essere così cooptati nella gestione della famiglia. Quel che appare chiaro, in questo caso, nel microcosmo familiare – ossia la differenza tra un disaccordo di routine sull'applicazione concreta di una certa norma e un conflitto che riguardi l'ambito stesso di questa norma – assume, nel macrocosmo storico-sociale, un significato assai diverso, e tale da modificare il corso stesso della storia». (*Ibidem.*, p. 164).

¹¹⁰ *Ibidem.*, pp. 145–146. Questa conclusione appare piuttosto forzata, perché a nostro avviso si limita a esplicitare, attraverso il ricorso a una base teoretica diversa da quella hegeliana, qualcosa che però è già presente nella riflessione di Hegel. Da un lato, il processo di formazione delle norme procede in Hegel di pari passo con quello dell'interiorizzazione di esse: forma e contenuto coincidono nell'unità del concetto. Dall'altro, non c'è bisogno di fare ricorso ad altri autori per giustificare il passaggio dalla seconda alla prima persona nello schema di un osservatore esterno interiorizzato come voce della propria coscienza: la reciproca interdipendenza delle autocoscienze nella costituzione stessa dell'autocoscienza hegeliana include questo passaggio, che è appunto l'autocoscienza che ciascun individuo ha di dover riconoscere per poter essere riconosciuto e di essere riconosciuto per poter riconoscere, secondo quanto espresso dal concetto puro del riconoscere. Se questo concetto è presentato inizialmente "per noi", ciò trova però realizzazione nell'"in sé" del Sapere assoluto come sapersi nell'altro da sé.

accettazione sociale, sia che si tratti delle proprietà attribuite al soggetto dalla struttura di dominazione e da esso assimilate in quanto “compiti” imposti da un mandato sociale dominante) è che questi contenuti saranno comunque sempre mutevoli, sia in quanto possono essere stabiliti da una moda (come nel caso dell’etichetta dell’*Ancien Régime*), sia in quanto le strutture di dominazione possono essere, a loro volta, oggetto di discussione quanto alla loro interpretazione e applicazione, oppure, ancora più radicalmente, essere capovolte per mezzo di una lotta condotta dai dominati.¹¹¹ Ciò, però, va inteso non tanto nel senso di scorgere necessariamente nel reciproco riconoscimento un relativismo etico assoluto, quanto piuttosto nel senso di vedere, come fa Sartre, «nella nostra costitutiva dipendenza dall’altro anche l’esca di conflitti non risolubili»¹¹².

A prescindere della valutazione positiva o negativa che Honneth ne possa fare, ci preme evidenziare il fatto che nel modello hegeliano il riconoscimento trova espressione definitiva nella misura in cui esso non si limita a essere un fenomeno sociale tra altri, ma indica la condizione costitutiva della società stessa, non solo in senso genetico-trascendentale ma anche storico. In effetti, l’analisi honnethiana della tradizione filosofica del riconoscimento precedente a Hegel (e anche posteriore nel caso di Sartre e di Althusser) assume come presupposto e termine di paragone l’*Anerkennung* hegeliana. Sicché il suo lavoro archeologico non riguarda tanto le diverse teorie storiche sull’origine della società normativamente organizzata (per cui sarebbe stato obbligatorio un confronto con le diverse scuole contrattualistiche della prima modernità come quelle di Hobbes, Locke, Grozio e del Rousseau del *Contratto sociale*), quanto invece lo scavare nei meccanismi che decidono l’accettazione o meno di un soggetto a membro di una comunità – intesa come luogo in cui il soggetto può realizzarsi in quanto razionale e perciò libero – dinamica questa che, a sua volta, decide nella sua radice l’esistenza storica della comunità stessa.

In questi passaggi è evidente il limite del punto di vista espositivo di Honneth, per il quale il riconoscimento ha soltanto una valenza di ordine etico-pratico: tutte le implicazioni epistemiche dell’idea di riconoscimento a cui egli accenna nella sua ricostruzione storica non sono che giudizi di ordine pratico, che riguardano appunto l’identità pratica dei soggetti, cioè il modo in cui essi formano e assumono le norme condivise di comportamento morale. Per poter parlare, invece, di una teoria unitaria del riconoscimento – questo il suo proposito esplicito – egli avrebbe dovuto indagare le risorse che tutti questi autori moderni possono offrire a una teoria della conoscenza in termini di riconoscimento, considerando perciò non solo la valenza pratica di quest’ultimo, ma anche la sua componente gnoseologica e logica. Un

¹¹¹ In effetti, nota Honneth, che i «rapporti di reciproco riconoscimento non vanno solo pensati come rapporti sempre già istituzionalizzati, perché solo così possono aspirare a una validità sociale normativa: i loro contenuti normativi vanno intesi, certo, come routine comportamentali diventate abitudini, quasi incorporate nei soggetti coinvolti, ma devono essere interpretati anche come forme concrete perennemente in discussione, in se stesse conflittuali» (*Ibidem.*, pp. 162–163).

¹¹² *Ibidem.*, p. 163. Non a caso l’interpretazione honnethiana del riconoscimento in Hegel è stata fatta sin dalla sua genesi in *Kampf um Anerkennung* in termini di una lotta mai conclusiva. Come si evidenzierà opportunamente più avanti, la critica che Ricoeur rivolge a Honneth fa leva proprio su questo punto: che la sua interpretazione della dinamica conflittuale – in quanto mai veramente risolta – assume in definitiva la figura hegeliana del “cattivo infinito”.

tale compito è stato però assunto da altri autori, tra i quali, oltre a Ricoeur, Italo Testa e Stanley Cavell, con i quali ci confronteremo in seguito.

4.2. La valenza epistemologico-cognitiva del riconoscimento

Il primo studio di *Percorsi del riconoscimento* di Ricoeur è dedicato a esplorare le implicazioni epistemologiche del concetto di “riconoscimento”. Partendo da una ricerca lessicale, egli nota che tra i significati che il vocabolo ha nel linguaggio ordinario c’è quello di “riconoscimento-identificazione”: in questo senso riconoscere vuol dire, innanzitutto – in termini cartesiani – distinguere ciò che è vero da ciò che è falso, ossia pronunciarsi attraverso un giudizio sulla verità o falsità di un enunciato conoscitivo dopo un primo momento di esitazione, ovvero – in termini kantiani – sussumere/collegare l’oggetto conosciuto nel concetto. La dimensione logico-cognitiva del riconoscimento, di solito trascurata a favore della sua valenza etico-pratica, non è tuttavia meno rilevante, come mostra l’opera di Ricoeur: ogni teoria filosofica del riconoscimento che si voglia considerare tale deve necessariamente fare i conti con il suo significato squisitamente epistemologico. Ricoeur è stato tra i primi a mettere in luce questa dimensione epistemologica del riconoscimento, mostrando che, seppure collegata alla dimensione etico-pratica, non è riducibile all’idea di riconoscimento di sé e di riconoscimento di altri o mutuo riconoscimento. Ad ogni modo di Ricoeur ci occuperemo più avanti; ora ci interessa soltanto soffermarci brevemente sullo stato del dibattito filosofico in questa direzione.

4.2.1. Il nucleo logico-gnoseologico come dimensione originaria del riconoscimento

Se il problema essenziale della teoria della conoscenza riguarda anzitutto la domanda se realmente possiamo conoscere, ed eventualmente cosa e come possiamo conoscere, bisogna scoprire il nesso tra questo problema, relativo alla relazione soggetto-oggetto in senso ampio, e quello del riconoscimento, che è essenzialmente intersoggettivo. In riferimento a questo, il lavoro *La natura del riconoscimento* di Italo Testa offre uno spunto prezioso per affrontare la questione a partire dall’*Anerkennung* hegeliana, in quanto egli ipotizza e dimostra che il riconoscimento in Hegel ha nella sua radice una valenza insieme logico-epistemologica ed etico-pratica.

Testa muove dall’idea che l’intera filosofia di Hegel è essa stessa una teoria del riconoscimento perché, in definitiva, «la concezione riconoscitiva organizza anche l’epistemologia e l’ontologia [...] improntando la stessa nozione di *spirito* a partire dalla sua genesi»¹¹³. Questo tuttavia, afferma Testa, è stato lungamente trascurato dagli studiosi e, di conseguenza, il riconoscimento hegeliano come paradigma filosofico contemporaneo è, a suo dire, ancora in una fase emergente. Innanzitutto, perché la nozione di riconoscimento è stata quasi esclusivamente articolata nell’ambito pratico-politico¹¹⁴ e quindi attende ancora «una messa a punto teorica complessiva, che possa dar conto dei diversi livelli del fenomeno

¹¹³ I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 14.

¹¹⁴ In questo senso, la filosofia del riconoscimento di Honneth è il principale bersaglio delle sue critiche in quanto non tiene conto della valenza teorica che la nozione di *Anerkennung* ha negli scritti jenesi di Hegel.

rispondendo insieme alla domanda sulla sua natura»¹¹⁵. In secondo luogo, perché nella filosofia tedesca moderna immediatamente precedente a Hegel non è stata ancora condotta un'archeologia lessicale e concettuale della nozione di riconoscimento (che Testa fa risalire a Ernst Platner). E infine, perché tuttora non è stata studiata in modo sistematico, secondo il filosofo italiano, l'evoluzione dell'idea di riconoscimento e la sua importanza complessiva all'interno dell'intero progetto teorico hegeliano.¹¹⁶

I principali nodi teoretici del riconoscimento sono articolati da Testa in tre tappe. La prima – che sarà al centro della nostra lettura – consiste in un'analisi in chiave epistemologica del riconoscimento che fa emergere in modo netto il nucleo logico-gnoseologico originario di questo paradigma. Infatti esso ha la sua genesi, da una parte, nel tentativo giovanile francofortese e in quello jenese di Hegel di dare una risposta alle derive scettiche del criticismo kantiano a partire dal recupero dei tropi della scepsti antica (in particolare quelli del circolo e della relazione)¹¹⁷, e dall'altra, nell'evoluzione lessicale del termine *anerkennen* nel Settecento – comparso inizialmente in ambito giuridico e solo successivamente incorporato dalla filosofia come chiave di volta della comprensione delle facoltà conoscitive e come punto di collegamento tra identificazione, memoria e autocoscienza.¹¹⁸ La seconda e la terza tappa invece riguardano la ricostruzione analitica del “riconoscimento naturale” e quella evolutiva del “riconoscimento spirituale” culminante con la costituzione del “mondo sociale”. Ma concentriamoci ora sulla valenza epistemica del riconoscimento.

Se le interpretazioni predominanti del fenomeno riconoscitivo hegeliano – a partire dalla *lotta per il riconoscimento* tra servo e padrone nella *Fenomenologia* – hanno portato a leggerlo come esplicitante una teoria della formazione dell'identità pratica dei soggetti – e perciò rilevante soltanto in campo sociale, etico, politico e giuridico –, «per comprendere l'effettivo significato del riconoscimento pratico e l'eventuale rilevanza semantica di tale nozione», prima di ogni altra cosa «è opportuno mettere in luce che la teoria hegeliana del riconoscimento è una risposta a problemi di teoria della conoscenza»¹¹⁹. Con ciò si vuole intendere che il

¹¹⁵ I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 11. A questo proposito, Testa non trascura il tentativo ricoeuriano di offrire una lettura unitaria e olistica del riconoscimento capace di abbracciare tutto lo spettro che va dalla sua dimensione gnoseologica (il ri-conoscere) a quella pratica (riconoscersi, riconoscere ed essere riconosciuto); egli, tuttavia, si discosta da questa proposta nella misura in cui il filosofo francese vede negli scritti jenesi – soprattutto nella *Filosofia dello spirito jenese* – solamente l'archeologia o l'incipit di una teoria del riconoscimento e non – come fa invece Testa – una vera e propria teoria generale del riconoscimento.

¹¹⁶ In questo senso, egli valorizza il fondamentale contributo in chiave storico-filosofica di Siep sul riconoscimento negli scritti del periodo jenese di Hegel, anche se ne individua i limiti nel fatto che sia circoscritto alla sola dimensione pratica (cfr. L. SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit.).

¹¹⁷ Il problema, come noto, è quello della deriva scettica del criticismo kantiano che, secondo Hegel, assottiglierebbe uno dei poli dell'antinomia/equipollenza che è il principio stesso della riflessione razionale, cioè il polo finito dell'uso condizionato della ragione (il “che cosa posso conoscere” della *Critica della ragion pura*), e che pertanto si risolve in un dogmatismo soggettivo. Testa segnala tra i testi hegeliani fondamentali in cui compare questa riflessione il *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), il *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum Praemissae Theses* (1801) e il *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802).

¹¹⁸ Il tentativo – riuscito, almeno da un punto di vista lessicale e teorico – è quello di andare oltre il comune riferimento al *Grundlage des Naturrechts* di Fichte per mostrare come Hegel deve la componente teoretica del riconoscimento, presente nella sua trattazione dell'*Anerkennung*, all'acquisizione filosofico-antropologica del riconoscimento di Ernst Platner, il quale, nella sua critica a Kant, elabora la sua teoria dello *Streben des Anerkennens* che si rivela – nella ricostruzione di Testa – come la fonte nascosta o «l'anello mancante» della *Begierde* hegeliana. (Cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 125–126).

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 37.

riconoscimento non è tanto un fenomeno che può essere declinato sia in ambito teoretico che pratico, quanto piuttosto che nella sua radice «il riconoscimento è propriamente ciò che permette di comprendere la fondamentale unità di queste due sfere, dunque l'unità di autocoscienza teoretica e autocoscienza pratica»¹²⁰.

Con l'introduzione della tesi secondo cui in Hegel «conoscere è riconoscere», Testa espone immediatamente il problema gnoseologico del riconoscimento nella sua complessità. In effetti, il termine *Anerkennung* può fare riferimento a diverse modalità conoscitive: il riconoscimento oggettivo, come identificazione percettiva degli oggetti e delle loro proprietà; il riconoscimento soggettivo e intersoggettivo (identificare sé come autocosciente e un altro come un sé intenzionale); il riconoscimento della validità logica di una proposizione, cioè della sua verità; e infine, il riconoscimento morale, ossia l'approvazione o l'accettazione dell'altro e della sua autonomia o libertà. Tra queste modalità, senz'altro Hegel assume la costituzione dell'intersoggettività come dimensione primaria del riconoscimento, perché la capacità di autoriferimento monologico dell'autocoscienza individuale non è originariamente data (come fondamento a priori), bensì si sviluppa geneticamente a partire dall'incontro e dall'interazione con un altro individuo, nel quale può riconoscere sé come in uno specchio ed essere riconosciuta in quanto autocoscienza soggettiva. Coscienza di sé e coscienza dell'altro in quanto soggetto autocosciente sono geneticamente e logicamente dipendenti l'una dall'altra e, perciò, mediate dal fenomeno riconoscitivo. Contemporaneamente, la conoscenza del mondo oggettivo (la verità della certezza sensibile) e di sé (la verità della certezza di se stesso, in quanto «qualcosa di riconosciuto») può avvenire solo attraverso la mediazione riconoscitiva intersoggettiva delle autocoscienze.¹²¹

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 22.

¹²¹ Sebbene Testa esprima la sua tesi con la formulazione «conoscere è riconoscere», essa non si ritrova in questi termini in Hegel. Tuttavia, l'autore procede a ricostruirla attraverso gli scritti francofortesi e jenesi sull'unione sessuale e sull'amore, con ottimi risultati, partendo dal fatto che da essi emerge che, per Hegel, la conoscenza è possibile solo in un mondo strutturato intersoggettivamente. Sinteticamente, rifacendosi alle pagine della *Filosofia dello spirito jenesi 1805-6*, egli mostra come nella prima sezione («lo spirito secondo il suo concetto», divisa a sua volta in due momenti corrispondenti all'intelligenza e alla volontà rispettivamente), con il momento pratico della volontà, avvenga già il passaggio dalla determinazione logico-gnoseologica del riconoscimento alla sua effettuazione come principio di comprensione dell'interazione sociale. Se la volontà è prima impulso (*Trieb*), ciò indica già una prima forma di autorelazione come sentimento di sé, sotto forma di una mancanza da colmare (e cioè come autocoscienza vuota). L'impulso evidenzia, però, il suo limite nell'impossibilità di unificarsi con l'oggetto dell'appetizione poiché esso si dilegua nell'atto di consumarlo. Perciò la volontà è anche appetito (*Begierde*), attività di mediazione che – con il lavoro – trasforma senza distruggere l'oggetto d'appetizione, producendo così un'opera nella quale l'io – autocoscienza non vuota ma pratica – intuisce il suo stesso fare perché nell'opera la volontà viene esteriorizzata. Ora, dal momento che l'uomo è razionale, l'opera in cui esteriorizza questa volontà è lo strumento, che è anche «l'oggettivazione di un sapere comunicabile tra gli uomini» (*Ibidem.*, p. 357). Tra gli strumenti che hanno in se stessi il principio della loro attività c'è l'astuzia (*List*), con la quale l'uomo sfrutta le forze della natura per i propri scopi, trasformando il cieco operare della natura in un fine razionale. Perciò l'astuzia è descritta da Hegel come un tranquillo «stare-a-guardare» (in cui ci si distacca dall'immediatezza dell'impulso); ma questo «guardare» è un guardare «ciò-che-non-sa» che perciò diventa «impulso al sapere», e in questo modo l'astuzia si rivela come avente un elemento cognitivo e razionale che sarà decisivo nella questione del riconoscimento (cfr. G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., pp. 91–92). Queste due potenze in cui la volontà è scissa sono l'una universale (il teoretico guardare), l'altra particolare (l'impulso ad agire): la prima è di carattere femminile, la seconda maschile. La differenza sessuale e la conseguente interazione tra i sessi (con l'opposizione tra astuzia e impulso) vengono così presentate come geni teorico-pratici del riconoscimento: è a livello dell'intersoggettività naturale che emerge la coscienza di sé. E, nota Testa, è proprio in questo contesto – nella sfera della volontà e non in quella dell'intelligenza – che Hegel fa emergere la categoria del conoscere (*Erkennen*), in quanto la conoscenza è possibile solo in un mondo strutturato intersoggettivamente: «questi estremi devono porsi in uno, il sapere del secondo deve passare nel conoscere».

Con ciò, concluderà Testa, «la teoria del riconoscimento fornisce in Hegel una risposta unitaria al triplice problema scettico dell'accessibilità del mondo esterno, delle altre menti e della propria mente: l'evoluzione della capacità di riconoscimento istituisce unitariamente la possibilità del riferimento a sé, del riferimento ad altri e del riferimento oggettivo. Il riferimento a un mondo comune di oggetti pubblici è dunque possibile solo grazie alla mediazione di capacità riconoscitive possedute naturalmente e articolate socialmente»¹²².

Cerchiamo ora di sintetizzare l'originalità della riflessione di Testa sul riconoscimento hegeliano privilegiando la sua dimensione cognitiva. Per cominciare, egli nota che le letture – senz'altro maggioritarie – che mettono in evidenza esclusivamente le radici pratiche dell'appropriazione hegeliana del riconoscimento, partendo da Fichte, trascurano una più profonda e decisiva radice teorico-gnoseologica dell'*Anerkennung* già presente negli scritti francofortesi e jenesi dove il filosofo di Stoccarda, come già accennato, si confronta con la *scepsi* antica per trovare una via di uscita al problema moderno dell'incertezza della conoscenza del mondo esterno e delle altre menti. Lo sforzo di Hegel non si riduce al far emergere i presupposti dogmatici alla base della deriva scettica moderna, per poterli poi criticare: egli vuole anche offrirne un'alternativa. Per quanto riguarda le critiche che Hegel rivolge al criticismo kantiano esse si concentrano nel fatto che il criticismo è impostato dualisticamente, erede com'è della frattura cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Da un lato egli attacca l'idea dell'immediatezza dei fatti di coscienza, e cioè dell'Io dell'appercezione trascendentale in quanto ha un accesso privilegiato ai propri contenuti interni percettivi – che perciò gli si presentano in modo trasparente e incorreggibile (senza errore) – perché fondata dogmaticamente in un “mito del dato”. Dall'altro, critica l'idea di un'autocoscienza pura – opposta all'autocoscienza empirica – quale punto di partenza, perché poggia su di un altro e analogo dogma, e cioè su un “mito del soggetto”.¹²³ Per superare questo dualismo scaturito dall'assolutizzazione del finito (l'uso condizionato della ragione) di fronte all'infinito (l'assoluto potere della ragione), Hegel porterà avanti una critica della teoria della percezione

dice il filosofo di Stoccarda (*Ibidem.*, pp. 92–93). Conoscere significa dunque sapersi l'uno nell'altro facendo ciascuno getto di se stesso perché non soddisfatto in sé, e «per il fatto che ognuno sa sé nell'altro, toglie se stesso come essente per sé, come diverso. Questo proprio togliersi è il suo *essere per l'altro*. [...] Questo conoscere è l'amore» (*Ibidem.*, p. 94). L'unione sessuale viene dunque caratterizzata come unione d'amore, di estremi “posti in uno”, ovvero riconoscimento, secondo la trattazione dello “spirito reale” del secondo momento della seconda *Realphilosophie*. In effetti, «il riconoscimento è quel processo in cui tale unità – già colta nella trattazione dell'intelligenza dal “per noi” del filosofo come struttura logica costitutiva dell'identità – diventa “per essi”: diventa cioè esperibile dal punto di vista delle coscienze singole come un “sapere di loro stessi”» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 363–364). Dunque, la tesi avanzata da Testa per cui in Hegel «conoscere è riconoscere» può essere sintetizzata così: «Il sapere se stesso nell'altro proprio del riconoscimento è un sapere l'oggetto come sé: l'oggetto in cui ci si riconosce è infatti un altro sé. Con ciò nel riconoscimento, come identità di opposti, si realizza quell'identità di concetto e oggetto in cui consiste ogni atto conoscitivo. La conoscenza, come conoscenza concettuale, ha la sua matrice nell'atto del riconoscere (riconoscere l'oggetto come sé, riconoscere l'identità tra soggetto e oggetto). Con ciò ritroviamo in Hegel quel nesso tra conoscenza concettuale, “Anerkennung” e autocoscienza che avevamo incontrato in Platner. Platner, come si era visto, aveva rintracciato nel processo naturale un impulso spirituale al riconoscere: e ciò richiama il modo in cui l'impulso al sapere che alberga nell'interazione naturale si sviluppa in Hegel quale impulso al riconoscimento. Se Platner è sotto questo punto di vista l'autore cui Hegel è più vicino, si deve anche notare che la differenza essenziale tra i due consiste nel fatto che in Hegel tutto ciò si lega all'affermazione del primato del sapere interpersonale sul sapere personale e sul sapere oggettuale; in altri termini, la conoscenza, per il suo stesso significato, è possibile solo all'interno di una dimensione costituita intersoggettivamente» (*Ibidem.*, p. 366).

¹²² I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 38.

¹²³ Cfr. *Ibidem.*, pp. 53–54.

in quanto teoria delle idee, che riduce la percezione ad atteggiamento meramente passivo e ricettivo di contenuti immediati, trasparenti e incorreggibili. Perciò, se per un verso attaccherà la tesi propria del soggettivismo idealistico che concepisce la rappresentazione di una cosa come possesso della cosa stessa, per l'altro, attaccherà anche la posizione opposta, ossia la tesi del realismo metafisico per la quale le cose sono determinate in sé, a prescindere dalla loro conoscibilità. Per il filosofo di Stoccarda ciò che ho dinnanzi e che percepisco non è una cosa data nella sua immediatezza, al contrario è un prodotto concettualmente e linguisticamente mediato, una sintesi di contenuto ed io, per cui la percezione ha sempre anche un carattere attivo in quanto implica un distinguere.¹²⁴

Con l'avvento della filosofia postkantiana l'idea di soggetto viene desostanzializzata e ripensata in termini relazionali di autocoscienza; tuttavia, questa relazione di sé a sé è ancora un fatto soltanto privato, e perciò è originaria rispetto ad ogni altro tipo di relazione – con il mondo esterno e con altre autocoscienze –, da cui ne consegue il problema fichtiano della circolarità autofondativa della proposizione identitaria Io = Io. Sarà attraverso la teoria del riconoscimento intersoggettivo che Hegel cercherà di superare questa impostazione propriocettiva del soggetto (come avente una relazione privilegiata con i contenuti immediati della sua percezione interna) e l'autocoscienza monologica (come originario autoriferimento riflessivo). Secondo la sua intuizione, «la capacità epistemica di riferirsi a sé e al mondo è una proprietà relazionale del vivente che si costituisce attraverso l'interazione con altri organismi viventi che specularmente compiono lo stesso movimento (teoria del riconoscimento degli "opposti")». Nell'altro, come suo "opposto", l'autocoscienza singola vede la propria immagine come riflessa in uno specchio: ed è appunto ricuperando quest'immagine di sé che la singola autocoscienza può iniziare a prendere ad oggetto se stessa»¹²⁵.

Si profila in questo modo l'elemento evolutivo-relazionale caratteristico del riconoscimento che sta a fondamento non solo del processo cognitivo e dell'emergere dell'autocoscienza a partire dal mondo naturale, ma anche del passaggio dalla prima natura alla seconda natura, quella spirituale. In effetti, la svolta fondamentale – come mostra Testa – avviene nella *Filosofia dello spirito jense*, dove Hegel esplicita, in primo luogo, le nozioni stesse di "sapere" e di "conoscere" in termini di "riconoscimento" in quanto fenomeno epistemico di radice vitale e pragmatica¹²⁶ e, successivamente, che «l'uomo è il

¹²⁴ È attraverso la riflessione sul "nome" che Hegel tenta di superare il dualismo tra "concetti" e "cose": «Mediante il nome, dunque, l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente* [...]. L'uomo parlando si rivolge alla cosa come alla *sua*, e vive in una natura spirituale, nel suo mondo, e questo è l'*essere* dell'oggetto» (G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 74). Al riguardo, commenta Testa che «Il mondo dell'esperienza umana è così definito come un mondo di "significati" esterni (il nome è inteso appunto da Hegel come esteriorizzazione del significato), accessibili intersoggettivamente e con ciò sottratti alla presa del dubbio scettico moderno circa il mondo esterno» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 62). Da notare anche, insieme alla riflessione sul nome, che il linguaggio nella sua funzione comunicativa costitutiva si lega a una dimensione intersoggettiva.

¹²⁵ I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 67.

¹²⁶ Afferma Testa: «Se il riconoscimento umano, nella sua complessa articolazione, è il processo più alto cui giunge il processo animale-naturale – come sostenuto nel *System der Sittlichkeit* –, allora bisogna che le strutture cognitive che rendono possibile tale esito – strutture la cui forma logica è data dai tropi scettici – siano già in opera, ad un livello inferiore di complessità, nella sfera naturale». Da ciò si evince che l'idea di riconoscimento – in quanto filo conduttore di una teoria della conoscenza – non coincide "immediatamente" con quella d'intersoggettività ma «è un fenomeno primitivo rispetto all'intersoggettività umana linguisticamente strutturata e normativamente articolata. Il riconoscimento naturale è una struttura cognitiva e pratico-interazionale necessariamente presupposta all'istituzione di una soggettività autocosciente esprimendosi linguisticamente».

riconoscere»¹²⁷. Eppure, con questa visione evolutiva – ed ecco una novità – acquisisce sempre più importanza l'idea di “lotta”. Se – stando all'interpretazione di Hegel – nella riflessione francofortese sul fenomeno dell'amore egli era arrivato a notarne gli esiti aporetici, in quanto fenomeno totalizzante e perciò tendente a cancellare l'individualità dei partner, con la lotta viene superata l'immediatezza riconoscitiva dei rapporti primari (amore-famiglia) nella mediazione sociale e, allo stesso tempo, l'individualità viene conservata nella sua autonomia, il che segna il passaggio (dialettico) alla natura spirituale. Tuttavia, questo passaggio conflittuale dialettico non è mai interamente compiuto ed è per questo che le tracce di una prima natura oggettivata sono sempre presenti nella società sotto forma di relazioni di dominio (reificazione). Ma di ciò ci siamo già occupati ampiamente.

4.2.2. Stanley Cavell e l'*Acknowledgment*

In questo stesso ordine di riflessioni sulla dimensione epistemologica del riconoscimento, s'inserisce la tesi elaborata da Axel Honneth in *Reificazione* che, sulla scia della psicologia evolutiva ispirata all'interpretazione dell'*Acknowledgment* di Stanley Cavell¹²⁸, intende affermare che c'è una priorità genetica e concettuale del riconoscimento sul conoscere, e perciò «che uno strato di coinvolgimento esistenziale sta effettivamente alla base di ogni nostro rapporto oggettivante con il mondo»¹²⁹. Secondo questa tesi, il riconoscimento pratico-affettivo sarebbe la condizione di possibilità degli atteggiamenti epistemici del soggetto.

Comunque, a nostro avviso, l'interpretazione che Honneth fa della tesi di Cavell non ne coglie tutti gli aspetti perché condizionata da una doppia precomprensione concettuale: da un lato, che il riconoscimento sia esclusivamente un atteggiamento esistenziale pratico e perciò non epistemico che caratterizza il modo in cui ci relazioniamo con noi e con gli altri; dall'altro, che il conoscere si riduce alla sola conoscenza oggettiva. Per Cavell, invece, il riconoscimento può anche essere considerato come una modalità di conoscenza (avente perciò anche una dimensione epistemica e non solo pratica) diversa da quella oggettiva, e che riguarda il problema scettico della possibilità di conoscere le menti altrui ovvero del rapporto epistemico soggetto-soggetto. D'altronde, questa modalità epistemica, a differenza di quella oggettiva, non lascia indifferente il soggetto conoscitivo ma, data la sua particolare natura, come avviene nel caso della conoscenza del dolore dell'altro, lo porta a reagire.

(*Ibidem.*, p. 80). Il riconoscimento intersoggettivo e linguistico appare, in questo modo, solo come una delle modalità del riconoscimento.

¹²⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 100. Quest'affermazione va intesa secondo Testa come una vera e propria antropologia che definisce ontologicamente «l'essere dell'uomo come essere riconoscitivo», per cui il riconoscimento non è un mero atteggiamento sociale (cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 83). Con ciò sembra rivolgere una doppia critica a chi – come Honneth in *Lotta per il riconoscimento* – intende il riconoscimento come fenomeno esclusivamente pratico-sociale e a chi – come i post-strutturalisti francesi o come Judith Butler – intende il riconoscimento esclusivamente come un atto di attribuzione o conferimento di proprietà da parte di un soggetto ad un altro soggetto. Per questo Testa parlerà di un'ontologia del riconoscimento (anche se in senso antropologico) e noterà che è da questa ontologia che dipende una pragmatica del riconoscimento: «Il fatto che il riconoscimento altrui sia condizione dell'autoriconoscimento allora significa che senza un processo reciproco la capacità di cui gli individui sono naturalmente dotati – in tal senso una proprietà relazionale – non potrebbe svilupparsi e attuarsi» (*Ibidem.*, p. 85).

¹²⁸ S. CAVELL, *Conoscere e riconoscere*, cit.

¹²⁹ A. HONNETH, *Reificazione*, cit., p. 43.

Ricorrendo ad un esempio, Cavell evidenzia le diverse implicazioni epistemiche del riconoscere rispetto al conoscere, rifacendosi alla differenza tra conoscere un colore (conoscere oggettivo) e conoscere un dolore (conoscere soggettivo o riconoscere). Così, egli afferma che «il nostro interesse per il dolore è diverso dal nostro interesse per il colore. L'importanza fondamentale del provare il dolore di qualcuno è *che* egli lo provi [...] cioè che sta soffrendo, che egli richiede *attenzione*»¹³⁰. Che poi la condizione di possibilità di questa conoscenza soggettiva sia il riconoscimento in quanto atteggiamento affettivo-pratico – cioè la risposta alla domanda sul *come* possiamo avere una conoscenza intersoggettiva e sul *che cosa* ciò significhi – non toglie il fatto che il riconoscimento sia anche una modalità epistemica ovvero una capacità cognitiva diversa da quella oggettiva, nella quale si può soltanto affermare di essere certi di qualcosa. Infatti, ritornando all'esempio citato, Cavell conclude che dire «“So che provi dolore” non è un'espressione di certezza, ma [...] un'espressione di *simpatia* [...]». Ma perché la simpatia viene espressa in questo modo? Perché la tua sofferenza mi *interpella*. Non è sufficiente che io *sappia* (sia certo) che tu soffri – devo fare o rivelare qualcosa (qualunque cosa io possa fare). In una parola, devo *riconoscerlo*, altrimenti non so che cosa “(il tuo o il suo) provare dolore” significhi»¹³¹.

4.3. Paradigma del dono e paradigma del riconoscimento

In un articolo programmatico sulle sfide che la società politica attuale pone alle discipline che si occupano di studiare la natura e i dinamismi propri del fenomeno del riconoscimento, in particolare la filosofia morale, la filosofia politica e le scienze umane – tra cui la sociologia per prima –, Christian Lazzeri e Alain Caillé¹³² avanzano un'ipotesi decisiva: il “paradigma del riconoscimento”, in quanto nucleo di una serie di teorie sull'origine, fondamento e dinamismo della società che si oppongono alla visione atomistica e utilitaristica della società propiziata dalle teorie dell'azione individuale o *rational action theory* (RAT) – che sostiene che alla base delle scelte razionali degli individui ci siano soltanto il calcolo utilitaristico e la persecuzione del proprio interesse (economico) –, può assumere tutta la sua importanza solo se viene interpretato all'interno del “paradigma del dono” – delineato nel *Saggio sul dono* di Marcel Mauss – e viceversa.¹³³

¹³⁰ S. CAVELL, *Conoscere e riconoscere*, cit., p. 112.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 129. Pur riconoscendo la rilevanza della teoria di Cavell e l'ampliamento della nozione di conoscere che egli opera, Testa afferma che «la tesi di Hegel per cui “conoscere è riconoscere” è però più impegnativa rispetto a quella di Cavell, in quanto non si limita ad affermare che v'è un'altra modalità di conoscenza accanto alle altre, ma intende altresì dar conto in termini riconoscitivi di tutte le forme di rapporto epistemico e pratico con il mondo. È però interessante notare, sia da un punto di vista storico-filosofico che teoretico, che anche Cavell, pur all'interno di una diversa costellazione, è stato spinto ad affrontare il problema dell'*Acknowledgment* proprio da quel problema scettico che già aveva messo Hegel e i suoi contemporanei sulle tracce dell'*Anerkennung*» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 39).

¹³² L'articolo è apparso nel n. 23 della *Revue du MAUSS* (1/2004) con il titolo: *La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept*. Per la traduzione italiana: C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, «Post-filosofie», 1 (2005), pp. 45–75.

¹³³ In questo senso, come affermato da Claude Lefort, il *Saggio sul dono* di Mauss, considerando il dono come “fatto sociale totale”, «è in realtà un saggio sui fondamenti della società», la cui domanda cruciale è: «A quali condizioni è possibile una società?» (C. LEFORT, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, P. MONTANARI — B. ALEDDA (tradd.), Il Ponte, Milano 2012, p. 18).

La tesi di fondo, ispirata agli studi di Marcel Hénaff¹³⁴ e dello stesso Caillé¹³⁵, è che il dono è un operatore morale e politico – privato e pubblico – che acquista e rivela interamente il suo significato «solo se viene inteso come mezzo, performatore e simbolo del riconoscimento pubblico e/o privato»¹³⁶. Il predominio odierno delle interpretazioni economicistiche della società evidenzia la fragilità dello statuto epistemologico relazionale della sociologia, la quale si è limitata soltanto a una mera critica anti-utilitaristica senza proporre però un contro-paradigma. Ecco, dunque, la proposta: fare del dono questo paradigma. Tuttavia, come noto, secondo le analisi condotte da Mauss nel *Saggio sul dono*, il problema cruciale di questo fenomeno è quello dell'obbligo della reciprocità nello scambio di doni ovvero del paradosso del *double bind*, per cui il ricambiare doni porterebbe ad annullare la gratuità del dono iniziale. Nel tentativo di fornire una spiegazione a questo paradosso si sono profilate due grandi linee ermeneutiche che, pur in apparenza contrapposte, arrivano allo stesso risultato: da un lato la linea strutturalista, che fa capo a Lévi-Strauss e a Lacan, che riduce il dono a semplice scambio (secondo la struttura economica dello scambio commerciale) antistorico e apolitico; dall'altro, una corrente individualista e trasgressiva – sviluppata, sulla scia di Bataille e Blanchot, da Derrida e Marion – che si basa sulla dimensione in-calcolabile del dono e perciò iperbolica, in quanto impossibile, e di conseguenza anch'essa apolitica. Su queste due ermeneutiche ci soffermeremo più avanti.

L'alternativa a questa impasse è rappresentata da una terza linea ermeneutica, sostenuta dal *M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences Sociales)* e dalla sua *Revue*, che propone di non polarizzare l'attenzione sulla dicotomia interesse-disinteresse e calcolo-incalcolabile, ma di recuperare la lezione di Mauss e di mettere a fuoco la tematica «dell'intreccio, nel cuore del dono, tra interesse per sé e interesse per altri come tra obbligazione e libertà, per meglio far risaltare la dimensione propriamente sociale e politica del dono»¹³⁷. In effetti, al centro del suo studio, Mauss pone l'idea di reciprocità come dinamica costitutiva del fenomeno del dono, il quale, a sua volta, appartiene alla categoria generale degli scambi interumani, che ingloba anche gli scambi commerciali dei quali lo scambio di doni arcaico sarebbe l'antenato. Ed è a partire da un confronto con i tratti peculiari che la pratica del dono presenta in alcune popolazioni aborigene (come i Maori della Nuova Zelanda, ma non solo) che egli arriva a evidenziare che nello scambio di doni vige l'obbligo della reciprocità, per cui il ricambiare è rigorosamente obbligatorio. Questo paradossale intreccio tra obbligo e libertà nel cuore del dono è il profondo enigma che Mauss cerca di decifrare, ovvero – con sue parole –, «il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni»¹³⁸.

Il dono arcaico, tra l'altro, viene praticato secondo determinate procedure rituali pubbliche tra diversi clan o tribù di uno stesso popolo o territorio; in questo senso, si può dire che lo scambio di doni – in particolare quello istituzionalizzato nel *potlâch*, una cerimonia

¹³⁴ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit.

¹³⁵ A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, A. CINATO (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 1998.

¹³⁶ C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, cit., p. 69.

¹³⁷ *Ibidem.*, p. 71. Su ciò, si veda in particolare il n° 23 della *Revue du MAUSS* (1/2004), interamente dedicato al tema del riconoscimento.

¹³⁸ M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, F. ZANNINO (trad.), Einaudi, Torino 1991, p. 157.

pubblica caratterizzata da un insieme di «*prestazioni totali di tipo agonistico*» nel senso che «è tutto il clan che contratta per tutti, per tutto ciò che possiede e per tutto ciò che fa, tramite il suo capo»¹³⁹ –, oltre a svolgere funzioni religiose ed economiche, è soprattutto operatore di riconoscimento pubblico: da qui il suo carattere ostentatorio, cerimoniale. Nella misura in cui questo fenomeno viene progressivamente interiorizzato dalle società e dagli uomini lungo la storia, a poco a poco il dono cerimoniale diviene dono morale, fino alla sua definitiva scomparsa con la promulgazione delle norme di giustizia che fondano la comunità politica e regolano lo scambio.¹⁴⁰ Il processo, dunque, appare in qualche modo analogo allo schema dinamico proposto dalla teoria del riconoscimento, che individua il fondamento della comunità sociale e politica, appunto, nei rapporti di riconoscimento. Partendo dall'amore come forma riconoscitiva propria della socialità primaria e perciò privata (caratterizzante i legami più intimi e interiorizzati, come i rapporti erotici, familiari e di amicizia), le interazioni riconoscitive vengono successivamente ampliate varcando il solco dei rapporti intimi e aprendole all'intera società. Con ciò, i legami che s'istaurano a questo livello successivo con tutta la società – dato che i rapporti fondati nell'amore possono avvenire solamente tra poche persone – vengono articolati attraverso norme giuridiche, senza che tuttavia l'astrattezza che caratterizza le relazioni di riconoscimento sul piano giuridico arrivi a eliminare la componente morale propria del livello primario o affettivo: questa componente può così ritrovare il suo spazio anche nella dimensione pubblica della stima sociale, del riconoscimento pubblico della propria identità, delle proprie capacità e delle proprie scelte di vita.

In sintesi, la scommessa teorica consiste nel considerare “dono” e “riconoscimento” come due facce della stessa medaglia concettuale ed ermeneutica:

Limitare gli studi sul dono (anche agonistico) alla sola faccia del dono significa correre il rischio o di moltiplicare senza principio gli studi etnografici [...], o di interpretare il registro del dono reciproco come una semplice modalità cooperativa dell'economia. [...] Viceversa, attenersi al discorso del riconoscimento senza cominciare a fecondarlo con la scoperta maussiana, significa correre il rischio di relegarsi in un'astratta eidetica speculativa del riconoscimento e dell'alterità [...] e di misconoscere completamente la sua storicità e la sua densità propriamente sociale. [...] Tutta la forza della scoperta maussiana risiede appunto nella messa in luce del fatto che il riconoscimento non discende solo dallo scontro tra due libertà individuali incondizionate, ma sorge sullo sfondo di un obbligo sociale primario, attraverso cui si manifestano la presenza ed il peso dell'esistente, dell'istituito e del passato. In una parola, il peso di tutti gli altri “altri”. Viceversa, il riconoscimento diventa effettivo, al di là della parola e dello sguardo primari, solo quando si cristallizza in un insieme di promesse, debiti, impegni, simboli e rituali che strutturano la circolazione dei doni e dei contro-doni. Circolazione dei doni che in definitiva altro non è che la circolazione dei segni di riconoscimento. Come la moneta e le cose, essi hanno un'esistenza sociale propria e vivono una loro vita autonoma, talvolta dimentica della fondamentale posta in gioco del riconoscimento che vi è sottesa. Sino a quando la crisi delle identità, la discordia ed il conflitto vengono a ricordarci che è esattamente di questo che si tratta

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 163.

¹⁴⁰ Per un approfondimento del rapporto tra dono (tradizionale), legge e concetto dello spazio pubblico, si veda M. HÉNAFF, *Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, cit..

e che, dunque, come affermava M. Mauss nell'ultima frase del *Saggio sul dono*, l'essenza del dono è propriamente politica.¹⁴¹

Sempre in questo quadro di reciproca implicazione tra dono e riconoscimento, una prospettiva ulteriore e complementare ci viene offerta dal dibattito tra il paradigma della redistribuzione e quello del riconoscimento. Troviamo qui, ad esempio, la riflessione di Francesco Fistetti¹⁴²: prendendo spunto dalla discussione tra Nancy Fraser e Axel Honneth sulla completezza o meno del paradigma del riconoscimento rispetto al paradigma della redistribuzione¹⁴³, egli si chiede come si possano articolare le diverse istanze culturali di riconoscimento con quelle economiche di redistribuzione all'interno del palcoscenico mondiale. Portando dunque la riflessione a livello globale, pone in evidenza che il riconoscimento di ogni popolo e nazione a partecipare come attore su basi paritarie nella sfera internazionale, nel contesto di un diritto globalizzato che pone la sfida di una giustizia distributiva mondiale, deve essere preceduto da una "clausola antisacrificale" – consistente, come insegna Mauss, nel «contrapporsi senza massacrarsi» e nel «"darsi" senza sacrificarsi l'uno all'altro»¹⁴⁴ – che informi le relazioni tra paesi ricchi e poveri, tra Nord e Sud del mondo.

In questo modo, tanto il paradigma della redistribuzione quanto il paradigma del riconoscimento possono trovare articolazione unicamente se intrecciati in un terzo paradigma, quello del dono. Il paradigma della redistribuzione, in effetti, denuncia la presenza di una distribuzione ineguale delle risorse, dei beni e delle capacità che viene giustificata da un modello economicistico che, come espressione dell'individualismo che caratterizza tutta la modernità, fonda la sua antropologia in una pretesa la razionalità utilitaristica e calcolatrice originaria dell'*homo oeconomicus*. Il paradigma del riconoscimento, da parte sua, mette in rilievo l'esistenza in molte parti del mondo di ordinamenti normativi, giuridici e culturali che in quanto sanciscono il primato di una popolazione o etnia sulle altre, degli uomini sulle donne, degli eterosessuali sugli omosessuali, ecc., finiscono per organizzare la sfera sociale secondo forme di subordinazione e di oppressione, e cerca pertanto di smascherarle ed eliminarle

¹⁴¹ C. LAZZERI – A. CAILLÉ, *Il riconoscimento oggi*, cit., pp. 72–73.

¹⁴² F. FISTETTI, *Il paradigma del riconoscimento*, cit.

¹⁴³ N. FRASER – A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento?*, cit.. Il paradigma della redistribuzione trova ispirazione nel constatare che un sistema politico ed economico globale come il nostro oscilla nella contraddizione tra un'eguale attribuzione di diritti (siamo tutti uguali di fronte alla legge, tutti titolari dei diritti politici, economici e sociali elementari) e un'ineguale distribuzione dei beni (intesi in senso ampio, includendo i beni non commerciali come la sicurezza, l'educazione, la salute e gli incarichi), il che comporta spesso l'impossibilità o l'incapacità di esercitare i diritti riconosciuti dal sistema legale, che altro non è che una situazione globale d'ingiustizia. In tal senso, John Rawls ha notato che questa idea di uguaglianza formale non è sufficiente perché un sistema giuridico possa essere considerato giusto, ma essa – sulla scia di Aristotele – deve intendersi come eguaglianza *aritmetica* di diritti ed eguaglianza *proporzionale* ai vantaggi e agli impegni in una ripartizione disuguale, per cui "giusto è colui che tratta in modo eguale i casi eguali". Così, Rawls propone di riformulare la regola di giustizia seguendo un doppio principio: accanto al principio dell'eguaglianza di tutti davanti alla legge, il filosofo statunitense introduce il principio del *maximin*, secondo cui l'aumento dei vantaggi per i più favoriti deve sempre essere compensato dalla diminuzione degli svantaggi per i più sfavoriti (cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 75–77). Sull'apparente contrapposizione tra riconoscimento e redistribuzione, ci sembra interessante riportare la riflessione di Michaël Foessel: «Il ne nous semble pas qu'il y ait incompatibilité entre la conception de la reconnaissance d'Axel Honneth et celle, axée sur la redistribution, de Nancy Fraser. La première se veut plus spécifiquement attentive aux discours des acteurs sociaux qui présentent leur reconnaissance comme un droit. La seconde adopte le point de vue d'une théorie de la justice qui réintroduit une certaine distance» (M. FOESSEL, *Être reconnu: droit ou fantasme?*, «Esprit», 7 (2008), pp. 74–75).

¹⁴⁴ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 291.

attraverso un principio morale (il desiderio di riconoscimento) che muove coloro che sono disprezzati (misconosciuti) alla lotta. Assumere invece il paradigma del dono – in quanto capace di far ricongiungere etica pubblica ed economia, arte, religione e morale privata – è anzitutto una sfida politica (nel senso aristotelico di scienza architettonica che persegue il bene supremo) che Fistetti paragona a una *rivoluzione copernicana della nostra cultura* e che consiste nell'«adozione di una clausola rivolta a “donare” ai dannati della terra e agli svantaggiati del pianeta una parte della propria ricchezza» senza che ciò implichi «un comportamento meramente economicistico, né tanto meno una forma di carità o, peggio, di concessione del superfluo. È un gesto che metterebbe radicalmente in discussione tutti i miti e i dogmi di cui si è nutrita la modernità, che hanno condotto alla colonizzazione di tutti i mondi vitali da parte della razionalità dell'*homo oeconomicus*»¹⁴⁵. Compiere un tale passo implica l'esecuzione di un atto inaugurale e il rischio di offrire un primo dono che servirà da modello ai doni successivi. Una tale iniziativa non può corrispondere a nessun'altra logica che non sia quella del dono: perciò, essendo “inaugurale”, può soltanto avere la forma dell'inspiegabilità propria di un “evento”, un accadimento, un innalzamento del particolare, dell'infinitesimo all'universale, del contingente all'obbligatorio. Insomma, una logica paradossale, una logica dell'eccedenza e dello stupore come quella che caratterizza l'amore, secondo la proposta avanzata da Paul Ricoeur.¹⁴⁶

In effetti, proprio sulla scia di questo intreccio tra dono e riconoscimento s'inserisce la riflessione di Ricoeur, che affronta questa sfida nello studio conclusivo di *Percorsi del riconoscimento*, e arriva forse più lontano di ogni altro nell'interpretazione di questa “clausola antisacrificale” seguendo la traccia di quella nozione di amore propria del cristianesimo che nel linguaggio neotestamentario viene indicata con il termine *agape*.

¹⁴⁵ F. FISTETTI, *Il paradigma del riconoscimento*, cit., p. 114.

¹⁴⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, I. BERTOLETTI (trad.), Morcelliana, Brescia 2000.

PARTE SECONDA:

Per una filosofia del riconoscimento in Paul Ricoeur

CAPITOLO 2 – *Parcours de la reconnaissance*: questioni preliminari e di metodo

1. Un'opera nell'opera di Ricoeur

Nel capitolo precedente, per quanto è stato possibile, abbiamo delineato le principali linee di sviluppo che la nozione di “riconoscimento” ha avuto in ambito filosofico. Questo lavoro preliminare ci ha consentito di presentare una sorta di propedeutica necessaria a poter affrontare l'argomento centrale di questa tesi, cioè la particolare prospettiva di Ricoeur nella trattazione della tematica del riconoscimento.

In effetti, *Percorsi del riconoscimento*, l'opera di cui ci andiamo ad occupare, comporta in questo senso una doppia novità: la prima riguarda l'originalità del contributo di Ricoeur al dibattito filosofico sulla questione del riconoscimento, in particolare dovuta alla dettagliata esplorazione della vasta gamma di significati di questo lemma e al suo intreccio con la problematica del fenomeno del dono¹; la seconda riguarda, invece, il posto che quest'opera occupa all'interno dello sviluppo del pensiero dell'autore: essa, da una parte, è l'ultimo grande libro, pubblicato l'anno precedente alla sua scomparsa, avvenuta nel 2005, dall'altra, sembra essere – come Ricoeur stesso la definisce – «un électron libre»², quasi un incidente di percorso non riconducibile né riducibile *prima facie* a nessuno dei temi di studio di una vita.

Dunque, la nostra indagine sarà d'ora in avanti orientata, da una parte, al tema del “riconoscimento” in quanto tale, nella specifica prospettiva offerta dall'autore; dall'altra, al pensiero di Ricoeur in quanto si apre proprio alla fine del suo cammino alle sorprendenti sollecitazioni di questa tematica. Così, in un primo momento, procederemo a fare una lettura dettagliata di *Percorsi* seguendo il cammino tracciato dall'autore, soffermandoci inizialmente sulla particolare proposta metodologica che egli presenta nell'introduzione, poi affronteremo separatamente ciascuno dei tre studi che la compongono. Dopodiché, in un secondo momento, ritorneremo su alcuni passi rilevanti per proporre una rilettura critica dell'opera, tenendo conto sia della sua ricezione da parte della critica contemporanea, sia di alcuni elementi strutturali che, a nostro avviso, non sono stati ancora sufficientemente evidenziati, in particolare: a) il tentativo di una filosofia unitaria del riconoscimento a partire dalla nozione di «eventi di

¹ Sulla ampia ricezione di *Percorsi del riconoscimento*, per una panoramica sulle sue letture e commenti, si veda: J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, «Revue de métaphysique et de morale», 50/2 (2006), pp. 149–171; D. JERVOLINO, *L'ultimo percorso di Ricœur*, cit.; L. ALTIERI, «*Je est un autre*». Una lettura del «*Parcours de la reconnaissance*» di Paul Ricoeur, «Per la filosofia: filosofia e insegnamento», 2/61 (2004), pp. 77–98; F. SARCINELLI, *Paul Ricoeur filosofo del '900: una lettura critica delle opere*, Mimesis, 2013, pp. 261–272; C. CASTIGLIONI, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012; O. AIME, *Riconoscimento e potere nel percorso fenomenologico ed ermeneutico di Paul Ricœur*, «Annuario filosofico», 29 (2013), pp. 190–209 ora anche in O. AIME, *Il senso e la forza. Saggi sulla filosofia di Paul Ricoeur*, Effatà, Cantalupa 2015, pp. 63–82; M. GIUSTI, *Riconoscimento e gratitudine. Sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, «Consecutio temporum», 3 (2012), pp. 162–171; A. LAITINEN, *Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition*, cit.; G. MARCELO, *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*, «Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies», 1 (2011), pp. 110–133; E. VILLALTA, *Un riconoscimento interminabile*, in F. SCARAMUZZA (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano 2016, pp. 197–224; F. LAMOUCHE, *Paul Ricœur et les «clairières» de la reconnaissance*, «Esprit», 7 (2008), pp. 76–87; R. R. WILLIAMS, *Ricoeur on Recognition*, «European Journal of Philosophy», 16/3 (2008), pp. 467–473; L. SIEP, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua ricezione contemporanea*, cit..

² Cfr. F. DOSSE, *Paul Ricoeur*, cit., p. 671.

pensiero» ivi coniata – che attraversa l’intera opera –; b) la tensione dialettica che articola e ordina i diversi significati del filosofema “riconoscimento”, sempre accompagnati da un’ombra negativa e minacciosa (l’errore e il misconoscimento o disprezzo); c) la sua dimensione simbolica e il ricorso a risorse di pensiero “non filosofiche”, quali l’*agape* e, infine, d) la ricchezza di senso di questa idea che si propone in ultima istanza – per dirla con Adriano Fabris – come una “teor-etica” e come un “filoso-fare”³, in cui la dimensione teorica (ovvero del pensiero) e la dimensione etica (ovvero della *praxis*) sono indissolubilmente legate a una fenomenologia dell’intersoggettività e della mutualità e a una ontologia della relazione caratterizzata dalla sua forza diffusiva, ovvero espansiva e irradiante.

2. Sul rapporto tra “conoscere” e “riconoscere”

Nella *Prefazione* del libro, Ricoeur dichiara:

La ricerca ha preso spunto da un sentimento di perplessità nei confronti dello statuto semantico del termine “riconoscimento” sul piano del discorso filosofico. Che non esista una teoria del riconoscimento degna di questo nome, così come invece esistono una o più teorie della conoscenza, è un fatto. E proprio questa sorprendente lacuna contrasta con quella specie di coerenza che consente alla parola “riconoscimento” di comparire in un dizionario come unità lessicale unica, nonostante la molteplicità – implicata da questa unità lessicale – delle accezioni attestata nell’ambito della comunità linguistica che si raccoglie intorno alla medesima lingua naturale, in questo caso la lingua francese.⁴

Da queste poche righe, oltre alla descrizione del rapporto dialettico tra l’unità semantica propria di un termine e i suoi molteplici significati che caratterizza la lingua comune, ci viene presentato un accostamento alquanto sorprendente tra riconoscimento e conoscenza. La dipendenza lessicale del verbo “riconoscere” dal verbo “conoscere” è così ovvia che ciò che provoca stupore non è tanto il fatto che entrambi i termini vengano messi l’uno di fianco all’altro, ma che l’accostamento avvenga attraverso la semplice constatazione che, rispetto alla conoscenza, il riconoscimento ha un’autonomia non solo lessicale ma anche concettuale, ossia a livello di filosofema: da qui, ciò che in definitiva desta stupore è l’assenza di una teoria del riconoscimento. È proprio per questa ragione che ci verrebbe da rispondere spontaneamente alla perplessità espressa da Ricoeur: forse non esiste una teoria del riconoscimento, appunto, perché in realtà esso non ha uno statuto concettuale autonomo, ma dipende necessariamente da una più ampia teoria della conoscenza, proprio perché è un “ri-conoscere” ovvero una specifica modalità del “conoscere”, al quale sta come la specie sta al genere. In questo senso, si può affermare, senza paura di sbagliare, che riconoscere è conoscere. Infatti, a prima vista, sia che si tratti di conoscere o di riconoscere un oggetto o un soggetto, un’immagine o un ricordo, un

³ Cfr. A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; A. FABRIS, *Relazione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016. Per una presentazione sintetica della dimensione etica e relazionale del pensare, si veda A. FABRIS, *Che cosa significa pensare?*, in G. DE SIMONE – A. TRUPIANO (a cura di), *Dare a pensare. Esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Cittadella editrice, Assisi 2015, pp. 71–87.

⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 3.

diritto o un'identità personale, sociale o culturale che sia, questo conoscere o riconoscere consisterà sempre – almeno in modo primario e originario – in un'attività di pensiero, e perciò del soggetto, le cui condizioni, funzioni e limiti dovranno sempre essere spiegati da una teoria unica e unitaria, sia che porti essa il nome “della conoscenza” sia “del riconoscimento”.

Stando così le cose, la ricerca ricoeuriana non potrebbe che condurre all'elaborazione di una nuova teoria della conoscenza che tenga conto dello statuto semantico del riconoscimento o, in ogni caso, che integri tutte le accezioni che il termine “riconoscimento” ha nella lingua comune. Ma è chiaro che non possiamo liquidare così velocemente la questione. Per sapere se c'è qualcosa nel riconoscimento che non sia riconducibile alla semplice attività del pensiero ovvero alla mera conoscenza (sia essa teorica che pratica), dovremo seguire l'intero cammino che Ricoeur ha compiuto.⁵ Solo così, a fine percorso, si potrà stabilire se c'è qualcosa che possa definirsi propriamente “teoria del riconoscimento”, dando eventualmente conto di un suo potenziale statuto epistemologico in grado di giustificare l'autonomia concettuale del lemma “riconoscimento” a partire da ciò che la rende vicina – fino alla piena identificazione – e da ciò che la allontana – fino a una netta distinzione – da una teoria della conoscenza.

Considerando i diversi usi che il termine ha nel linguaggio comune e lasciandosi guidare a tale fine dal dizionario⁶, egli imposta la sua ricerca sulle accezioni del vocabolo “riconoscimento” secondo un ordine che va dalle forme verbali⁷ attive del termine alle sue forme passive: io riconosco (qualcosa), io mi riconosco, io chiedo di essere riconosciuto.

Riconoscere in quanto atto esprime una pretesa, un *claim*, a esercitare un dominio intellettuale sul campo dei significati, delle asserzioni significanti. Al polo opposto della traiettoria, la domanda di riconoscimento esprime un'attesa che può essere soddisfatta solo in quanto mutuo riconoscimento [...]. [I]n occasione di questa inversione dalla forma attiva alla forma passiva, e congiuntamente al progressivo predominio della problematica del riconoscimento reciproco, il riconoscimento acquisisce uno statuto sempre più indipendente rispetto alla cognizione come semplice conoscenza. Allo stadio iniziale del processo, il tipo di dominio proprio dell'atto di riconoscimento non differisce in maniera decisiva da quello che ritroviamo nel verbo “conoscere” alla forma attiva.⁸

Si può trovare già qui, in queste pagine introduttive, una prima differenziazione teorica tra il conoscere e il riconoscere, senza che essi vengano tuttavia completamente affrancati uno dall'altro. In effetti, proseguirà poco dopo,

l'impiego del verbo nella forma attiva sembra collegarsi a operazioni intellettuali contrassegnate da una iniziativa della mente. Il lessicologo stesso ci aiuta a compiere questo

⁵ Di questo percorso Ricoeur ha individuato le pietre miliari e indicato la direzione, anche se esplicitamente rinunciando a ogni pretesa di costruire o di aver costruito una teoria del riconoscimento. Dirà nella conclusione: «Se non rivendico per questo lavoro, nel suo insieme, il titolo di teoria, nemmeno però mi rassegnò a vederci soltanto una rapsodia di idee» (*Ibidem.*, p. 275).

⁶ La ricerca lessicografica di Ricoeur viene condotta prevalentemente su due dizionari, editi a distanza di un secolo: da un lato, il *Dictionnaire de la langue française*, compilato e pubblicato da Émile Littré dal 1859 al 1872; dall'altro lato il *Grand Robert de la langue française*, nella seconda edizione, del 1985, diretta da Alain Rey.

⁷ Questo spostamento di riferimento dal sostantivo “riconoscimento” al verbo “riconoscere” è stato spesso tralasciato dagli studiosi. Consideriamo tuttavia che ciò è degno di essere sottolineato in quanto la forma verbale permette di evidenziare meglio gli aspetti dinamici, personali e relazionali di questa tematica.

⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 24.

passo. Ricordo la definizione del primo senso cardinale nel *Robert*: “Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l’azione”. Forte di questa ipotesi, accreditata dai primi filosofi che consulteremo, propongo di assumere come prima accezione filosofica la coppia identificare/distinguere. Riconoscere qualche cosa come la cosa medesima, come identica a sé e non come altra da se stessa, implica distinguerla da ogni altra. Questa prima accezione filosofica verifica le due caratteristiche semantiche che, come abbiamo visto, sono congiunte all’uso del verbo nella forma attiva, cioè l’iniziativa della mente nel dominio sul senso e la quasi-indistinzione iniziale tra “riconoscere” e “conoscere”.⁹

Se inizialmente non sembra esserci una reale distinzione tra conoscere e riconoscere, la scelta di organizzare la ricerca seguendo l’ordine del rovesciamento progressivo dell’attivo conoscere nel passivo riconoscere si mostrerà efficace per l’elaborazione di una filosofia del riconoscimento. Ricoeur ne anticipa il risultato: «la progressione lungo questo asse sarà contrassegnata da un crescente affrancamento del concetto di riconoscimento dal concetto di conoscenza. Allo stadio ultimo, il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada»¹⁰.

Ecco, dunque, una conferma preliminare ai dubbi che avevamo sollevato poco fa: se in un primo momento, sulla scia della dipendenza grammaticale del “riconoscere” dal “conoscere”, è la teoria della conoscenza che apre la strada all’elaborazione di una teoria del riconoscimento, il rapporto tra entrambi viene però successivamente rovesciato e il riconoscimento acquista, per così dire, la precedenza.¹¹ C’è allora da chiedersi: se a un certo punto e per un certo verso possiamo affermare – a fine percorso – che il riconoscimento è il fondamento della conoscenza, allora che cos’è il riconoscimento prima di essere conoscenza? E poi, in questo cammino a ritroso, qual è il punto di rottura in cui il riconoscimento non equivale più a conoscenza bensì diventa condizione di possibilità della conoscenza stessa? A quale livello si colloca questo affrancamento radicale: sul piano teorico o sul piano etico (sempre che questi due piani siano scindibili a livello esperienziale)?

Per poter rispondere a questi interrogativi dovremo confrontarci nuovamente con quello che è stato il nostro punto di partenza nella relazione circolare tra conoscere e riconoscere, tenendo conto però dei risultati acquisiti strada facendo. Se il cammino inizia dal “riconoscere” in quanto “conoscere”, il punto di arrivo dovrà, invece, essere in grado di fornire una risposta alla domanda: cos’è il “conoscere” in quanto “riconoscere”? Cercheremo di illustrare, attraverso l’analisi di *Percorsi*, in che modo e misura il pensiero di Ricoeur risponda alla problematica qui emersa. Sarà fondamentale per noi conservare sempre uno sguardo d’insieme

⁹ *Ibidem.*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 26.

¹¹ Nel suo libro *Reificazione* Honneth sosterrà questa medesima tesi, dedicando l’intero terzo capitolo alla priorità del riconoscimento sulla conoscenza avvalendosi di un doppio fondamento: da un lato, una giustificazione di tipo genetica del processo di conoscenza umano (del bambino) a partire dalla capacità di assumere la prospettiva di un altro; dall’altro lato, una motivazione di tipo categoriale o sistematica di questa ipotesi (cfr. A. HONNETH, *Reificazione*, cit., pp. 43–56). Se inizialmente in *Lotta per il riconoscimento* egli aveva affrontato la questione da una prospettiva esclusivamente pratica, per cui il riconoscimento andava sempre a pari passo con l’idea di lotta, il filosofo tedesco abbandonerà progressivamente questa impostazione eminentemente pratica del riconoscimento per considerare anche la sua valenza epistemologica. Ci sono, tuttavia, differenze sostanziali tra la prospettiva ricoeuriana e quella di honnethiana che opportunamente evidenzieremo.

su tutta l'opera ed evitare – come accade con molti studiosi – di arrivare troppo frettolosamente all'ultima delle sue accezioni, il mutuo riconoscimento, scongiurando il pericolo di ridurre il “riconoscimento” a solo una – seppur decisiva – delle sue valenze. Il rischio, altrimenti, è quello di non penetrare sino in fondo nel cuore del tentativo ricoeuriano di mettere a fuoco quegli elementi insieme teoretici ed etico-pratici sui quali può poggiare una filosofia del riconoscimento degna di tale nome, la cui finalità ultima, così come in ogni vera filosofia, è quella di pensare e dire l'essere, l'inizio e il fondamento di tutto ciò che è.¹² Che questo poi avvenga in modo diretto o indiretto, integrale o frammentato, non cambia le cose.

3. Metodologia dell'opera: il linguaggio ordinario e gli “eventi di pensiero”

Come già accennato, al fine di affrontare sistematicamente il tema del riconoscimento, Ricoeur prende spunto da un'analisi sull'uso che di questo termine si fa nella lingua ordinaria – ossia non filosofica –, servendosi a tale scopo di alcuni dizionari.¹³ Pur non essendo una pratica estranea alla disciplina filosofica – basti pensare ad Aristotele e alla grande filosofia tedesca del XIX e del XX secolo – questa felice scelta metodologica ha comportato alcune novità che fanno tuttora di questo lavoro una rarità nel contesto degli studi sul riconoscimento. Egli stesso ne è consapevole, e lo dichiara nella *Conclusion*:

Il mio debito nei confronti del preliminare lavoro del lessicografo è grande. Gli debbo anzitutto la scoperta dell'ampiezza del campo lessicale raccolto. Questa prima constatazione mi ha messo in guardia contro la riduzione, frequente presso i nostri contemporanei, a un senso privilegiato, quale il riconoscimento delle differenze tra individui in situazioni di discriminazione, tema che nel mio lavoro compare solo a fine percorso.¹⁴

Ciò che in questa ricerca lessicale colpisce subito l'occhio attento di Ricoeur è il fatto che, nonostante l'evidente polisemia del termine “riconoscere” (del quale il *Dictionnaire de la langue française*, compilato e pubblicato da Émile Littré, individua ben ventitré significati diversi), esso conserva tuttavia una stabilità lessicale unitaria tale da far comparire tutti questi significati in un unico e medesimo lemma del vocabolario. La tensione dialettica fondamentale tra unità lessicale e molteplicità di significati, in apparenza irrilevante sotto la prospettiva dell'uso ordinario del linguaggio – in quanto, a differenza del linguaggio tecnico-scientifico, esso non ambisce all'univocità –, è tuttavia ricca di stimoli per il pensare, che cerca di ricondurre la molteplicità che gli si presenta a un'unità di senso. Questa tensione, però, non

¹² Come lo stesso Ricoeur ricorda, sin dalla nascita della filosofia con i presocratici «“pensare” significa pensare l'essere, e che pensare *l'essere* significa pensare l'ἀρχή nel doppio senso dell'inizio e del fondamento di tutto ciò che noi possiamo porre o deporre, credere o mettere in dubbio» (P. RICOEUR, *Storia e verità*, C. MARCO — A. ROSSELLI (tradd.), Marco editore, Lungro di Cosenza 1994, p. 319).

¹³ Dietro questa scelta ricoeuriana di muovere dal linguaggio ordinario c'è l'influsso della scuola linguista di Oxford, da L. Wittgenstein a S. Cavell, con la quale Ricoeur si è confrontato in più occasioni (cfr. in particolare il saggio *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio* in P. RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 81–110). Tra l'altro, egli stesso afferma: «Da bravo allievo di buona scuola britannica del linguaggio ordinario, mi sono dedicato a compitare i significati secondo il contesto in cui rispettivamente si presentano nell'uso della lingua comune». P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 7.

¹⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 275.

resta l'unica causa di perplessità per il filosofo francese: se infatti il termine ha una sua stabilità lessicale all'interno del dizionario, essa è dovuta al lavoro del lessicografo, che ricostruisce la molteplicità di significati del medesimo vocabolo secondo una disposizione ordinata che Ricoeur denomina «polisemia regolata». Ciò, da un lato, lascia intravedere la presenza di una funzione normativa naturale e storica del linguaggio, derivata dalla prassi linguistica, o meglio, «da una storia ordinata dell'uso» del termine che il lavoro del lessicografo non fa che scoprire e applicare; ne è prova il fatto che l'ordine dei significati del dizionario non fa violenza alla sensibilità del lettore.¹⁵ D'altra parte, questa concordanza interna del dizionario, che permette il passaggio ordinato da un significato all'altro di una medesima parola senza fare violenza alla sensibilità del lettore, in apparenza non conflittuale, diviene piuttosto problematica quando si tratta di mettere a confronto due vocabolari diversi, specie – come avviene nel caso di Ricoeur – quando sono due dizionari come il *Littré* e il *Grand Robert*, elaborati con un secolo di distanza e seguendo criteri e metodologie diversi. L'impressione è contrastante: si manifesta subito «un altro tipo di discordanza, una discordanza che induce a pensare che, da qualche parte, manchi un principio in grado di organizzare la polisemia, un principio derivante da un ordine diverso da quello rappresentato dalla pratica linguistica»¹⁶.

Che cosa intende però dire Ricoeur con “mancanza di un principio in grado di organizzare la polisemia”? Ci si pone una duplice questione. La prima riguarda la regola d'uso naturale del linguaggio: la presenza di una discordanza normativa tra i due dizionari evidenzia il fatto che la regola naturale ricavata dalla prassi linguistica non è che un principio – tra altri possibili principi – assunto in modo arbitrario dal lessicografo, anche se in funzione del programma che anima la costruzione della sua opera.¹⁷ Il carattere normativo di tale “regola” può perciò

¹⁵ Facendo proprie le parole del programma di Littré, Ricoeur afferma: «Non è affatto casuale che, nell'uso di una parola, si generino significati distinti e talora molto distanti tra loro». Questa filiazione, egli continua, “è naturale e pertanto assoggettata a condizioni regolari, tanto nell'origine quanto nella discendenza”. Ne risulta che “i significati derivati, che diventano l'elemento e la creazione delle generazioni successive, si discostano certo dal punto di partenza, ma se ne discostano esclusivamente a seguito di processi che, sviluppando tanto il senso proprio quanto il senso metaforico, non presentano alcunché di arbitrario e di disordinato”. Affidandosi a questo aspetto Littré scongiura quindi il pericolo di caos: “Così la regola si ritrova ovunque, sia al punto di partenza che nelle derivazioni; e la cosa importante consiste infatti nello scoprire questa regola”. Esattamente su questa osservazione di Littré si innesta la mia ipotesi di una derivazione degli scarti di senso a partire dal non-detto implicito nella definizione precedente. È così che mi spiego la frase tanto importante del *Littré*: “E la cosa importante consiste infatti nello scoprire questa regola”. Qui sta il segreto di ciò che continuiamo a chiamare polisemia regolata, regolata da una storia ordinata dell'uso, affidata all'autorità del lessicografo». (*Ibidem.*, p. 10). Sulla polisemia regolata, si veda il saggio intitolato *Il problema del doppio senso come problema ermeneutico e come problema semantico*, ora in P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 77–92 (in particolare pp. 82–85).

¹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 8.

¹⁷ Un esempio di discordanza tra dizionari ce lo fornisce indirettamente lo stesso Ricoeur quando inizia con la sua analisi del vocabolo “riconoscere” nel *Littré*. Il primo significato è quello «che sembra il più “naturale”, cioè quello che procede della derivazione di “riconoscere” a partire da “conoscere” attraverso il prefisso ri-“. “RICONOSCERE: 1. Richiamare alla mente l'idea di qualcuno o di qualcosa che si conosce [...]”. Il non-detto risiede nella forza del ri-, a prima vista preso nel senso temporale di ripetizione. Questa quasi-evidenza sarà contestata da *Le Robert*. (*Ibidem.*, p. 11). Ma cosa ci dice di diverso *Le Robert*? Riducendo la composizione semantica del vocabolo “riconoscere” a tre idee madri, che articolano successivamente l'architettura del termine “riconoscere” secondo una gerarchia degli usi a forma di albero, nella prima idea cardinale si legge: “1. Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione”. Dopo aver riportato questa prima definizione, nota acutamente Ricoeur che essa «segna lo sganciamento del vocabolo “riconoscere” rispetto al conoscere; così *Le Robert* punta diritto alla innovazione concettuale espressa dalla serie dei verbi, “cogliere, collegare, distinguere, identificare” ecc., mentre il *Littré* restava sensibile alla filiazione a livello del significante». (*Ibidem.*, pp. 17–18).

risiedere soltanto nel fatto che essa «non fa violenza alla nostra sensibilità» di lettori e praticanti della lingua naturale. Grazie ad essa ci è offerto un ordinamento ragionato – arbitrario, ma eseguito con giustizia – dei diversi usi che si fanno del medesimo termine, evitando in questo modo il potenziale smembramento della ricchezza semantica di un vocabolo nell'indifferenza dell'omonimia, cioè in una non-differenziazione che condurrebbe alla dissoluzione della tensione generativa che è propria del linguaggio, ossia la sua funzione metaforica e simbolica.¹⁸ La seconda questione, invece, si riferisce al fatto che l'Autore parla di un principio derivante da un "ordine diverso", perciò non ricavabile da una storia degli usi naturali di un vocabolo: dunque, si tratta necessariamente di un principio di ordine concettuale o razionale, non proveniente dalla prassi linguistica. Ciò che manca, allora, è una vera e propria teoria semantica in grado di fornire una spiegazione ragionata di ciò che nel minuzioso lavoro di redazione del lessicografo resta "non detto", cioè di quelli scarti infimi che dissimulano il sorgere di nuovi e successivi significati e che permettono così il passaggio da una definizione all'altra in modo ordinato. Questo però non è più compito del linguista ma del filosofo.

Stabilendo questa netta separazione tra il piano lessicale a quello concettuale, Ricoeur ci introduce alla problematica squisitamente filosofica del riconoscimento, dove accade una cosa analoga rispetto a quanto succede con gli scarti di senso che si danno tra una definizione e l'altra del dizionario. Tra semantica lessicografica e semantica filosofica avviene dunque una sorta di "salto epistemologico", senza che tuttavia esso provochi un cortocircuito tra linguaggio e concetto. Quando nella prefazione Ricoeur denuncia la "non esistenza" di una teoria del riconoscimento degna di questo nome, egli non fa altro che rispecchiare la mancanza, sul piano filosofico-concettuale, di un ordine regolatore come quello riscontrabile a livello pratico-linguistico. In effetti – nota Ricoeur qualche pagina dopo:

La filosofia [...] procede dalla emergenza di problemi propriamente filosofici che non hanno a che fare con la semplice regolazione del linguaggio ordinario tramite il suo uso. [...] La storia del venire all'idea di domande [filosofiche] non si lascia iscrivere nemmeno in una storia delle mentalità, delle rappresentazioni, e neppure in una storia delle idee. È una storia filosofica del filosofico porre domande. Ne risulta che lo scarto tra i valori d'uso dei vocaboli di una lingua naturale e i significati generati all'interno di essa dalla problematica filosofica costituisce di per sé un problema filosofico. Il sorgere di un problema resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero.¹⁹

L'intreccio è chiaro: il filosofo si serve necessariamente del linguaggio ordinario per poter spiegare e spiegarsi le problematiche sulle quali riflette, il quale a sua volta risente di questo utilizzo filosofico allargando così la sua capacità significante. Ma, come dicevamo prima, tra filosofia e linguistica c'è una separazione epistemologica: l'emergere di queste domande filosofiche è del tutto estraneo al sistema della lingua, giacché in esso non si trovano tracce del perché del sorgere di una determinata domanda piuttosto che di un'altra; il suo venire

¹⁸ Su ciò, cfr. P. RICOEUR, *La metafora viva*, G. GRAMPA (trad.), Jaca Book, Milano 2010; P. RICOEUR, *Parola e simbolo*, in P. RICOEUR, D. JERVOLINO (a cura di), *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 143–168.

¹⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 21–22.

alla riflessione è del tutto spontaneo e perciò non governabile dal soggetto. Si tratta, appunto, di “eventi di pensiero”²⁰.

Compito centrale di Ricoeur lungo l'intero *Parcours* è quello di individuare quali siano questi eventi di pensiero per poi conferire loro un'unità concettuale a partire dagli scarti di senso che tra di essi si presentano, appunto perché, per definizione, discontinui e scollegati in quanto “eventi”: «come si passa dal regime di polisemia regolata dei vocaboli della lingua naturale alla formazione di filosofemi degni di figurare in una teoria del riconoscimento?»²¹. Ecco la questione di fondo che Ricoeur deve risolvere perché si possa ora sì parlare di “esistenza” di una teoria filosofica unitaria del riconoscimento. E svolge il suo compito sulla falsa riga del dizionario che, con la sua polisemia regolata, funge da modello al lavoro del filosofo nel tentativo di dar ragione di quelli scarti, del “non detto” dove si genera e sussiste la tensione interna della filosofia stessa, in quanto intesa – con Ricoeur – come un susseguirsi di eventi di pensiero.

Tornando alla strategia messa in atto in *Percorsi*, dicevamo che, non avendo altro punto di partenza per intraprendere una strada fino ad allora mai battuta, dovendo cioè affrontare in modo unitario l'idea di “riconoscimento” in quanto problematica filosofica autonoma, Ricoeur procede a fare un confronto con i diversi significati del termine nella lingua ordinaria servendosi di dizionari.

Evitando di dilungarci troppo, sostiamo brevemente sull'analisi che Ricoeur fa dei significati presentati dal *Littré* e di quel non detto tra una definizione e la successiva che, attraverso lo scarto di qualcosa della definizione precedente, permette di presentare in modo ordinato la polisemia del termine in un'unica voce del dizionario. Riportiamo qui in modo sintetico alcuni dei (ventitré!) significati che il *Littré* dà del verbo “riconoscere”. Anzitutto, viene definito come un'attività o iniziativa, cioè un “richiamare alla mente” un'idea (dove il non detto è la forza del ri-, cioè della ripetizione); ci sono poi significati che fanno riferimento ai segni, tratti e tracce con i quali si può riconoscere anche ciò che non si è mai visto (dove il non detto resta l'affidabilità propria del segno o del tratto); successivamente, riconoscere viene presentato come “distinguere, pervenire a conoscere, scoprire la verità di qualcosa” (dove il non detto consiste nell'iniziale esitazione o reticenza da parte del soggetto); si giunge dopo al significato di “ammettere, accettare qualcosa come vero, come incontestabile” (dove il non detto risulta il mettere fine all'esitazione grazie all'autorità della verità di ciò che viene presentato al soggetto); andando avanti troviamo l'accezione di “ammettere, confessare” (dove il non detto consiste in ciò che si confessa: forse una colpa, un errore, un debito nei confronti di qualcuno); per ultimo troviamo quello che Ricoeur chiama «l'ospite inatteso»: manifestare riconoscenza, gratitudine (dove il non detto è che ciò avviene come una sorta di movimento spontaneo di ritorno che nasce da ciò che viene espresso dalla definizione precedente, cioè dall'ammissione di un debito nei confronti di qualcuno).

Per quanto concerne invece il *Le Robert*, in esso i significati del vocabolo “riconoscere” vengono articolati intorno a tre idee madri che, come un albero, si ramificano in più significati.

²⁰ Anche se viene spesso trascurato negli studi sul pensiero ricoeuriano, l'idea di “evento” è una categoria filosofica fondamentale per la prospettiva ermeneutica di Ricoeur, alla quale ha dedicato non pochi saggi. Su questa nozione ci soffermeremo a lungo nell'ultimo capitolo del nostro lavoro.

²¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 21.

L'influsso decisivo di questo dizionario nel lavoro di Ricoeur consiste nel fatto che questi tre tronchi saranno poi quelli che faranno da contrappunto alle tre accezioni filosofiche del "riconoscimento" già menzionate che reggono rispettivamente ciascuno dei tre studi di *Percorsi*: il riconoscimento-identificazione, il riconoscimento di sé e il mutuo riconoscimento. Ecco, dunque, ciò che ci viene detto: «"I. Cogliere (un oggetto) con la mente, con il pensiero, collegando tra loro immagini, percezioni che lo riguardano; distinguere, identificare, conoscere tramite la memoria, il giudizio o l'azione." "II. Accettare, ritenere come vero (o ritenere come tale)." "III. Testimoniare con la gratitudine di essere debitori nei confronti di qualcuno di (qualcosa, una azione)"»²².

Da questo lavoro minuzioso emerge che, nella sua forma verbale, il riconoscimento indica nel suo senso *princeps* una modalità attiva che sembra collegarsi a operazioni intellettuali contrassegnate da un'iniziativa della mente: "riconoscere" è cogliere (un oggetto), distinguere, identificare. C'è, a questo livello, una quasi-indistinzione tra "riconoscere" e "conoscere", anche se il "riconoscere" acquisirà pian piano uno statuto di maggiore indipendenza rispetto alla sua – in apparenza – originaria valenza cognitiva. In effetti, come dimostra la ricerca linguistica, l'ordine di derivazione a livello di linguaggio ordinario si presenta articolato dal lato attivo a quello passivo del verbo, dal riconoscere all'essere riconosciuto. Questo perché la forma attiva del verbo implica, in primo luogo, un oggetto, un "che", un *qualcosa*, il quale, successivamente, virerà in un "chi", un *qualcuno* (riconoscere sé, un altro, l'un l'altro), per finalmente passare alla sua forma passiva come "richiesta di riconoscimento" e come "concessione di riconoscimento". Ecco qui l'ordine secondo cui sarà strutturata filosoficamente la questione del riconoscimento.

Sotto quest'ottica Ricoeur ci presenta l'itinerario che si propone di percorrere:

A un rapido esame si distinguono sommariamente almeno tre fuochi filosofici, che sembrano non avere alcun riferimento comune. C'è il fuoco di senso kantiano, inteso dal vocabolo *Rekognition*, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*. Poi c'è il fuoco bergsoniano, in quanto "riconoscimento dei ricordi". E c'è infine il fuoco hegeliano, oggi in piena espansione, inteso dal vocabolo *Anerkennung*, che risale all'epoca della *Realphilosophie* di Hegel a Jena. La ragione di questa situazione così sconnessa va chiaramente ricercata sul versante delle problematiche di volta in volta dominanti. Alla ricognizione kantiana può essere assegnato un significato filosofico all'interno della cornice di una filosofia trascendentale che indaga sulle condizioni di possibilità *a priori* della conoscenza oggettiva. Il riconoscimento dei ricordi, insieme con la sopravvivenza dei ricordi stessi, diventa poi con Bergson un problema di primaria importanza all'interno di una filosofia vicina alla psicologia riflessiva, preoccupata di rimettere a nuovo i termini della vecchia questione circa i rapporti tra l'anima e il corpo. Infine, con Hegel e all'interno di un contesto che non è più quello della critica della ragione, ma quello della effettuazione "reale" della libertà, preliminarmente costituitasi in idea, il riconoscimento può prendere posto in tale processo di effettuazione e di realizzazione, nonché rivestire le forme, divenuteci familiari, di lotta per il riconoscimento, di domanda di riconoscimento.²³

²² *Ibidem.*, p. 17.

²³ *Ibidem.*, pp. 22–23.

Se questi tre fuochi, in apparenza irrelati, sono tutti riconducibili nell'uso della lingua ordinaria a un medesimo vocabolo – appunto quello di “riconoscimento” –, compito del filosofo è d'indagare sul rapporto esistente tra questi tre “eventi di pensiero”, evidenziando gli scarti di significato derivanti da problematiche tra di loro eterogenee e perciò, paradossalmente, rinunciando a costituire una “teoria” unitaria del riconoscimento. Ciò, nella misura in cui quest'ultima comporta necessariamente la pretesa di “superare” questi scarti di senso, questi “non-sensi” che in quanto tali non possono essere spiegati nella chiarezza concettuale del pensiero razionale – pena la perdita della loro qualità di “scarti”. In altri termini, se ciò che è evento venisse riportato a un ordine del senso dove tutto può essere spiegato secondo una regola generale e perciò sensata, verrebbe meno quel dinamismo dialettico che per Ricoeur è motivo di ammirazione e che anima «la facoltà di differenziazione che lavora il linguaggio in senso inverso all'aspettativa di univocità che motiva in profondità l'*arte di nominare*»²⁴. Dietro questo rifiuto a fare della filosofia un sistema chiuso si trova una precisa idea di filosofare come ermeneutica che non rinuncia però alla domanda sul senso e tuttavia non pretende di dare una risposta partendo dalla propria filosofia ma da ciò che desta meraviglia e che mette in moto il pensiero. In effetti, tracciare un itinerario o trovare il *fil rouge* che collega tra di loro le diverse esigenze, condizioni e situazioni particolari e storiche che danno vita al sorgere imprevedibile della domanda filosofica non implica voler cancellare l'omonimia o l'equivocità di un verbo nel perseguire il sogno onnipotente, e perciò infantile, di univocità lessicale e concettuale propria di un certo modo d'intendere il pensiero come sistema assoluto, come un *cogito* padrone del senso che raccoglie il molteplice sottomettendolo a sé e convertendolo in idolo. Lo sforzo del filosofo, invece, consiste nel percepire e recepire quegli “impercettibili salti” che permettono di dire che lo stesso domandarsi filosofico è un “evento di pensiero”, e che tali devono rimanere: salti, passaggi, *metabolè*.

C'è tuttavia da chiedersi: perché questi tre fuochi? Quali sono i motivi che stanno alla base di questa delimitazione apparentemente arbitraria? Senz'altro, seguendo l'uso del termine nel linguaggio ordinario, guidato dal dizionario, Ricoeur cerca nell'ambito della storia delle idee filosofiche (delle teorie e dei concetti) un riscontro delle principali accezioni ordinarie di questo vocabolo. Bisogna però dire che le tre “vette” indicate (Kant, Bergson e Hegel) sono tutt'altro che isole; esse si trovano invece circondate da altre “cime”, cioè da altri classici del pensiero occidentale quali Aristotele, Platone, Agostino, Descartes, Hobbes, Locke o Fichte che, come le pieghe che rendono impercettibili i salti da una definizione all'altra nel dizionario, permettono di articolare e di elaborare secondo una prospettiva ermeneutica qualcosa che si possa definire una “teoria del riconoscimento”. In questo senso, una ragione non minore – addirittura, forse quella realmente decisiva nella scommessa di Ricoeur – della scelta di iniziare con il fuoco filosofico della *Rekognition* kantiana (il riconoscimento-identificazione) con cui viene compiuta una prima “rivoluzione copernicana” in filosofia può essere rintracciata nella nozione ricoeuriana di filosofia come esercizio ermeneutico del pensiero che sfugge all'ideale moderno del «soggetto padrone del senso» e che cerca nella dialettica antica dei “sommi generi” o della “comunanza dei generi” di Platone – in particolare quella del Medesimo/Altro –, per nulla tributaria al primato della soggettività, «la possibilità di replicare con una seconda rivoluzione alla rivoluzione copernicana e di cercare sul versante delle “cose stesse” le risorse

²⁴ *Ibidem.*, p. 4.

per lo sviluppo di una filosofia del riconoscimento progressivamente sottratta alla tutela della teoria della conoscenza».²⁵

Infine, dopo aver percorso l'intera opera e avvalendoci dello stesso metodo ermeneutico messo in atto da Ricoeur, bisognerà che anche noi cerchiamo di rendere esplicito il non-detto del lavoro ricoeuriano. Per fare ciò dovremo rileggere la sua opera a ritroso avendo in serbo questa domanda: che cosa hanno da dire il "mutuo riconoscimento" e la "gratitudine" ad esso collegata al riconoscere come conoscere, cioè al "riconoscimento-identificazione"? Forse nel dare una risposta a questa domanda, e proprio in merito a questa risposta, ogni teoria della conoscenza che non abbia tenuto conto della valenza filosofica del riconoscimento dovrà essere rivisitata. Questo, forse, il senso delle parole di Ricoeur: «Allo stadio ultimo, il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada». Il nostro lavoro consisterà pertanto nel decifrare che cosa voglia dire che, in ultima istanza, "il riconoscimento apre la strada alla conoscenza", considerando almeno due ipotesi, entrambe le quali possono coesistere come parti della risposta: che il soggetto non è padrone del senso in quanto esso è sempre *evenemenziale*²⁶ oppure che, inversamente, la conoscenza si compie nel rapporto intersoggettivo libero e gratuito, nel mutuo riconoscere e riconoscersi che dice la dimensione comunitaria del sapere e, con ciò, la dimensione intrinsecamente etica della gnosi e della teoresi.

²⁵ Cfr. *Ibidem.*, pp. 31–33.

²⁶ Questo tema, che ripercorre l'intera opera filosofica di Ricoeur, è in definitiva il pilastro sul quale poggia la sua ermeneutica filosofica: quello dell'alterità del pensiero rispetto al senso che gli viene dato/donato e che è ciò che lo mette in moto, ma che – proprio per questo – non può padroneggiare, pena il fossilizzare il senso e con ciò anche se stesso. In merito, si veda in particolare P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, I. BERTOLETTI (trad.), Morcelliana, Brescia 2002.

CAPITOLO 3 – Primo studio: il riconoscimento-identificazione

1. Attorno all'idea di identificazione

Seguendo l'ipotesi di lavoro di un rovesciamento dell'impiego del verbo "riconoscere" dalla forma attiva alla forma passiva, il tragitto di Ricoeur incomincia da quelle espressioni filosofiche che portano il segno dell'iniziativa della mente. È la teoria kantiana della *recognitio* il luogo in cui, a suo parere, il vocabolo riconoscimento «compare per la prima volta nel glossario filosofico dotato di una funzione specifica nel campo teorico»¹ nell'ambito di una filosofia trascendentale che indaga le condizioni di possibilità *a priori* della conoscenza oggettiva. In questo senso, il "riconoscere" appartiene ancora allo spettro semantico del "conoscere" come attività del pensiero tendente a stabilire tramite il giudizio una relazione di identità tra una cosa e un'altra. Questo senso filosofico del riconoscere come identificare sarà il tema guida del primo studio di *Percorsi del riconoscimento*.

Tuttavia, al momento di addentrarsi nel problema dell'identificazione, Ricoeur sottolinea come questa tematica fosse già centrale molto prima della svolta soggettivistica della filosofia moderna. In effetti, egli non esita a ricordare come nella teoria dei "generi sommi" dei dialoghi metafisici di Platone, in particolare nella dialettica del medesimo e dell'altro – che non a caso attraversa l'intera opera ricoeuriana –, il filosofo ateniese affronti il problema dell'identificazione senza fare ricorso a una filosofia trascendentale «nella misura in cui il medesimo deve definirsi al tempo stesso tramite il "relativamente a sé" e il "relativamente ad altra cosa"»². Perciò, Ricoeur invita il lettore a

prendere coscienza del carattere anche epocale della problematica del giudizio nella quale ci avventuriamo. Siamo nell'epoca del soggetto padrone del senso. A questa avvertenza si aggiunge un incoraggiamento. Di fronte alle aporie del modello di pensiero scaturito dalla rivoluzione copernicana, con cui è solidale la ricognizione kantiana, ci è lecito rievocare il ricordo di questa antica dialettica che non era per nulla tributaria al primato della soggettività. Ci è consentito allora di chiederci se questo ricordo ritrovato non nasconda, nelle pieghe, la possibilità di replicare con una seconda rivoluzione alla rivoluzione copernicana e di cercare sul versante delle "cose stesse" le risorse per lo sviluppo di una filosofia del riconoscimento progressivamente sottratta alla tutela della teoria della conoscenza.³

Se Ricoeur aveva messo in chiaro nell'introduzione che non intendeva provocare un cortocircuito tra semantica lessicografica e semantica filosofica, il cambiamento dello statuto linguistico del vocabolo riconoscimento nel passaggio dal registro lessicale al registro della critica esige tuttavia, a suo avviso, un percorso supplementare attraverso un concetto fondativo capace di provocare una rottura tra entrambi i livelli di discorso affinché avvenga il "salto epistemologico" dal piano lessicale a quello filosofico. È così che all'interno della cornice della filosofia critica di tipo trascendentale di cui Kant è il massimo esponente, Ricoeur ricorda che

¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 29.

² *Ibidem.*, p. 32.

³ *Ibidem.*, p. 33.

il presupposto più importante su cui essa poggia risiede nel «concetto di giudizio», inteso sia nel senso di capacità o facoltà, sia nel senso di esercizio o operazione. Proprio al giudizio Ricoeur assegnerà questa funzione di “rottura”.

Ci viene in tal modo proposto un percorso attraverso due filosofie del giudizio, ovvero due «eventi di pensiero» che presiedono altrettante diverse concezioni dell’identificazione, riconducibili rispettivamente a Descartes e Kant. Lo studio si apre, così, con una prima sosta presso la filosofia del giudizio di Descartes per la quale l’identificare fa il paio con il distinguere, in quanto egli definisce l’atto di giudicare come «capacità di distinguere tra il vero e il falso», per poi approdare, in un secondo momento, a Kant, la cui filosofia del giudizio opera uno spostamento significativo, subordinando l’identificare al collegare, cosicché il riconoscimento-identificazione tramite il giudizio indica sostanzialmente un’operazione di sintesi.

2. Una fenomenologia cartesiana del giudizio

Per quanto riguarda il confronto con Descartes, due sono le opere che Ricoeur prende in considerazione: il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni metafisiche* nella traduzione francese del 1647 rivista dallo stesso Descartes.⁴

La ricerca di un metodo, come gesto emblematico di rottura con un sapere dotto caratterizzato dallo studio delle lettere, contrassegna il pensiero cartesiano del *Discorso sul metodo*: «Considerando quante opinioni diverse si possono avere su una stessa cosa, tutte sostenute da persone dotte, mentre non può esservene più di una che sia vera, ritenevo a un dipresso falso tutto ciò che era solo verosimile», da cui l’«immenso desiderio di imparare a distinguere il vero dal falso per veder chiaro nelle mie azioni e procedere sicuro nel cammino della vita»⁵. Il discorso cartesiano sul dubbio metodico è dunque attraversato interamente dall’«assillo dell’errore»⁶; da qui la sua quasi ossessione per la “chiarezza e la distinzione”, nozioni che – nota Ricoeur – sono legate solidalmente in una maniera equivalente al modo in cui egli aveva legato l’identificare al distinguere (ciò infatti risulta evidente se ci si sofferma sui contrari: «il contrario di chiaro è infatti oscuro, ossia non delimitato da contorni discernibili, mentre il contrario di distinto è confuso, come nel caso in cui il medesimo non si distingue dall’altro»⁷).

Il termine chiave in questa ricerca del metodo è il verbo “ricevere”, come in effetti attesta il primo dei quattro precetti del metodo: quello di «non ricevere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale». Qui “ricevere” ha una valenza attiva, nel senso di “giudicare”, “accettare come vero”. Come si evince da questa prima regola, la meditazione cartesiana è caratterizzata dall’attività dominante del pensiero, per cui il riconoscere in questo

⁴ Si veda R. CARTESIO, *Opere filosofiche*, E. GARIN (trad.), 4 Voll., Laterza, Roma-Bari 1986.

⁵ Queste citazioni cartesiane del *Discorso sul metodo* sono tratte da P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 36.

⁶ Come nota bene Jean Greisch, ricordando la citazione di Pascal secondo cui «l’essenza dell’errore consiste nel fatto che non lo conosciamo» (che lo stesso Ricoeur pone come epigrafe del primo studio di *Percorsi*), quest’ombra negativa del conoscere – cioè l’errore – «accompagne également la tentative d’élaborer une théorie philosophique de la reconnaissance qui devra, d’une manière ou d’une autre, accorder toute sa place à l’expérience de la méprise» (J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 156).

⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 37.

stadio della riflessione filosofica non può ancora distinguersi dal conoscere. In tal modo, evidenzia Ricoeur, il “ricevere”, per Descartes, è riferito esclusivamente alle idee e non alle cose; perciò, la rivoluzione a livello di filosofemi, dove il riconoscere si distingue dal conoscere, può solo avvenire con lo spostamento del riconoscimento sul versante delle cose, in modo che il “qualcosa” dell’idea preceda l’atto del pensare (l’atto del giudizio). Questa, come si vedrà tra poco, è la “promessa” kantiana – purtroppo delusa – di una filosofia critica, che poggia su due facoltà conoscitive necessariamente legate tra di loro: la sensibilità (che “riceve” il “qualche cosa” dell’idea) e l’intelletto (che produce quest’idea, cioè il concetto).

Passando poi alle *Meditazioni metafisiche*, Ricoeur si sofferma sulla *Quarta meditazione*, dedicata al giudizio, cioè a quell’atto di “ricevere” caratterizzante il *Discorso sul metodo*. Ciò che è decisivo qui per il filosofo di Valence è che «il carattere laborioso della dimostrazione [...] lascia trapelare un fondo di inquietudine, a giustificazione del fatto che all’idea di riconoscimento si ricollegli la confessione di una resistenza specifica alla conquista del vero»⁸. Questo fondo d’inquietudine è collegato alla minaccia sempre latente dell’errore che si nasconde sotto le pieghe di ogni “ricevere”, in apparenza chiaro e distinto: «La possibilità di ricevere il vero per falso si profila come l’ombra negativa di questo fiero ricevere»⁹.

In seguito, Ricoeur ripercorre alcune delle principali occorrenze del verbo “riconoscere” nella versione francese delle *Meditazioni*¹⁰, con le seguenti accezioni: esprimere ritardo nell’ammissione della verità rispetto alla sua scoperta, esitazione su cui si basa la conquista della certezza e, infine, persistenza e insistenza della paura di errare. Queste occorrenze, sostiene Ricoeur, «sono correlate, in una maniera o nell’altra, a quelli che si potrebbero chiamare i rischi dell’esercizio del giudizio. E proprio in questi rischi, che giustificano l’assillo dell’errore, io distinguo i prodromi della crisi dell’idea di riconoscimento che mi terrà occupato negli studi successivi»¹¹. In altre parole, è la sua ombra negativa ciò che permette il progressivo affrancamento del riconoscere dal conoscere, fino a renderlo completamente autonomo e, forse, a operare quale fondamento del conoscere stesso. Ma questo rimane per ora solo un’ipotesi.

A conferma di quanto detto, sempre sulla scia del desiderio cartesiano di distinguere il vero dal falso (per cui Descartes, consapevole dei rischi dell’esercizio del giudizio e dell’assillo dell’errore, elabora una teoria del giudizio destinata a eliminare definitivamente il sospetto), Ricoeur si sofferma alla fine su una particolare occorrenza del verbo “riconoscere” nella *Quarta meditazione*:

“Da tutto ciò riconosco (*ex his autem percipio*) che la facoltà di volere, che io ho ricevuto da Dio, non è di per se stessa la causa dei miei errori, perché essa è amplissima e perfettissima nella sua specie; e neppure la facoltà d’intendere o di concepire: perché, non concependo nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m’ha dato per concepire, è fuori dubbio (*procul dubio*) che tutto ciò che concepisco, lo concepisco come conviene, e non è possibile che in ciò m’inganni”. L’affermazione dell’impossibilità di essere ingannato sul piano del puro concepire viene dunque sottolineata con un energico *sine dubio* di cui l’equivalente francese – *sans doute*

⁸ *Ibidem.*, p. 38.

⁹ *Ibidem.*, p. 39.

¹⁰ Le occorrenze del verbo riconoscere sulle quali si sofferma Ricoeur – che non sono poi le uniche occorrenze di questo termine nelle *Meditazioni* – si trovano nell’edizione francese delle Opere, in R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, t. 1, F. ALQUIÉ (trad.), Garnier, Paris 1964, rispettivamente a p. 456, p. 458 e p. 459.

¹¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 41.

– non esprime tutta la forza. Il tipo di conferma espressa dal verbo “riconoscere” suggella con una incrollabile certezza tutto il percorso compiuto.¹²

Al termine di questo breve percorso insieme a Descartes e alla sua teoria del giudizio, Ricoeur afferma che una filosofia del riconoscimento non può ancora dispiegarsi sul suolo cartesiano perché non è sufficiente «creare a *parte subjecti* una distanza di dubbio e di inquietudine per infondere consistenza alla distinzione tra conoscenza e riconoscimento»; il dubbio e l'incertezza devono ricadere anzitutto a *parte objecti*, in modo tale da infondere al riconoscimento il suo carattere drammatico. Se questa dimensione va presa sul serio, non più nel quadro di una filosofia del cogito ma di un *Dasein* calato nell'esistenza, in un mondo della vita, il dramma si manifesta in tutta la sua portata perché non concerne soltanto un errore di giudizio circoscritto all'ambito delle sole idee, ma viene assunto come qualcosa di vissuto all'interno di relazioni esistenziali con le cose concrete e con altri soggetti. Ed è soprattutto in quest'ultimo caso, nel rapporto intersoggettivo, che l'errore (*méprise*) che assilla sempre il giudicare e che riguarda esclusivamente il soggetto giudicante può trasformarsi anche in misconoscimento (*mépris*), cioè in un errore provocato non dal giudicare – che infatti può essere metodicamente e logicamente senza errore – ma da ciò che (o da *chi*) viene giudicato, dischiudendo in tal modo la dimensione etica del giudicare della quale una filosofia del cogito non è in grado di rendere conto.¹³ «Il misconoscimento – conclude Ricoeur – è una forma esistenziale e intramondana il cui senso non è esaurito dalla sua componente di errore, essendo quest'ultimo una forma di inquietudine prevalentemente teoretica»¹⁴. Si annuncia qui quella che Lévinas chiamerà “la rovina della rappresentazione” e, con ciò, la l'apertura a una filosofia dell'essere-nel-mondo, ma anche una filosofia dell'intersoggettività e della mutualità.

3. Kant: il ri-conoscere, tra sensibilità e intelletto

Nella trattazione del riconoscimento come identificazione, la filosofia trascendentale di Kant occupa un luogo centrale. Due sono secondo Ricoeur i contributi kantiani alla grande filosofia del riconoscimento: da una parte, la funzione di collegamento o sintesi propria del giudizio, dall'altra, la considerazione del tempo e, più in generale, della sensibilità nell'operazione di sintesi o giudizio (da qui il titolo di questo capitolo su Kant: “Collegare sotto la condizione del tempo”). In effetti – dice Ricoeur –, l'evento di pensiero che fonda la filosofia critica di Kant si trova all'incrocio tra le due tesi centrali della *Critica della ragion pura*¹⁵: quella secondo cui i “tronchi” della conoscenza umana sono due, ossia la facoltà di ricevere e la facoltà di pensare – la prima assegnata alla sensibilità, la seconda all'intelletto, entrambe

¹² *Ibidem*.

¹³ Greisch, commentando il carattere drammatico di questo passo ricoeuriano, riporta l'esempio dell'uomo devastato dalla malattia di Alzheimer, oppure di colui che è sfigurato dall'angoscia, davanti al quale noi esclamiamo: “è diventato irriconoscibile!” (Cfr. J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 157).

¹⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 43.

¹⁵ Cito da: I. KANT, *Critica della ragion pura*, C. ESPOSITO (trad.), Bompiani, Firenze 2019. I passi citati saranno riportati sempre nel corpo del testo, nel modo convenzionale secondo la grafia dell'edizione originale della Regia Accademia delle Scienze di Berlino: la prima edizione, che risale al 1781, è indicata dalla lettera A, mentre che la seconda, apparsa nel 1787, è segnalata dalla lettera B.

autonome e originarie (superando in un'unica mossa l'empirismo di Hume e la psicologia razionale di Descartes, Leibniz e Wolff) –, e quella che riguarda i due livelli di costituzione del senso, cioè la distinzione tra il punto di vista trascendentale e il punto di vista empirico, per cui l'*a priori* viene a collocarsi all'esterno del campo dell'esperienza.¹⁶

A nostro avviso, la questione fondamentale su questo studio del riconoscimento in Kant può essere meglio compresa se si riprende quanto detto nel punto precedente sulla differenza tra *méprise* e *mépris*, cioè che l'errore ricade dalla parte del soggetto giudicante, mentre il misconoscimento trova la sua causa dalla parte del 'che cosa' del giudizio. Il punto qui è che Ricoeur vuole indagare la possibilità di spiegare questa polarità tra errore e misconoscimento – che in definitiva è riconducibile a quella della relazione soggetto-oggetto (e della relazione intersoggettiva) – attraverso una teoria già esistente (appunto quella kantiana) che sul piano filosofico sia in grado di dare ragione del rapporto che unisce e distingue conoscere e riconoscere, nel modo in cui ciò accade sul piano lessicale con la polisemia regolata propria del dizionario. In tal senso, in Kant c'è una promessa: da un lato, la funzione di collegamento o sintesi si presenta potenzialmente come una sorta di ponte tra il soggetto (le categorie o concetti dell'intelletto) e l'oggetto (i fenomeni dell'esperienza, cioè le cose, che vengono poi ordinati dai sensi e collegati in una sintesi sotto un concetto); dall'altro lato, la considerazione unitaria del tempo che egli propone ha dei risvolti sia a *parte subiecti* in quanto principio trascendentale della conoscenza sensibile, sia a *parte obiecti*, che comprende il tempo di per sé, nella misura in cui esso incide anche sulle cose empiriche. Così, delle due tesi centrali della *Critica* appena abbozzate, la questione del collegamento o sintesi si riferisce a quella dei due tronchi della conoscenza, mentre che la considerazione sul tempo s'inserisce nel contesto della distinzione tra l'ambito trascendentale e quello empirico.

In continuità con la fenomenologia del giudizio cartesiana tracciata prima, l'analisi ricoueriana della filosofia trascendentale di Kant si concentra anch'essa sulla problematica del giudizio, in particolare sulla sua funzione di sintesi, in quanto viene da lui presentato come operazione capace di collegare le rappresentazioni o intuizioni (sensibili) dei fenomeni con i concetti prodotti a priori dall'intelletto. Il giudizio viene così a collocarsi «nel punto d'intersezione dei due “tronchi della conoscenza umana”»¹⁷. In questa decisiva questione sulle facoltà conoscitive – sulla quale poggia non solo la “Dottrina trascendentale degli elementi” ma l'intera *Critica* – non passa inosservata alla lettura di Ricoeur un'affermazione di carattere enigmatico che Kant fa nell'“Introduzione” e sulla quale farà leva la sua analisi del giudizio. Si tratta della misteriosa «radice comune, ma a noi sconosciuta» (A15, B30) da cui procedono

¹⁶ Sulla distinzione tra l'ambito trascendentale della conoscenza pura e quello della conoscenza empirica nella filosofia critica, occorre evidenziare che la prima ha la precedenza, per cui sarà chiamata «*trascendentale* ogni conoscenza che, in generale, si occupa non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori» (A 11-12, B25) e quindi una conoscenza non già regolata sugli oggetti ma soltanto da ciò che il soggetto pone in essi; conseguentemente verranno chiamate «*pure* (in senso trascendentale) tutte quelle rappresentazioni in cui non si trova nulla che appartenga alla sensazione» (A 20, B 34). Per quanto riguarda, invece, la distinzione tra sensibilità e intelletto, pur ponendo Kant entrambe come facoltà conoscitive autonome e originarie, con alla loro base principi formali e a priori specifici che non vanno mai confusi, occorre anche qui evidenziare un ordine di precedenza, quello della sensibilità sull'intelletto, da cui l'antecedenza dell'*Estetica trascendentale* rispetto all'*Analitica*, dato che, come afferma lo stesso Kant, «le condizioni uniche per cui vengono dati gli oggetti della conoscenza umana precedono le condizioni per cui quegli stessi oggetti vengono pensati» (A 16, B 30).

¹⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 46.

sensibilità e intelletto. E il giudizio, collocandosi nel luogo d'intreccio tra le due facoltà, svolgerà un ruolo determinante nella delimitazione di questa terza «sorgente» della conoscenza umana, «a noi sconosciuta», che più che aggiungersi alle altre due, le media in un'unità, appunto, l'unità della conoscenza intesa come "evento". Ciò però sarà oggetto d'indagine solo in un secondo momento. Per adesso ci basta con dire che la nozione di tempo giocherà un ruolo decisivo.

Ora, ritornando a quanto detto sugli apporti di Kant alla grande filosofia del riconoscimento – l'operazione di collegamento o sintesi e la considerazione del tempo –, Ricoeur prende le mosse nel suo studio dal problema del tempo, nel modo in cui viene trattato nell'"Estetica trascendentale", ossia come la «forma del senso interno» e quindi dell'intuizione (sensibile) di noi stessi e del nostro stato interno. Com'è infatti noto, secondo Kant il tempo non è un concetto empirico ricavato dall'esperienza e nemmeno un concetto dell'intelletto, bensì è – insieme allo spazio in quanto «forma del senso esterno» – una rappresentazione o intuizione pura che è, precisamente, un principio a priori della sensibilità, ovvero dell'oggettività¹⁸. Ancora più radicalmente, per il filosofo tedesco, il tempo «è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale» (A 24, B 50), immediatamente per il senso interno e mediatamente per il senso esterno.

Seppur sempre legato alla questione del tempo, l'altro aspetto che caratterizza la filosofia kantiana del giudizio è la funzione di collegamento o sintesi che ad esso viene attribuita e dalla quale dipende in modo immediato la sua concezione del riconoscimento come identificazione. In effetti, la centralità di questo secondo contributo kantiano viene fortemente sottolineata da Ricoeur, che propone una rilettura della prima *Critica* considerando il ruolo del giudizio come fulcro dell'intera opera. Se, kantianamente, giudicare «significa porre le intuizioni sensibili sotto un concetto; insomma, *sussumere*»¹⁹, questa operazione in cui ricettività (sensibile) e spontaneità (intellettuale) vengono a coordinarsi facendo astrazione da ogni contenuto empirico è – come afferma Kant – una «sintesi del molteplice» (A 78, B 104). La sintesi, in questo caso, non va intesa già soltanto come un cogliere l'unità di senso del molteplice, ma piuttosto – e ancor prima – come prerogativa del soggetto, come facoltà o atto del soggetto che tramite il giudizio collega ciò che gli appare (i fenomeni) secondo un ordine a priori, che è insieme estetico (le forme dello spazio e del tempo) e concettuale (le categorie o concetti puri dell'intelletto). Collegare, insomma, vuol dire qui "coordinare" queste due facoltà – sensibilità e intelletto – per produrre conoscenza. Al di sotto di questa idea di un coordinamento, proprio perché deve necessariamente avvenire al di sopra delle due facoltà conoscitive della sensibilità e dell'intelletto, si affaccia una considerazione del tempo che sembra eccedere la sola dimensione della conoscenza e, con essa, anche la promessa sempre latente di un affrancamento concettuale del riconoscere dal conoscere all'interno del quadro di una filosofia trascendentale.

¹⁸ Oggettività della cosa in quanto fenomeno, cioè in quanto ciò che appare al soggetto e perciò oggettività per una soggettività e non oggettività in sé, a prescindere dalla soggettività. Qui, in altre parole, la soggettività è la fonte dell'oggettività, in quanto essa conferisce, con le sue forme spazio-temporali e categoriali, validità universale e necessaria alle impressioni sensibili. Perciò, come commenta Raffaele Ciafardone nella sua lettura della *Critica*, al tempo – insieme allo spazio – «conviene l'oggettività della *condizione*, non l'oggettività della cosa: ipostatizzarli, cioè farne cose determinate e reali, significa nientificarli. Invero essi hanno un valore più che empirico, ma non designano una realtà estranea alla sfera empirica» (R. CIAFARDONE, *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007, p. 95).

¹⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 51.

Tuttavia in questo caso, secondo il filosofo francese, non si tratta solo di descrivere come la mente umana, in quale occasione e a prezzo di quale sforzo pervenga alla coordinazione della dispersione del molteplice fenomenico spazio-temporale tramite le categorie dell'intelletto, ma di risolvere l'«enigma posto dalla coordinazione delle due componenti eterogenee della sintesi» – ricettività e spontaneità – «sul piano formale in cui tale enigma viene a collocarsi»²⁰: bisogna non tanto descrivere come avviene, quanto – e soprattutto – giustificare la legittimità di una tale operazione di sussunzione, compito che Kant affida alla “Deduzione trascendentale”.²¹ Questo perché la questione di fondo della filosofia critica concerne il corretto o legittimo utilizzo delle facoltà conoscitive (in questo caso, della ragion pura). Perciò, se identificare è collegare le due componenti eterogenee delle sintesi in modo coordinato all'interno di un medesimo atto di pensiero (il giudizio) per produrre appunto una sintesi, ossia una conoscenza, la sfida più grande che questa operazione deve affrontare è proprio l'aspetto temporale di questa sintesi: “coordinare”, in effetti, vuol dire ordinare secondo una medesima forma temporale le sue diverse componenti. Di fatto, sottolineando la portata della sfida che la condizione temporale pone all'operazione di sintesi, Jean Greisch afferma che se collegare è identificare, ciò che rende difficile questo lavoro di sintesi «c'est la puissance d'altération du temps»²².

Nel cuore dell'enigma della coordinazione tra sensibilità e intelletto s'inserisce il già annunciato tema della *Rekognition*, nella specifica accezione che Kant dà al termine nell'“Analitica dei concetti”, secondo la prima versione della “Deduzione trascendentale” nell'edizione della *Critica* del 1781. Il problema che egli affronta qui è, appunto, quello della “sintesi del molteplice” e, più propriamente, la legittimità che l'intelletto ha nell'ordinare il molteplice spazio-temporale per mezzo delle categorie. Si fa strada così una tematica che sarà al centro della successiva “Analitica dei principi”, che tratta giustamente il problema dell'applicazione delle categorie agli oggetti dell'intuizione.

Nella prima “Deduzione trascendentale” del 1781 – poi interamente sostituita dall'edizione del 1787 – troviamo che la sintesi del molteplice viene articolata secondo una triplice sintesi soggettiva presente in ogni conoscenza, di cui la *Rekognition* costituisce la terza componente: le sue figure sono la «sintesi dell'*apprensione* nell'intuizione», la «sintesi della *riproduzione* nell'immaginazione» e la «sintesi della *ricognizione* nel concetto» (cfr. A 98-110).²³ Al centro di questo elenco troviamo, da un lato la nozione di “riproduzione” e, dall'altro, quella di “immaginazione”, le quali si presentano così con la funzione di mediare la prima e la terza sintesi, che corrispondo – e non è irrilevante notarlo – rispettivamente alle due fonti della conoscenza, cioè, le *intuizioni* (proprie della sensibilità) e i *concetti* (prodotti dall'intelletto). Così, l'“immaginazione” – facoltà che Kant tratterà successivamente – pare avere a che fare con quella «radice comune» (a noi sconosciuta) alla ricettività e alla

²⁰ *Ibidem.*, p. 52.

²¹ Kant chiama *deduzione trascendentale* dei concetti «la spiegazione del modo in cui dei concetti possano riferirsi a priori agli oggetti», e la distingue dalla deduzione *empirica*, «la quale mostra in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa, e quindi riguarda, non la legittimità, ma il fatto, onde risulta il possesso» (A 85, B 117).

²² J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 157.

²³ Su quest'ultima figura della ricognizione, dice Ricoeur: «per noi si tratta della prima promozione di una variabile del concetto di riconoscimento al rango di filosofema» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 52).

spontaneità, che abbiamo già messo a fuoco. Ma prima di considerare questa enigmatica facoltà, occorre soffermarsi sul particolare concetto di tempo richiamato qui dall'idea di "riproduzione" nel contesto della deduzione trascendentale.

La lettura ricoeuriana della triplice sintesi si concentra, a questo punto, sul «modo nel quale le figure successive di tale sintesi [...] smuovono il concetto di tempo ricavato dall'«Estetica trascendentale»». Nell'«apprensione nell'intuizione», dice infatti Ricoeur, il tempo «vi è implicato come successione» per cui a ogni singola impressione fenomenica corrisponde un istante o momento della successione nel modo in cui esse vengono «ricevute» dal senso interno – in quanto forma a priori di tutti i fenomeni – e vengono così ordinate l'una dopo l'altra «nella maniera in cui lo spirito è affetto dal molteplice delle impressioni»²⁴. Tuttavia, continua lui citando Kant, «se io mi lasciassi sfuggire in continuazione le rappresentazioni precedenti e se io non le riproducessi» – il che autorizza a posteriori l'idea di successione – insomma, «se io non le riproducessi mentre avanzo verso le successive, non potrei mai rappresentare alcun oggetto come nuovamente il medesimo»²⁵. Ecco perché la seconda figura di questa triplice sintesi, la «riproduzione nell'immaginazione» si colloca nel punto di sutura tra ricettività sensibile (dei fenomeni secondo la forma temporale) e spontaneità intellettuale (che ponendo concetti alle intuizioni pensa l'oggetto come unità): in tal modo, tramite la riproduzione ordinata delle intuizioni fenomeniche, l'immaginazione assolve alla funzione di coordinamento delle componenti eterogenee della sintesi di cui abbiamo prima parlato.

A questo punto, riprendendo *in toto* l'analisi di Heidegger della *Critica della ragion pura*, Ricoeur solleva due questioni: per quanto riguarda la nozione di «riproduzione», egli si chiede se essa non aggiunga qualcosa al tempo-successione (cioè a quei rapporti di successione e simultaneità che sono propri del senso interno) oppure se, nei termini bergsoniani della memoria come «riconoscimento dei ricordi», non si riferisca invece al «tempo di per sé», al tempo «empirico»; per quanto riguarda invece il termine «immaginazione», in verità – afferma Ricoeur – esso «ricopre la totalità delle operazioni di sintesi», secondo quella sorprendente facoltà che Kant chiama «immaginazione produttiva», in cui il filosofo francese crede, appunto, di poter intravedere l'operazione mediatrice dietro la quale si nasconde la «radice comune, ma a noi sconosciuta» dei due tronchi della conoscenza umana.²⁶ In questo senso, ci sono numerosi

²⁴ *Ibidem*. Perciò, se tutte le intuizioni del molteplice fenomenico appartengono sia mediata che immediatamente al senso interno alla cui forma ogni conoscenza è, in definitiva, sottoposta e – come dice Kant – «poiché da questo molteplice sorge l'unità dell'intuizione [...], per prima cosa è necessario passare attraverso il molteplice per poi raccogliarlo» (A 99). Non sfugge a Ricoeur che in queste parole («passare attraverso» e «raccogliere» il molteplice temporale) c'è un richiamo al tempo di per sé, cioè a delle proprietà temporali che eccedono i semplici rapporti di successione e simultaneità propri del senso interno.

²⁵ *Ibidem.*, p. 53.

²⁶ Su questo costante ritornare di Ricoeur su due tematiche correlate, cioè sul considerare, da un lato, la problematica del tempo come intuizione fondamentale della *Critica*, non solo in quanto forma a priori ma anche «di per sé», dall'altro lato, l'immaginazione come «radice comune» di tutte le facoltà conoscitive, occorre sottolineare la sua piena dipendenza dalla trattazione heideggeriana della prima *Critica* (cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, M. E. REINA — V. VERRA (tradd.), Laterza, Roma-Bari 2006, in particolare pp. 123-174). Lo si evince dalle righe conclusive del primo studio ricoeuriano sul riconoscimento in Kant nel quale il riferimento a quest'opera di Heidegger è esplicito. In effetti, l'insistenza sul «tempo di per sé» porterà la riflessione di Ricoeur nella direzione di una filosofia dell'essere nel mondo, dove il baricentro del «riconoscere» non coincide più con una soggettività trascendentale, con un «Io» che è legislatore della natura e che perciò sta al di sopra di essa, appunto, come trascendentale; piuttosto coincide con un soggetto che è vulnerabile, non già solo all'errore provocato da una rappresentazione sbagliata che un rigoroso e metodico esercizio del dubbio può

passi della prima versione della *Deduzione trascendentale* che sembrano andare nella direzione di questa ipotesi.²⁷

Ma se tramite l'immaginazione è già possibile pensare l'unità dell'oggetto in quanto riproduce ordinatamente le molteplici intuizioni sensibili, che ne è allora della terza sintesi soggettiva dove compare la *Rekognition*? L'opinione di Ricoeur è che con la seconda figura della sintesi, la filosofia del giudizio kantiana si esaurisca. La tanto annunciata sintesi della "ricognizione nel concetto" è, secondo lui, deludente dato che essa nulla sembra aggiungere alla precedente sintesi dell'immaginazione. "Riconoscere", qui, significa far apparire l'unità della coscienza nell'oggetto in quanto esso gli si "oppono", e non dell'oggetto; ciò che qui si "riconosce" non è perciò l'unità dell'oggetto ma la coscienza unitaria in quanto tale, che appunto si riconosce – e più precisamente, si "appercepisce" – «nella "produzione" di questa unità che costituisce il concetto di un oggetto» ovvero «soltanto se oggettivata in una rappresentazione contrassegnata dal vincolo della necessità e dell'unità»²⁸. E, secondo Kant, «è chiaro che l'unità che rende l'oggetto necessario non potrà essere nient'altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. Diciamo allora di conoscere l'oggetto se abbiamo prodotto un'unità sintetica nel molteplice delle rappresentazioni» (A 105). Eppure, se a fondamento di ogni conoscenza necessaria sta sempre

eliminare, ma anche a un vero e proprio "misconoscimento" che non dipende ormai dalle facoltà trascendentali di questo "Io" bensì dai mutamenti che il tempo provoca nelle cose stesse, così come esse si danno – fenomenicamente – a questo "Io". Si tratta pertanto di un "Io" che non è più padrone del senso, ma che è anch'egli soggetto alla potenza di alterazione del tempo che rende difficile il lavoro del riconoscimento, sia che si tratti di un oggetto conosciuto, di sé o degli altri soggetti. Sempre sulla scia di Heidegger, si può allora parlare di un tempo originario, che ha degli aspetti ontologici ed epistemologici, e di un tempo non originario o fenomenico, cioè un tempo ontico, per cui, com'è stato detto, «ontologicamente il tempo è permanente, onticamente è successivo» (F. VENTURI, *Tra permanenza e successione: il tempo nella prima «Critica» di Kant*, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Università di Firenze)», XVIII (2012), pp. 53–69, qui p. 61). Ciò che però ci interessa qui è come questi due aspetti del tempo si presentano quando entra in scena l'immaginazione: «In primo luogo il tempo è presentato come una sorta di prodotto (o autoprodotta) dell'immaginazione, pertanto è attenuato il suo ruolo di nozione a priori che non avrebbe niente "sopra di sé". Viene messa da parte, allora, l'urgenza di stabilire se esso sia permanente e se faccia le veci del substrato; viene messo in primo piano, invece, il bisogno di stabilire se e perché l'immaginazione faccia sorgere il tempo come permanente o come successivo. Ciò porta, in secondo luogo, a considerare il tempo come un'azione dell'immaginazione, valutabile, più che come un "oggetto", come un evento. La domanda da cui siamo partiti allora diventerebbe: l'azione dell'immaginazione è permanente o successiva? E ci sono buone possibilità che sia entrambe le cose. Infine, nella lettura di Heidegger, la definizione della permanenza o della successione del tempo si dimostra un passaggio obbligato per capire perché davvero il tempo possa essere il luogo cui si incontrano soggetto conoscente e oggetti esterni. Heidegger cerca di trovare un punto d'incontro tra i due aspetti e non solo dal punto di vista dei fenomeni, ma anche considerando la permanenza e la successione in riferimento agli stati interni del soggetto. Tale interpretazione però, [...] pone il problema che il tempo, da nozione eminentemente epistemologica, si troverebbe ad avere anche un lato fortemente ontologico» (*Ibidem.*, pp. 61–62).

²⁷ Così, in primo luogo, Kant dà alla "sintesi riproduttiva dell'immaginazione" il nome di «facoltà trascendentale dell'immaginazione» (A102). Poco dopo parla invece di "immaginazione produttiva" o pura e la differenzia dalla "immaginazione riproduttiva" (legata all'associazionismo, che la tratta come facoltà empirica, non già pura) (cfr. A115-118; A123). Infine, afferma: «Entrambi gli estremi – cioè la sensibilità e l'intelletto – devono risultare necessariamente connessi tramite questa funzione trascendentale della facoltà di immaginazione; in caso contrario, infatti, la sensibilità fornirebbe fenomeni, ma nessun oggetto di una conoscenza empirica, quindi nessuna esperienza. La esperienza effettiva, che consiste nell'apprensione, nell'associazione (nella riproduzione) e infine nella ricognizione dei fenomeni, contiene in questa ricognizione [...] concetti che rendono possibile l'unità formale dell'esperienza, e con essa ogni validità oggettiva (verità) della conoscenza empirica. Ma questi fondamenti della ricognizione del molteplice, nella misura in cui riguardano semplicemente la forma di un'esperienza in generale, sono le categorie» (A124-125).

²⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 54.

una condizione trascendentale (cioè una regola necessaria e universalmente valida di tale sintesi), allora «un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza si deve riscontrare nella sintesi del molteplice di tutte le intuizioni, come pure in quella dei concetti degli oggetti in generale, e di conseguenza anche di tutti gli oggetti dell'esperienza» (A 106). Com'è noto, questa condizione originaria e trascendentale è, per Kant, “l'appercezione trascendentale” ovvero la coscienza dell'identità di se stessi nella molteplicità delle proprie rappresentazioni. L'appercezione trascendentale, dunque, si presenta come regola alla quale si conformano non soltanto le diverse rappresentazioni singolarmente ricevute una dopo l'altra dai sensi, ma anche la loro riproduzione ad opera dell'immaginazione in un movimento di pensiero che conduce alla sintesi di tutte queste rappresentazioni in quanto collegate in un intero (in un'immagine nell'intuizione). Infatti, come nota bene Ciafardone,

dalla sintesi della riproduzione non sorgerebbe nessun intero connesso, se non aggiungessimo la coscienza che abbiamo pensato già le rappresentazioni riprodotte, se cioè non operassimo la *sintesi della ricognizione*. Ossia occorre non soltanto che le rappresentazioni vengano riprodotte, ma anche che il movimento di pensiero che conduce dalla sintesi parziale raggiunta al contenuto nuovo da conseguire si conformi sempre a un'identica regola. [...] Dunque soltanto la ricognizione attraverso il concetto, cioè la coscienza che nella produzione successiva del molteplice è operante sempre lo stesso principio logico, permette di evidenziare e di delimitare unità determinate nel fluire ininterrotto della produzione rappresentativa.²⁹

L'interesse di Ricoeur è ormai tutto rivolto al modo in cui la dimensione del tempo nell'unificazione della sintesi “prodotta” dalla *ricognizione* si articola con la temporalità propria della “riproduzione” nella precedente sintesi dell'*immaginazione*:

Riproduzione e produzione sono dunque associate nell'operazione mediatrice tra l'uno e il molteplice, in quanto la produzione aggiunge la nota di unità alla riproduzione definita dal non-oblio di ciò che precede e la sua ritenzione in una rappresentazione cumulativa. L'importante è che l'unità della coscienza si produca nel concetto per *riconoscervi* se stessa.³⁰

Da questo risulta che le leggi che regolano e ordinano il mondo dell'esperienza sono “prodotte” dal soggetto tramite la sintesi (perché dare unità è dare forma a priori agli oggetti); ne consegue che l'appercezione trascendentale – l’“Io penso” che accompagna ogni rappresentazione sensibile o concettuale del soggetto – è tale solo in ogni sintesi dell'immaginazione, cioè nell'atto di pensare un oggetto.

A modo di conclusione provvisoria possiamo dire che fino a questo punto, l'accezione filosofica che il riconoscimento assume è riconducibile esclusivamente ad un'attività del soggetto conoscente (l'immaginazione), e che l'identificazione che qui si opera è in ultima istanza quella dell'unità della coscienza nella figura dell’“Io penso”, che così s'identifica egli stesso e in ogni tempo come sempre il medesimo soggetto conoscente senza che venga ancora posta la questione del soggetto come distinto, cioè “realmente altro” dall'oggetto conosciuto: finora tutto accade *a parte soggetto*. Considerando però i presupposti dell'approccio trascendentale kantiano e che le speranze inizialmente poste nella sintesi della *Rekognition* non

²⁹ R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant*, cit., pp. 117–118.

³⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 54–55.

sono state ripagate, questa conclusione provvisoria sembra avere un forte sapore di definitività: l'Io penso si è ormai convertito in legislatore della natura, è salito sul trono ed è lui a porre l'oggetto. Eppure, Ricoeur non desiste ancora dal suo proposito. Bisognerà perciò, con lui, continuare a scavare nella *Critica*, in particolare nel modo in cui la questione del tempo viene affrontata nel capitolo corrispondente allo *Schematismo*, per vedere se all'interno della filosofia critica si dischiuda finalmente una possibilità concettuale in grado di dare avvio al processo di sganciamento teorico del riconoscere dal conoscere che invece si attesta a livello lessicale.

Con l'edizione della *Critica* del 1787 e come risposta alle accuse di idealismo soggettivo e psicologismo, la deduzione trascendentale viene interamente trasformata, e il peso che aveva prima l'immaginazione risulta del tutto ridimensionato, anche se restano tracce delle figure della triplice sintesi soggettiva.³¹

Il cambio di strategia kantiano viene spiegato da Ricoeur così: «la sintesi è esclusivamente il frutto di questa unità di rango più elevato di tutte le operazioni intermedie di “collegamento” e di “sintesi”»³² – che nella prima edizione erano, appunto, la sintesi dell'intuizione, dell'immaginazione e del concetto – le quali, tuttavia, come si evince dal paragrafo §24, vengono in qualche modo conservate. In effetti, all'interno di questa sintesi originaria o pura, Kant introduce una distinzione tra “sintesi figurata” e “sintesi o unificazione intellettuale”; quest'ultima «si realizza semplicemente mediante l'intelletto e senz'alcun intervento della facoltà di immaginazione» (B 152). La “sintesi figurata”, invece, si presenta come sintesi a priori del molteplice dell'intuizione sensibile che è opera dell'immaginazione e che perciò appartiene alla sensibilità, ma che, essendo capace di «rappresentare un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione» (B 151) comporta al contempo un esercizio della spontaneità (cioè dell'intelletto); in quest'ultimo caso, viene da Kant chiamata «facoltà produttiva di immaginazione». Sicché, nota Ricoeur, al di là del cambio di strategia kantiano, «[l]’immaginazione mantiene tuttavia il proprio statuto, sotto l’espressione di “sintesi trascendentale dell’immaginazione produttiva”, per distinguerla dalla immaginazione riproduttiva che deriva semplicemente dalla esperienza empirica sotto la legge dell’associazione»³³.

In questa maniera, come avevamo accennato prima, la facoltà d'immaginazione, nel modo in cui viene presentata nella seconda edizione della *Critica*, sembra profilarsi ancora più nettamente che nella prima come quella radice comune, sconosciuta ed enigmatica, ai due tronchi della conoscenza. Ciò diventa più evidente nella successiva “Analitica dei principi”, che si occupa dell'applicazione dei concetti dell'intelletto – in quanto contenenti i fondamenti della possibilità di ogni esperienza in generale – agli oggetti dell'intuizione sensibile (i

³¹ In effetti, dirà Kant, «la spontaneità del nostro pensiero esige che, dapprima, questo molteplice [spazio-temporale] venga in certo modo attraversato [penetrato, *durchgegangen*], raccolto [*aufgenommen*] e connesso [unificato, *verbunden*], perché se ne possa fare una conoscenza. Quest'operazione io la chiamo sintesi» (A 77, B 102, parentesi nostre). Importanti interpreti del pensiero di Kant, quali Luigi Scaravelli e Silvestro Marcucci, notano che i tre termini – penetrare, raccogliere e unificare – non sono semplici sinonimi, ma si riferiscono a ciascuna delle tre figure della sintesi e non compaiono più nella nuova edizione della *Critica*, cioè la *synopsis* operata dalla sensibilità, la “sintesi” operata dall'immaginazione e l'“unificazione” o “congiunzione” della sintesi operata dall'intelletto. Su questo si veda. S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della «Critica della Ragion Pura» di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 82.

³² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 55.

³³ *Ibidem.*

fenomeni dell'esperienza), attraverso «l'uso trascendentale della facoltà di giudizio» (B 167). La prima ed evidente domanda a cui dovremo rispondere è: quale rapporto c'è tra immaginazione e giudizio? Occorre a questo punto che ci lasciamo alle spalle l'"Analitica dei concetti".

Con l'"Analitica dei principi" riemerge e acquista importanza centrale quell'operazione di sussunzione consistente nel porre le intuizioni sensibili sotto un concetto che Kant chiama "giudizio". Infatti, in mezzo alle due facoltà originarie e autonome della sensibilità e dell'intelletto spunta ora una nuova facoltà, il giudizio, con il quale – come nota Ricoeur – si passa da una logica generale o astratta, propria dell'intelletto generale come facoltà delle regole, a una logica concreta, propria del giudizio in quanto «facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una regola data» (A 132, B 171). Appunto perché non si tratta di esporre la regola desunta astraendo da essa ogni contenuto di conoscenza, bensì di "applicarla" al caso concreto per conoscere, Kant evidenzia che la facoltà di giudizio «è un talento particolare, che non può essere insegnato, ma solo esercitato [...] la cui mancanza non potrà essere colmata da nessuna scuola» (A 133, B 172).³⁴ E per spiegare il funzionamento di questa facoltà, che in quanto trascendentale non può basarsi esclusivamente sull'esperienza in generale, Kant ritorna sul problema dell'immaginazione all'interno del celebre argomento dello "schematismo", che sarà il tema dominante di questa seconda "Analitica". Allo schematismo viene dedicato il primo capitolo, il quale trova compimento nel capitolo successivo intitolato "Sistema di tutti i principi dell'intelletto", dove vengono enunciate le regole o principi generali che guidano l'operare delle categorie su un molteplice spazio-temporale ad esse eterogeneo attraverso gli schemi, e che, proprio per questa ragione, diventa il nodo su cui si gioca il progetto di Kant nel suo complesso.

La questione – sottolinea qui Ricoeur – gira intorno alla parola "omogeneità", che designa al contempo il problema e la soluzione. Se "sussumere" vuol dire comprendere un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo «dev'essere *omogenea* a quella del concetto, vale a dire che il concetto deve contenere ciò che viene rappresentato nell'oggetto che va sussunto sotto di esso» (A 137, B 176). Tuttavia, nella sussunzione ci troviamo dinnanzi al fatto che «i concetti puri dell'intelletto, confrontati con le intuizioni empiriche [...], risultano del tutto *eterogenei*, e non li si può mai trovare in una qualche intuizione» (A 137, B 176). Ne consegue per Kant che «si deve dare un terzo elemento, il quale da un lato dev'essere omogeneo con la categoria e dall'altro lato con il fenomeno, per rendere possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa rappresentazione mediatrice dev'essere pura (senza alcunché di

³⁴ Nella nota a questo passo – che riecheggia senz'altro il noto frammento di Eraclito secondo cui "l'erudizione non insegna ad avere intelligenza" (DK 22 B 40) –, Kant commenta: «Un cervello ottuso o limitato [...] potrà anche studiare in maniera agguerrita, fino a raggiungere l'erudizione, ma di solito in questi casi ciò che resta carente è il giudizio [...], di modo che non è raro incontrare degli uomini assai eruditi, i quali, nell'uso della loro scienza, lasciano trasparire spesso quella loro irrimediabile mancanza» (B 173). Marcucci al riguardo rileva che dietro queste affermazioni si può scorgere il tentativo di «dare una giustificazione teorica all'inventività dello scienziato e alla sua "filosofia della scoperta"» (S. MARCUCCI, *Guida alla lettura della «Critica della Ragion Pura» di Kant*, cit., p. 95). C'è in questo passo, forse, un invisibile richiamo all'idea ricoeuriana, accennata all'inizio di questo capitolo, della filosofia come un emergere improvviso di "eventi di pensiero" che si susseguono e che non si lasciano iscrivere in un semplice succedersi logico di mentalità, rappresentazioni o idee: il sorgere di un problema filosofico, diceva Ricoeur, «resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero», e cioè si produce a partire da uno scarto che con Kant possiamo attribuire – per un certo verso – alla facoltà di giudizio propria di particolari pensatori.

empirico), e tuttavia da un lato dev'essere *intellettuale*, dall'altro *sensibile*. Una rappresentazione di questo tipo è lo *schema trascendentale*» (A138, B 177).³⁵ In quanto tali, gli schemi si presentano come regole in grado di rendere da un lato intuibili i concetti, e dall'altro concettuali le intuizioni.

Lo schema, dunque, è la rappresentazione o figura mista che racchiude il concetto nel suo uso; è prodotto dall'«immaginazione» «mediante cui e secondo cui soltanto diventano possibili delle immagini» (A 142, B 181), immagini che sono di volta in volta particolari perché prodotte dalla facoltà empirica dell'immaginazione produttiva e non possono mai raggiungere l'universalità del concetto. Lo schema, perciò, è il metodo per fornire immagini a un concetto; lo schematismo, invece, è «il modo di procedere dell'intelletto con questi schemi» (A 140, B 179).³⁶ L'attenzione di Ricoeur si concentra qui su una sorprendente affermazione di Kant, che richiama con tono esoterico quanto poc'anzi detto su quel «talento particolare che non può essere insegnato» che è la facoltà di giudizio e la sua collocazione fra i due tronchi della conoscenza: «Questo schematismo del nostro intelletto, riguardo ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana, e difficilmente potremo mai strappare alla natura il vero segreto del suo uso, per svelarlo davanti ai nostri occhi» (A 141, B 180-181).

Il passo appena citato, che parla in maniera enigmatica di «arte nascosta», «profondità dell'anima», «natura segreta», insieme al fatto che lo schema si presenta come terzo termine, ossia come un ibrido di discorsività e intelletto, porta il filosofo francese a chiedersi: «Non stiamo forse dirigendoci verso quella «radice comune» menzionata nell'«Introduzione» della *Critica?*»³⁷. Su questo enigma centrale, che guida l'intera lettura dell'opera kantiana in *Percorsi del riconoscimento*, Ricoeur tornerà alla fine della sua analisi. Prima però si sofferma, come ultima e definitiva tappa, a fare un parallelismo tra l'enumerazione degli schemi principali e, insieme, dei principi che reggono l'utilizzo o applicazione delle categorie sotto la guida degli schemi, per vedere nello specifico come queste precisazioni arricchiscono significativamente le considerazioni sul tempo ricavate nell'«Estetica trascendentale».

Così, come ogni schema si fonda su uno dei quattro tipi di giudizi dai quali vengono poi ricavate le dodici categorie (quantità, qualità, relazione e modalità), altrettanto succede con i «principi» che seguono questa partizione. In tal modo, allo schema della quantità corrispondono gli «Assiomi dell'intuizione», allo schema della qualità le «Anticipazioni della percezione»,

³⁵ La tavola delle categorie offre a Kant un filo conduttore per allestire una tavola degli schemi. Così, ad esempio, per quanto riguarda la classe delle categorie matematiche, sono schemi il «numero» e il «triangolo». Gli schemi non possono esistere in nessun'altra parte che nel pensiero, perché sono regole fornite dalla facoltà di immaginazione che non vanno limitate a una qualche figura determinata offerta dall'esperienza; così, se pensiamo al triangolo, occorre dire che per la geometria esistono tanti schemi quante sono le figure.

³⁶ «La dottrina dello schematismo indica la soluzione del problema nello *schema trascendentale*, che Kant definisce «condizione formale e pura della sensibilità» e concepisce come «determinazione trascendentale del tempo». In proposito occorre tenere presente che nell'*Estetica* il tempo era risultato la forma *a priori* di tutti i fenomeni, sia di quelli interni sia di quelli esterni; perciò esso è universale ed è omogeneo con le categorie. D'altro canto il tempo è omogeneo anche con l'intuizione sensibile, poiché ne è la condizione *a priori*. Lo schema trascendentale, essendo una determinazione del tempo, è, a sua volta, omogeneo tanto con la categoria quanto con l'intuizione. In questo senso esso costituisce il *medius terminus* tra sensibilità e intelletto» (R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant*, cit., pp. 142–143).

³⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 58.

allo schema della relazione le “Analogie dell’esperienza” e, infine, allo schema della modalità corrispondono i “Postulati del pensiero empirico generale”. Mentre i primi due principi (che riguardano gli Assiomi e le Anticipazioni) sono “costitutivi” dell’esperienza in quanto consentono di assegnare a ogni fenomeno rispettivamente una grandezza estensiva e una intensiva e quindi di sapere *a priori* qualcosa di determinato riguardo alla loro costituzione, gli ultimi due sono “regolativi” in quanto concernono soltanto la connessione dinamica dei fenomeni.

Ora, ciò che di preciso interessa qui a Ricoeur è «il divenire del concetto trascendentale del tempo per tutta la durata di questo percorso»³⁸. Bisogna difatti ricordare che la considerazione del tempo nell’operazione di sussunzione è necessaria in quanto essa avviene solo “sotto la condizione del tempo”; ciò perché, come menzionato, il tempo è, in generale, la forma a priori di ogni esperienza, e qui si tratta di sussumere oggetti – cioè fenomeni – nei concetti, ovvero di applicare i concetti agli oggetti dell’esperienza. E questa operazione di sintesi dell’unità del molteplice dell’intuizione ha luogo, appunto, nel senso interno, o meglio, sotto la condizione del tempo.³⁹ Passiamo dunque a vedere come si svolge qui l’argomentazione kantiana intorno al tempo.

In primo luogo, sotto la sigla della quantità, il tempo è invocato come grandezza, alla quale si addice lo schema puro del numero. Viene fuori, allora, il carattere cumulativo del tempo (e non soltanto il suo essere “percorso” o “attraversato”), a cui si era fatto cenno nella prima delle tre sintesi soggettive già osservate, quella dell’“apprensione”. Kant lo esprime così: «Io produco il tempo stesso nell’apprensione dell’intuizione» (A 143, B 182), cioè rappresentandomi le intuizioni l’una dopo l’altra, il che, come nota Ricoeur, equivale a dire «io produco il tempo contando»⁴⁰. Per quanto riguarda il principio per l’applicazione dello schema della quantità, che corrisponde agli “Assiomi dell’intuizioni”, esso viene enunciato da Kant in questo modo: «*tutte le intuizioni sono quantità estensive*» (B 202), il che conferma allora che il tempo non è solo “percorso” o “attraversato” di momento in momento, ma è anche “accumulato”, in quanto un medesimo tempo estensivo è qui presupposto.

Un secondo aspetto del tempo è evidenziato dallo schema della qualità, secondo il quale alla categoria della realtà – che corrisponde ad una sensazione in generale – concerne l’esistenza nel tempo di una realtà, «intesa come la quantità di qualcosa che riempie il tempo» (A143, B183) ovvero il contenuto temporale a seconda che il tempo sia pieno o vuoto, cosa che non dice la semplice successione. Ogni sensazione ha poi un grado o quantità intensiva con cui può riempire il senso interno, cioè il tempo stesso, riguardo alla rappresentazione di un oggetto. In questo senso Ricoeur osserva che le “Anticipazioni della percezione” offrono un complemento prezioso, introducendo la nozione di grandezza o quantità intensiva, cioè il

³⁸ *Ibidem.*, p. 59. A partire dalla fenomenologia del tempo che delinea ripercorrendo questi passi kantiani Ricoeur trarrà la base concettuale sulla quale potrà poi affrontare il tema del presente della durata, e con esso il tema della memoria e della ritenzione dei ricordi legata a una particolare accezione filosofica del riconoscimento, quella del *se* e dello spazio che si apre nella dialettica tra identità *idem* e identità *ipse* all’interno della “fenomenologia dell’uomo capace”, che sarà l’argomento centrale del secondo studio di *Percorsi*.

³⁹ «Lo schematismo dell’intelletto puro mediante la sintesi trascendentale dell’immaginazione ha per risultato soltanto l’unità di ogni molteplice dell’intuizione nel senso interno. Dunque gli schemi sono le uniche condizioni per conferire validità oggettiva ai concetti puri dell’intelletto; ma questi non hanno altro uso che quello empirico, poiché il tempo è soltanto una forma degli oggetti dell’esperienza» (R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 145).

⁴⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 59.

“grado”⁴¹, e ricorda come per Kant, in una sorta di chiasmo tra quantità e qualità, «è degno di nota il fatto che, per quanto riguarda le quantità in generale, noi possiamo conoscere a priori una *qualità* soltanto, e cioè la continuità, mentre per quanto riguarda tutte le qualità (il reale dei fenomeni) non possiamo conoscere a priori nient’altro che la loro *quantità* intensiva: tutto il resto è lasciato all’esperienza» (A 176, B 218).

Con il terzo momento arriviamo allo schematismo della relazione, dal quale Ricoeur ricaverà le più importanti considerazioni sul tempo “di per sé”⁴², che – anticipiamo – riguardano i seguenti modi della temporalità: la permanenza (per la categoria della sostanza), la successione (per la causalità) e la simultaneità (per la comunanza o azione reciproca). In effetti, la prima delle sottocategorie della relazione è la sostanza, il cui schema «si enuncia infatti come permanenza del reale nel tempo; a corollario, la contrapposizione tra ciò che rimane e ciò che cambia». Il tempo, dunque, è qui caratterizzato come «“immutabile e fisso”, mentre tutto in esso trascorre»⁴³. Nella prima delle tre “Analogie dell’esperienza” – il cui principio generale recita: «*l’esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni*» (B 218) – si legge infatti che «i tre modi del tempo sono *permanenza, successione e simultaneità*» (A 177, B 219). E qualche pagina dopo: «il tempo, nel quale dev’essere presentato ogni cambiamento dei fenomeni, rimane e non cambia [...] La nostra apprensione del molteplice del fenomeno è sempre successiva, e quindi è sempre mutevole. Per suo tramite, dunque, non possiamo mai determinare se questo molteplice, quale oggetto dell’esperienza, sia simultaneo o successivo, a meno che a fondamento di esso non si trovi qualcosa *che sia sempre*, e cioè qualcosa di *durevole* e di *permanente*» (A 182, B 224-225). Alla seconda sottocategoria della relazione, la causalità, corrisponde lo schema della successione regolata del molteplice; e il principio della “Seconda Analogia” è: «*Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto*» (A 189, B232). Nel senso interno viene così scongiurato il pericolo di una successione anarchica e arbitraria, com’è invece il caso della successione oggettiva: se qualcosa “accade”, ciò non può scaturire dal nulla ma necessariamente da una causa, e «l’apprensione di un qualcosa (che accade) segue *secondo una regola* l’apprensione di qualcos’altro (che lo precede)» (A 193, B 238). È di sommo interesse per l’intera architettura di *Percorsi del riconoscimento* – costruito sulla nozione di “evento di pensiero” – un’annotazione di Ricoeur a questo principio:

⁴¹ È chiarificatrice l’esposizione di Ciafardone di questo passo kantiano: «Il contenuto *a priori* della sensazione non è il dato percettivo, che non può mai essere anticipato, ma la sensazione stessa totalmente priva delle intuizioni dello spazio e del tempo, ossia il *grado* di essa. Ora, poiché spazio e tempo sono quantità estensive, è chiaro che la sensazione, non essendo una rappresentazione oggettiva e non occupando una parte di spazio e di tempo, non ha una quantità estensiva, bensì una quantità *intensiva*. Questa, a differenza di quella, non è un aggregato di parti esterne l’una all’altra, cioè non sorge gradualmente mediante sintesi successive di molte sensazioni, ma è un’unità la cui apprensione avviene in un *istante* per mezzo della sensazione e che è sottomessa al movimento dell’accrescimento e della diminuzione continui. Per esempio una sensazione luminosa, intesa come unità, non può essere composta da elementi, come lo è invece un numero qualsiasi. Essa dev’essere compresa come grado: il principio delle “anticipazioni della percezione” determina *a priori* il contenuto oggettivo di questa sensazione, nel senso che ne produce il grado mediante un incremento continuo della quantità intensiva a partire dal nulla» (R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 151).

⁴² È qui che in definitiva si pone il problema di un tempo originario e “ontologico” di fronte a un tempo fenomenico non originario o “ontico”.

⁴³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 60.

Questa messa in guardia contro la seduzione esercitata dalle idee di evento, di nascita, di origine, contrassegna al tempo stesso la presa di distanza di Kant relativamente alla triplice sintesi discussa sopra; se la prima edizione della “Deduzione trascendentale” ha potuto infatti essere sospettata di idealismo soggettivo, ciò è in parte dovuto a questa assenza di distinzione tra successione soggettiva e successione oggettiva. La cosa importante di un evento non è che esso accada, ma che sia preceduto. La sola successione non basta allora a caratterizzare il tempo, giacché l’apprensione, da sola, può dare luogo a “un gioco di rappresentazioni che non si riferisce ad alcun oggetto; vale a dire che mediante la nostra percezione non si distinguerebbe affatto, secondo la relazione temporale, un fenomeno da ogni altro” (A 194, B 239). Si direbbe che in Kant il tempo in attesa di ordine aborrisca l’evento.⁴⁴

L’ultima sottocategoria della relazione – definita nella tavola delle categorie come *Gemeinschaft*, cioè “comunanza” o “azione reciproca” – fa da guida per uno schema che rimarca la «reciproca causalità delle sostanze riguardo ai loro accidenti» (A144, B 183), il che viene sviluppato nella “Terza Analogia” con il principio applicativo che dice: «*Tutte le sostanze, in quanto possono esser percepite nello spazio come simultanee, stanno fra loro in un rapporto di azione reciproca universale*» (B 256). Viene così preso in considerazione il terzo aspetto del tempo, cioè quello che attiene alla simultaneità che opera tra realtà molteplici che stanno in una relazione causale quando vengono percepite (e perciò, esistono) in un medesimo spazio; questo tempo qui presupposto – osserva Ricoeur – «offre la possibilità di una composizione tra successione e simultaneità espresse dalle idee di mutualità e reciprocità»⁴⁵. In effetti, la specifica forma di simultaneità propria del pensare due cose al medesimo tempo (due oggetti che stanno nella comunanza – *communio* – dell’appercezione, secondo l’esempio di Kant per cui io posso applicare la mia percezione prima alla luna e poi alla terra e viceversa e da ciò desumere che esse esistono simultaneamente) non esaurisce le risorse di senso del termine *Gemeinschaft* (che significa sia *communio* sia *commercium*), in quanto limitata in questo caso alla sola apprensione soggettiva; bisogna che queste percezioni possano susseguirsi – secondo «la relazione dell’influsso» (A 211, B 258) – reciprocamente (stando cioè in una comunanza dinamica o *commercium*) per poter affermare che gli oggetti sono simultanei, cioè che se vi è l’uno, vi è anche l’altro nel medesimo tempo. L’idea di un’azione reciproca universale si completa dunque con l’oggettività propria della relazione causale: se si pensa a una molteplicità di sostanze separate da uno spazio interamente vuoto, dice Kant, «la percezione che procede nel tempo dall’una all’altra [...] non potrebbe distinguere se il fenomeno segua oggettivamente alla prima, o non sia piuttosto simultaneo ad essa» (A 212, B 259). La comunanza di sostanze soddisfa il principio di azione reciproca solo se queste sono “reali” e simultaneamente percepite come esistenti nello stesso spazio

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 61. Come si vedrà più avanti nel terzo studio di *Percorsi*, il mutuo riconoscimento dell’*agápe* rappresenterà una vera e propria sfida a questa esorcizzazione kantiana dell’evento: lo scambio di doni secondo una logica dell’eccedenza, che sfugge a ogni reciprocità equivalente, ma che tuttavia è scambio “mutuo” di doni perché radicato nell’*agápe*, sarà l’esempio di un evento non riconducibile in ultima istanza a cause perché ogni scambio è “gratuito”, non dovuto a nient’altro che alla gratuità propria di un modo d’intendere il riconoscimento, cioè la riconoscenza. Peraltro, è importante qui ricordare che Ricoeur si era già confrontato con la nozione kantiana di evento nel saggio *Événement et sens*, apparso nel 1991, dove nota in Kant l’assenza di una nozione di istante che non sia né permanenza, né successione, né simultaneità, ma puramente accadimento.

⁴⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 62. Sulla differenza tra reciprocità e mutualità Ricoeur ritornerà nel terzo studio.

(comunanza locale o *communio spatii*): solo così, mediante questo principio⁴⁶, esse possono essere rappresentate empiricamente.⁴⁷ Perciò, «la determinazione reciproca delle esistenze non scaturisce dall'essenza interna delle cose, ma è piuttosto imposta loro dall'esterno da un principio ad esse estraneo, di natura soggettiva»⁴⁸. Come si vedrà tra poco, è proprio qui che per Ricoeur risalta il limite del sistema kantiano rispetto all'indagine sul riconoscimento: nell'aver costruito il rapporto tra ricettività e spontaneità – cioè la facoltà trascendentale d'immaginazione come loro comune radice – esclusivamente sul piano della rappresentazione. È infine significativa la portata “universale” dell'idea di azione reciproca o comunanza, che sta a testimoniare come la simultaneità ecceda la sola apprensione soggettiva e come, senza di essa, la catena delle rappresentazioni empiriche inizierebbe ogni volta da capo con la rappresentazione di un nuovo oggetto, perché ogni percezione sarebbe staccata dall'altra e la simultaneità non potrebbe essere riconosciuta in quanto tale in qualche esperienza possibile. Dunque, solo perché l'azione reciproca è universale, gli oggetti possono essere rappresentati come esistenti simultaneamente.

Da ultimo, troviamo gli schemi relativi alla modalità e i principi corrispettivi; ci basta qui dire con Ricoeur che essi nulla aggiungono al fenomeno rappresentato, nel senso che «l'oggettività del fenomeno non ne è assolutamente intaccata»⁴⁹.

A conclusione di queste considerazioni sull'“Analitica dei principi”, Ricoeur invita il lettore a tenere fermo l'impatto decisivo che il sistema degli schemi e dei principi ha esercitato sulla concezione stessa di tempo in relazione alla sua trattazione nell'“Estetica”, in quanto considerato dal punto di vista della quantità, della qualità, della relazione e della modalità.⁵⁰ E ritornando alla questione di fondo, cioè quella dell'“identificazione”, che in Kant viene arricchita per mezzo dei contributi sulla funzione di collegamento o sintesi e sulla considerazione del tempo in questa operazione di sintesi, il filosofo francese commenta:

Questo arricchimento della problematica del tempo colloca il senso interno in un faccia a faccia obbligato con l'unità della appercezione. Tra questi due poli deve prevalere anche l'omogeneità. In definitiva, il destino dell'idea di identificazione compresa come connessione nel tempo non si gioca nel paragrafo dedicato alla ricognizione, ma nella “Applicazione”, che procede dalla “Analitica dei principi”, grazie alla quale si opera l'identificazione di un qualsivoglia oggetto. Per noi, si tratta forse del risultato più importante di questa esegesi dell'identificazione compresa come un mettere in relazione sotto la condizione del tempo.⁵¹

⁴⁶ Che viene individuato anche come «il concetto intellettuale del reciproco susseguirsi delle determinazioni di queste cose esistenti simultaneamente l'una fuori dell'altra» (A 211, B 257).

⁴⁷ In caso contrario – afferma Kant – «la sintesi della facoltà di immaginazione nell'apprensione indicherebbe soltanto ciascuna di queste percezioni come esistenti nel soggetto quando l'altra non vi fosse, e viceversa» (A 211, B 257).

⁴⁸ R. CIAFARDONE, *La critica della ragion pura di Kant*, cit., p. 160.

⁴⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 62.

⁵⁰ «Gli schemi, quindi, non sono altro che *determinazioni a priori del tempo* secondo delle regole, e queste si riferiscono – seguendo l'ordine delle categorie – alla *serie del tempo*, al *contenuto del tempo*, all'*ordine del tempo*, infine all'*insieme del tempo*, riguardo a tutti gli oggetti possibili» (A145, B 184-185).

⁵¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 62.

4. L'uscita dalla rappresentazione: verso una filosofia del riconoscimento

I risultati ottenuti da questa lettura della *Critica* appaiono piuttosto deludenti in quanto né nell'annunciata sintesi della *ricognizione* né nel tema dell'immaginazione produttiva e dello *schematismo* si trova alcuna giustificazione a livello di significazione concettuale in grado di fornire uno statuto filosofico al riconoscimento di fronte alla conoscenza. Ciò porta Ricoeur a cercare ancora, al di qua dei due presupposti che fondano la filosofia critica – la separazione del punto di vista trascendentale da quello empirico e l'eterogeneità iniziale delle due fonti della conoscenza umana (sensibilità e intelletto) – il punto dove il riconoscimento-identificazione si scinde concettualmente dalla conoscenza. Il che ci conduce nuovamente al concetto fondativo, che era stato introdotto all'inizio di questo primo studio, in grado di istaurare la rottura tra il piano lessicale e il piano filosofico del discorso sul riconoscimento: il concetto di giudizio. Ma abbiamo mostrato come una filosofia del giudizio, perché tutta *a parte subiecti*, non è in grado di compiere il “salto epistemologico” necessario a fondare teoricamente il riconoscimento. Solo a questo punto estremo, dove il fallimento appare ormai definitivo, i limiti che giustificano l'esercizio di una filosofia fortemente caratterizzata da operazioni intellettuali, contrassegnate da un'iniziativa della mente, lasciano tuttavia trasparire un fatto paradossale perché inerente alla qualità propria dei limiti: che solo attraversandoli e collocandoci fuori di essi – in quanto soglia che determina ciò che propriamente si può chiamare conoscenza e ciò che no – è ancora possibile una filosofia del riconoscimento.

Anche nella fondazione di una filosofia del giudizio opera come presupposto un limite epistemologico, che è da individuare per Ricoeur nel concetto di rappresentazione (*Vorstellung*), «concetto litigioso per eccellenza» che disegna questa sorta di mondo “puro”. Secondo Ricoeur bisogna però rinunciarvi; e a questo scopo non c'è altra strada che la rinuncia al sistema: occorre uscire «di colpo, così come di colpo vi si entra»⁵² dal «grande cerchio disegnato dalla rappresentazione» dove ormai «si giocano i rapporti tra intelletto e sensibilità»⁵³, cerchio questo che permette che siano gli oggetti a regolarsi sulle forme a priori del soggetto ovvero sul suo modo di rappresentarsi.⁵⁴

La rottura con il kantismo deve essere radicale quanto l'atto fondatore della filosofia critica: collocare l'*a priori* al di fuori del campo dell'esperienza, strappando con ciò l'Io penso dalla temporalità.⁵⁵ Se questa decisione originaria della filosofia trascendentale viene compiuta

⁵² *Ibidem.*, p. 65.

⁵³ *Ibidem.*, p. 67.

⁵⁴ M. Ferraris, attacca fortemente questo postulato della *Critica della ragion pura* e parla di «pretesa onnipotenza della “rappresentazione”» (cfr. M. FERRARIS, *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004, p. 101), sottolineando poi che «[n]ell'ipotesi di Kant, l'attività del giudicare comporta immediatamente un categorizzare, ossia un ordinamento razionale dell'esperienza che [...] non dipende da caratteristiche degli oggetti bensì da prestazioni razionali dei soggetti, ossia, precisamente, dall'attività giudicante dell'Io» (*Ibidem.*, p. 111).

⁵⁵ Nella filosofia kantiana manca – come dirà Heidegger – l'esplicitazione della costitutiva temporalità dell'Io penso; l'uscita dal cerchio della rappresentazione, di cui è garante l'appercezione trascendentale, si pone allora come condizione di possibilità di una filosofia dell'essere-nel-mondo, una filosofia in grado di spiegare la relazione preliminare e intrinseca che l'Io penso ha con l'esistenza, ovvero la relazione dell'*Ich denke* con il *Dasein*, con il se-stesso (puro) finito (cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit., pp. 162–168). Anche se è possibile sostenere che Kant in realtà non abbia mai negato una relazione tra essere e tempo, ma semplicemente non l'abbia mai affrontata perché, per dirla con Cassirer, il tempo gli serve solo per dare ordine

a livello del concetto di *Vorstellung*, l'uscita da esso richiede giustamente – nell'opinione di Ricoeur – la tematizzazione di questo concetto litigioso nel cuore stesso della decisione fondativa della critica kantiana.

In questo senso, il testo canonico è la *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. È qui infatti che viene descritto l'“evento di pensiero” che, con il suo irrompere, dà avvio alla filosofia trascendentale, che lo stesso Kant paragona a una rivoluzione copernicana. Nota acutamente Ricoeur che questa rivoluzionaria “decisione originaria” si presenta in primo luogo come “richiesta di ammissione”⁵⁶, poi come “tentativo”, come ipotesi. In questo passo chiave si legge così: «Finora si ammetteva [*nahm man an*] che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti: ma tutti i tentativi [*Versuche*] di stabilire qualcosa di a priori su questi ultimi mediante dei concetti – qualcosa con cui venisse estesa la nostra conoscenza –, a causa di quel presupposto sono finiti in niente» (B XVI, tr. it. mod.). Viene immediatamente scartato il “presupposto” finora “da tutti ammesso”: non più la nostra conoscenza, ovvero le nostre intuizioni, devono regolarsi sugli oggetti, perché sotto questa prospettiva non se ne potrebbe sapere qualcosa a priori; al contrario, sono gli oggetti «a doversi regolare sulla natura della nostra facoltà intuitiva» (B XVII). Queste intuizioni però non sono ancora conoscenze, perché la ricettività ha per contenuto l'esperienza fenomenica, e la conoscenza, per essere tale – cioè universale e necessaria –, deve invece collocarsi come a priori dell'esperienza. Perciò – dice Kant –, affinché queste intuizioni diventino esperienza – ed ecco la sua decisione emblematica – «devo riferirle, in quanto rappresentazioni [*Vorstellungen*], a un qualcosa come oggetto, e devo determinare quest'ultimo per loro tramite» (B XVII).

Fa così la sua comparsa la parola “rappresentazione”, chiave di volta del kantismo e dell'uscita da esso. Dice Ricoeur:

Il termine *Vorstellung* diviene così l'emblema del “cambiamento di metodo nel modo di pensare” (B XVIII), che Kant riassume in una formula: “Riguardo alle cose conosciamo a priori solo ciò che noi stessi poniamo in esse” (*ibidem*). E, più sotto: “Questo tentativo di trasformare il modo di procedere seguito finora dalla metafisica, e cioè il tentativo di compiere in essa una rivoluzione totale seguendo l'esempio dei geometri e dei ricercatori della natura, è ciò in cui consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa” (B XXII) Sulla scia di questo gesto viene così incoronato il termine “rappresentazione”. 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 il quale si decidono le sorti del dogmatismo: “[...] nel caso invece ammettessimo che non è la nostra rappresentazione delle cose – quali ci vengono date – a regolarsi su di esse come cose in se stesse, ma che al contrario sono questi oggetti, in quanto

alle rappresentazioni e che nulla ha a che vedere con il *Dasein* (cfr. il celebre dibattito di Davos tra Cassirer e Heidegger, in *Ibidem.*, pp. 219–236), ciò non toglie che una tale relazione sia decisiva per una filosofia del riconoscimento, che è quella che qui stiamo cercando.

⁵⁶ Sulla scia della traduzione francese della *Critica*, Ricoeur usa il termine *admettre* per tradurre i verbi *nehmen* e *annehmen*, che nella traduzione italiana vengono resi rispettivamente con “ritenere” e “ammettere”. Occorre tra l'altro ricordare la centralità di questi verbi all'interno della trattazione del riconoscimento come identificazione: oltre ad essere tra i significati riportati dal dizionario del termine “riconoscere”, nella fenomenologia del giudizio cartesiano essi si presentavano come indissolubilmente associati al tema del dubbio quale esercizio metodico del cogitare.

fenomeni, a regolarsi sul nostro modo di rappresentarli, troveremmo che *la contraddizione viene a cadere*” (B XX, tr. it. mod.).⁵⁷

Kant affermerà in seguito che ciò che inizialmente si era considerato come “tentativo” dimostra ora la sua fondatezza. Ecco che il cerchio viene chiuso grazie alla mediazione del concetto di “rappresentazione”: è il sistema, in ultima istanza, che giustifica l’iniziale “ammissione” e l’iniziale ipotesi o “tentativo”. Un «cerchio magico» – dice Ricoeur – dal quale si può solo uscire rifiutando questo rovesciamento copernicano attraverso l’assunzione – nello stesso gesto di rinuncia – di un altro riferimento ultimo di tutte le esperienze particolari: «l’esperienza fondamentale dell’essere-nel-mondo»⁵⁸.

Ora, se il modello del sapere scientifico e la sua esigenza di sistematicità non possono essere presi a guida di una filosofia dell’essere-nel-mondo, allora bisogna assumere e accettare il fatto che questa rimarrà sempre e soltanto una filosofia frammentata, una filosofia mai totalizzabile che, perché «cominciata come un tentativo, resterà per sempre un tentativo»⁵⁹. In questo senso, il maestro e alleato di Ricoeur è lo Husserl di *Krisis*. Quest’opera, infatti, indica un gesto filosofico opposto alla *Vorstellung* che in definitiva consentirà di fondare una filosofia del riconoscimento. Nella terza parte di quest’opera, Husserl si confronta con Kant e afferma che «non si rende affatto conto che egli, nella sua filosofia, si basa su un suolo di presupposti inindagati [...] che contribuiscono a determinare il senso dei suoi problemi»⁶⁰, e cioè il suolo del mondo circostante quotidiano della vita considerata come ‘ente’, cioè del “mondo-della-vita già dato” nel quale tutti noi esistiamo. «Certo – commenta in modo analogo Ferraris, con un esempio molto efficace – si può trascurare tutto questo e concludere schiettamente [...] che il mondo è nella testa [...]. Ma in questo modo non si considera che il mondo (o meglio, porzioni di mondo più o meno grandi) *viene rappresentato* nella testa, e che la testa, tutta intera, è realmente nel mondo»⁶¹.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 66–67.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 67.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 68. La frammentarietà quale rinuncia a ogni proposta sistematica di un pensiero capace di una mediazione totale è l’elemento caratterizzante della filosofia ermeneutica ricoeuriana sin dalla sua nascita. Dice infatti nel breve saggio che segna la svolta ermeneutico-linguistica della sua filosofia: «Compito del filosofo, guidato dal simbolo, sarà di infrangere il recinto incantato della coscienza di sé, della soggettività, spezzando il privilegio della riflessione» (P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 38). Sulla frammentarietà della filosofia e la conseguente rinuncia al sistema e al pensiero assoluto, è stato decisivo l’influsso di Pierre Thévenaz come si evince in particolare dal saggio *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz* ora in P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, pp. 245–259. Per un approfondimento, si veda anche D. JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Edizioni Athena, Napoli 1984. Per quanto riguarda la rinuncia a una mediazione totale tramite il pensiero, essa viene chiaramente delineata da Ricoeur nell’ultimo volume del suo capolavoro *Tempo e racconto*, nel capitolo intitolato a ragione *Rinunciare a Hegel* (cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto 3*, G. GRAMPA (trad.), Jaca Book, 1988, pp. 297–316); ma anche in opere precedenti si possono trovare delle dichiarazioni molto nette in questa direzione: «Seulement, je crois à une différence irréductible entre un projet philosophique qui s’appellerait philosophie de l’interprétation, et l’hégélianisme : l’interprétation est toujours une fonction de la finitude. Parce que je ne connais pas le tout, c’est du milieu des choses, du milieu des discours, que j’interprète et que j’essaie de m’orienter. Je demeure un point de vue fini sur la totalité. Je ne peux pas me mettre comme Hegel en un point d’où je verrais le tout. Cette façon de s’égaliser au tout me paraît interdite à la conscience philosophique» (P. RICOEUR, *Hegel aujourd’hui*, «Études théologiques et religieuses», 3/49 (1974), pp. 335–354, qui p. 353).

⁶⁰ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, E. FILIPPINI (trad.), Il saggiatore, Milano 1975, p. 133, tr. it. mod.

⁶¹ M. FERRARIS, *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, cit., p. 101.

Il cerchio della “rappresentazione” si presenta allora come una costruzione che non intacca questo mondo della vita, che certamente in qualche modo presuppone, ma che mette tra parentesi per costruire il sistema e sul quale ritorna nel corso della sua indagine, senza però mai togliere queste parentesi in quanto ciò manderebbe in crisi i presupposti sul quale poggia. Ecco perché è un cerchio magico. In tal modo, avvalendosi di un’espressione di Lévinas – “la rovina della rappresentazione”⁶² – Ricoeur cerca di mostrare come l’ultimo Husserl, proprio a partire del tema dell’“intenzionalità” – tema della fenomenologia per antonomasia – annunci la rovina di questo cerchio nel quale il soggetto tutto controlla, nell’apertura all’implicito, al non detto, a orizzonti non padroneggiati. Effettivamente, l’intenzionalità sta a indicare che questa apertura ovvero «“questo oltrepassamento dell’intenzione nell’intenzione stessa” rovina l’idea di una relazione tra soggetto e oggetto tale che l’oggetto vi sarebbe “in ogni istante, precisamente come il soggetto lo pensa attualmente”»⁶³, cioè com’egli se lo rappresenta prescindendo da questo suolo – il mondo della vita – nel quale ogni intuizione originariamente offerente si dà (sempre nuova) e nel quale accade il conoscere. Sono così pronte le basi perché si consumi sul piano teorico-filosofico quella stessa rottura tra il conoscere e il riconoscere che veniva attestata a livello lessicale dal vocabolario.

5. Cambiamento, temporalità, minaccia e ‘piccolo miracolo’

La strada è allora spianata per intraprendere il lavoro, di carattere anzitutto epistemologico, di «trarre le prime conseguenze per una filosofia del riconoscimento dal rovesciamento che suggella la rovina della rappresentazione»⁶⁴. Il compito è quello di raggruppare, per mezzo di tentativi, eventi di pensiero ed esperienze antropologiche che attestino significativamente lo scarto tra conoscere e riconoscere, senza che tuttavia questo procedere per tentativi implichi il cadere in un atteggiamento rapsodico e carente di metodo. Solo dopo questa fatica, e soltanto a fine percorso, si potranno desumere i capisaldi di qualcosa che possa essere degnamente chiamato “una filosofia del riconoscimento”.

Ora, dice Ricoeur, il primo scarto va ricercato all’interno della trattazione del riconoscimento come “identificazione” che è stato oggetto dello studio:

⁶² Cfr. E. LÉVINAS, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, F. SOSSI (trad.), Raffaello Cortina, Milano 1998.

⁶³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 69. Sul tema dell’intenzionalità Ricoeur si è soffermato più volte, considerandola centrale nella fondazione della sua proposta di una fenomenologia ermeneutica. In questo senso, egli sostiene che «la tesi dell’intenzionalità afferma esplicitamente che, se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima d’essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera» – ed è giustamente a questo superamento di sé dell’intenzione che fa eco l’“oltrepassare” di cui parlava Lévinas. E conclude affermando in seguito che questa scoperta centrale della fenomenologia consiste nel fatto che «la coscienza sia fuori di se stessa o che sia verso il senso, prima che il senso sia per essa, e soprattutto prima che la coscienza sia per se stessa» (P. RICOEUR, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, G. GRAMPA (trad.), Jaca Book, Milano 1989, p. 54). Questa dimensione temporale costitutiva – e perciò ontologica – della coscienza rivelata dal concetto d’intenzionalità (per cui la coscienza è prima “fuori di sé” e solo successivamente è “per sé” e non viceversa) non può trovare riscontro nell’“Analitica” di Kant – dove non c’è spazio per un tempo fenomenologico ma solo per un tempo formale – perché riguardo all’Io penso non c’è prima e dopo, bensì è esso stesso che sancisce e governa la temporalità, la quale perciò non si predica di esso.

⁶⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 73.

Dobbiamo ricordare che né Descartes né Kant specificano il “qualcosa” identificato, né attraverso delle procedure di distinzione e neppure attraverso procedure di messa in relazione. Per Descartes è importante soltanto il valore rappresentativo che conferisce all’idea una sorta di essere, l’essere oggettivo dell’idea; ma questo vale altrettanto per le entità scientifiche, per gli oggetti di percezione, per le persone, infine e al più alto grado per Dio. Per Kant, soltanto le entità matematiche e fisiche soddisfano ai criteri di oggettività delimitati dal punto di vista trascendentale, mentre lo statuto delle persone in quanto distinte relativamente alle cose è rinviato alla filosofia pratica. Viceversa, per una filosofia dell’essere-nel-mondo, la cosa importante è la varietà dei modi di essere cui pertengono le cose del mondo.⁶⁵

Se è sul versante dell’esistenza che occorre cercare esperienze in grado di attestare lo scarto tra conoscere e riconoscere, sarà il *cambiamento* – a parere di Ricoeur – «il tratto comune che questi modi di essere debbono condividere, al fine di dare luogo a delle operazioni di riconoscimento»⁶⁶. Infatti, se fossero le cose a doversi regolare sulle condizioni a priori (universali e necessarie e perciò non soggette a mutazione) delle facoltà conoscitive del soggetto e non viceversa, i cambiamenti empirici subiti dalle cose non provocherebbero alcuna difficoltà dato che il riconoscimento si limiterebbe ad essere un’operazione situata a livello trascendentale; ma con ciò, concettualmente, esso non si distinguerebbe affatto dalla conoscenza. Pertanto, in questo contesto di una filosofia dell’essere-nel-mondo nella quale diventa possibile distinguere più modi d’essere delle cose e, con ciò, modi diversi di temporalizzazione, il riconoscimento-identificazione viene elevato a filosofema solo se sottoposto alla “prova dell’irricoscibile”. In effetti, nota il filosofo francese, con l’uscita dal cerchio della rappresentazione viene meno la considerazione esclusivamente formale del tempo così come lo presenta Kant nell’“Estetica trascendentale”. In essa il tempo è condizione di possibilità di ogni cambiamento dei fenomeni – percepiti dal senso interno in termini di rapporti di successione o simultaneità – in quanto esso è immutabile e fisso: ne risulta il primato del tempo sul cambiamento. Il rovesciamento di questa tesi sgancia i criteri di successione e simultaneità dall’aspetto formale del tempo per considerarli adesso come varietà di temporalizzazioni che accompagnano il cambiamento delle cose e che si presentano così come occasioni reali (empiriche e non già soltanto “pure”) di identificazione e di riconoscimento. Ormai è chiaro che questa deformalizzazione del tempo porta a considerare il cambiamento *a parte obiecti* e, proprio per questo, secondo una graduazione – che in ultima istanza permette di parlare di un cambiamento con riferimento al medesimo oggetto.⁶⁷ Perciò, la domanda sul riconoscimento-identificazione inteso kantianamente come un “collegare sotto la condizione del tempo” riguarda appunto questa graduazione: fino a che grado crescente di cambiamento una cosa può essere ancora riconoscibile? E più radicalmente: «che cosa, nella maniera di cambiare delle cose, può al limite renderle irricoscibili?»⁶⁸.

⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 73–74.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 74.

⁶⁷ Se il cambiamento non fosse graduale e sparissero d’improvviso tutti quei tratti o segni caratteristici e familiari che ci permettono di identificare un oggetto come il medesimo, al di là di ogni suo cambiamento, non sarebbe possibile parlare di riconoscimento in modo alcuno. La “prova dell’irricoscibile” consiste, dunque, nel portare il cambiamento dell’oggetto fino al punto in cui la progressiva sfigurazione dei suoi tratti caratteristici è tale da renderlo praticamente irricoscibile.

⁶⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 74. Questa domanda risalta il carattere drammatico del riconoscimento.

Rispondere a questa domanda significa dare uno statuto filosofico autonomo al riconoscimento-identificazione. A questo scopo è essenziale una filosofia dell'essere-nel-mondo, in quanto è proprio il dramma insito nel non poter più riconoscere qualcosa che appartiene al mio mondo, con cui ho rapporti e che forse è perfino qualcosa che mi è caro, che fa sì che la questione diventi seria. Non si tratta più soltanto di un errore (*méprise*) nella rappresentazione dell'oggetto, come può avvenire nel caso in cui uno scanner o io stesso confonda la lettera 'l' con il numero '1'⁶⁹; il cambiamento della cosa, che la porta al limite del misconoscimento (*mépris*), appartiene a un ordine vitale che non può essere padroneggiato dal soggetto perché in esso l'oggetto non è sempre lì disponibile per il pensiero. Qui l'oggetto non coincide più con la sua rappresentazione: esso scompare e ricompare, e in questa dialettica subisce dei mutamenti che sfigurano i tratti che lo rendono riconoscibile come lo stesso oggetto.

L'autore insieme al quale Ricoeur compie questa tappa del cammino è Merleau-Ponty. La sua *Fenomenologia della percezione* offre uno sfondo che ci consente di fare riferimento a una base stabile e duratura nelle nostre percezioni della cosa e permette la sua identificazione a lungo, senza che le deformazioni la rendano problematica. Egli parla di questa percezione naturale come di un «antepredicativo», di una «fede originaria»⁷⁰ come atteggiamento naturale che esprime la fiducia nella stabilità delle cose; tuttavia, in questo contesto non sono date ancora le condizioni per parlare *tout court* di riconoscimento: deve fare irruzione la dimensione del tempo, non considerato già astrattamente come qualcosa di fisso. Ricoeur ci porta nel cuore del problema con un esempio chiarificatore, dove la “fede percettiva” si trova di fronte alla dialettica dell'apparire, dello scomparire, del riapparire da parte della presunta stessa cosa:

Un oggetto, un animale, una persona che appartenga al nostro ambiente familiare entra nel nostro campo visivo e, dopo esserne improvvisamente uscito per un certo lasso di tempo, vi riappare; noi diciamo che è lo stesso, è proprio lo stesso. Gli andirivieni degli esseri animati sono l'occasione ordinaria di questa esperienza familiare. Se confrontato con le esperienze precedenti, il ruolo del tempo è cambiato; la successione infatti non è più inclusa nel percorso dei profili sotto la presa di uno sguardo ininterrotto che sorveglia l'oggetto mentre le dita lo fanno girare. La scomparsa improvvisa dell'oggetto lo fa uscire dal campo dello sguardo e introduce una fase di assenza che il soggetto percipiente non padroneggia; si profila così una minaccia: e se l'oggetto, l'animale, la persona non riapparisse? [...] Nel migliore dei casi, che è il caso degli andirivieni abituali – e spesso familiari – la catena dell'apparire, dello scomparire e del riapparire è annodata insieme in maniera così salda da dare alla identità percettiva un aspetto di assicurazione, addirittura di rassicurazione, nei confronti della fede percettiva [...] Ritengo che una esperienza temporale più complessa sia quella in cui la fase di scomparsa dà luogo a cambiamenti tali nell'aspetto della cosa a cui capita di riapparire, da farci parlare in quel caso di alterazione. In occasioni di questo genere noi incominciamo infatti a impiegare a ragione veduta la parola “riconoscere”, che relativamente alle situazioni percettive precedenti potrebbe sembrare inadeguata.⁷¹

⁶⁹ L'esempio è tratto da J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 158.

⁷⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, A. BONOMI (trad.), Bompiani, Milano 2005, p. 420.

⁷¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 76–77. S'intravede qui una delle considerazioni sul tempo sottolineata con particolare enfasi da Ricoeur nella sua analisi della *Critica* kantiana, di preciso riguardo allo schema della qualità: si tratta del tempo “vuoto” e del tempo “pieno” che qui si ripresenta in relazione alla presenza o assenza (scomparsa) dell'oggetto dal nostro campo percettivo, fase quest'ultima che il soggetto non padroneggia.

Da questo esempio possiamo desumere che gli elementi fondamentali che, nella misura in cui operano insieme, permettono parlare di “riconoscimento” in senso filosofico con l’accezione di “identificare” sono il cambiamento e il tempo, inteso quest’ultimo non solo come simultaneità e successione (come tempo che passa), ma anche come tempo della presenza e dell’assenza (come tempo della disponibilità dell’oggetto per noi e della possibilità di farne esperienza). Questi elementi, se presi insieme, rivelano l’aspetto minaccioso che acquista l’esperienza viva del riconoscimento, che dà a esso «una dimensione patetica»⁷².

Infatti, anche se possono indurre all’errore nell’identificare, questi elementi portano tuttavia l’esperienza riconoscitiva a un altro livello: l’ombra del misconoscimento diventa profondamente drammatica quando, sul piano dell’esistenza, si passa a distinguere il riconoscimento “personale” da quello semplicemente “cosale” e, più nettamente, il riconoscimento delle persone da quello delle cose. In effetti, nelle cose rappresentate, proprio perché considerate in quanto oggetti di pensiero – nel modo in cui ce li presentava una filosofia del giudizio come quella di Descartes, ma anche di Kant –, il “qualcosa” rimaneva indeterminato (non questa cosa qui, ma la cosa generica, il concetto di quella cosa). Invece, nell’esperienza viva del riconoscimento, la questione decisiva risiede nel carattere delle relazioni istituite con le cose del mondo della vita, relazioni queste che aprono alla dimensione patetica del riconoscimento:

Nel caso delle cose, riconoscerle significa in buona parte identificarle tramite i loro tratti generici o specifici; ma alcuni oggetti familiari hanno per noi una sorta di personalità tale che il riconoscerli significa sentirsi con essi in un rapporto non solo di fiducia ma anche di complicità. Le persone per contro si riconoscono principalmente dai loro tratti individuali. E proprio con le persone la lunghezza del tempo di separazione rivela infatti quel potere distruttivo che la saggezza antica accordava al tempo [...]. Il caso dell’invecchiamento assume a questo proposito un valore emblematico.⁷³

In questo modo, il primo mattone per l’elaborazione di una teoria del riconoscimento è stato collocato. L’uscita da una filosofia trascendentale conferisce al tempo una realtà e una personalità, dunque un operare che si manifesta per eccellenza nei volti delle persone, rivelando così la sua forza de-figurante, minacciosa e – appunto perché manifestantesi in un mondo della vita costituito da rapporti non solo cognitivi o di fiducia (nel senso della fede originaria propria della percezione naturale) ma anche, come dice Ricoeur, di complicità e, forse ancor più, aggiungiamo noi, di amore – soprattutto drammatica. Ed è per l’appunto a motivo del fatto che queste esperienze di riconoscimento-identificazione devono ogni volta attraversare l’assillo dell’irricoscibile – dirà ancora il filosofo francese – che ogni riapparizione del medesimo va paragonata a un «piccolo miracolo»⁷⁴: “eventi” che semplicemente accadono e ci liberano dalla minaccia di non poter più riconoscere coloro che ci sono complici e cari, “eventi” che

⁷² *Ibidem.*, p. 77.

⁷³ *Ibidem.*, pp. 77–78.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 77.

comportano una piccola vittoria sul costante assillo di un'inconsistenza universale⁷⁵, eventi che tuttavia accadono senza che il soggetto possa mai completamente padroneggiarli.

Avviandosi verso la conclusione di questo primo studio, Ricoeur riprende quest'ultima idea di "miracolo" per mostrare come esso può essere tale solo di fronte alla dimensione patetica del riconoscimento che, come egli stesso sottolinea, è stata largamente esplorata dalla letteratura. Per fare ciò dedica alcune pagine alla scena del pranzo di maschere del principe di Guermantes dell'ultimo volume di *Alla ricerca del tempo perduto* di Proust, *Il tempo ritrovato*, in cui il narratore ritrova alcuni personaggi familiari del suo passato che il trascorrere del tempo ha invecchiato fino alla decrepitezza, rendendoli praticamente irriconoscibili – fermo restando che le persone «si riconoscono principalmente dai loro tratti individuali». Proust parla qui dell'età del Tempo (con la maiuscola), che conferisce una sorta di visibilità tramite la sua esteriorizzazione nei corpi e nei volti delle persone dei quali s'impadronisce. Perciò, per poter "riconoscere", per poter affermare che si tratta della stessa persona che si conosceva in passato, viene richiesto un "ragionamento" che tragga questa conclusione dalla semplice somiglianza di alcuni tratti, dovendo a tal fine passare attraverso il susseguirsi degli stati di un volto per collegarli ed identificarli sotto una medesima denominazione. L'idea di "ragionamento" opera qui, secondo Ricoeur, quale «scorciatoia che ci consente di risolvere una contraddizione tra due stati di un medesimo essere», come emerge da un passo di Proust che egli riporta: «“In effetti, ‘riconoscere’ qualcuno, e più ancora identificarlo dopo che non si è riusciti a riconoscerlo, significa pensare sotto un'unica denominazione due cose contraddittorie, ammettere che quello che c'era, l'essere di cui ci si ricordava, non c'è più, e che quello che c'è ora è un essere che non conoscevamo”»⁷⁶.

Questo "ragionamento" sembra fornire una base teorica al riconoscimento-identificazione molto vicina a quella della dialettica dei "generi sommi" di Platone, che era stata evocata all'inizio di questo capitolo, soprattutto perché si tratta di una filosofia «per nulla tributaria al primato della soggettività» – scongiurando con ciò il pericolo di rientrare nel cerchio della *Vorstellung*. Tuttavia, e per ovvi motivi, con questa dialettica platonica non si scende ancora interamente nel territorio di una filosofia dell'essere-nel-mondo; pertanto, il "ragionamento" di cui qui si parla non è ancora qualcosa d'incarnato né d'inserito a pieno titolo nel mondo della vita, e molto meno è in grado di partecipare della dimensione del *pathos*. Con ciò intendiamo dire che in ogni caso – come lo stesso Ricoeur afferma – l'ultima parola non è lasciata al "ragionamento":

Il Tempo, cui l'età conferisce visibilità, si rivela un agente doppio, un agente dell'irriconoscibilità e del riconoscimento. Tutti conosciamo la pagina sul "Tempo artista":
“Invece del vostro bel naso dritto vi hanno fatto il naso a becco di vostro padre, che a voi non avevo mai visto’. E, in effetti, era un naso nuovo e familiare. Insomma l'artista, il Tempo, aveva ‘reso’ tutti quei modelli in modo tale che erano riconoscibili ma non somiglianti, non perché li avesse imbelliti, ma perché li aveva invecchiati. Questo artista, d'altronde, lavora molto lentamente”⁷⁷.

⁷⁵ L'espressione è di Greisch, che parla al riguardo di «une petit victoire sur l'inconsistance universelle qui donne un don pathétique à la sagesse désabusée de Qohélet dans la Bible» (J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 158).

⁷⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 79.

⁷⁷ *Ibidem.*

La sovrapposizione di diversi modi di temporalizzazione rende questo complesso passo impermeabile a una spiegazione ancorata esclusivamente su di un approccio analitico o formale. La sua comprensione richiede perciò di situarci sul piano della temporalità dell'evento e di avvalerci di una «pensée de l'incidence», un pensiero dell'evento in quanto accadimento che ci riguarda e ci tocca, un pensiero pertanto in grado di dar ragione del riconoscimento come “piccolo miracolo”.⁷⁸ L'evento non va ridotto perciò a un istante suscettibile di essere individuato come un punto di una retta temporale, indica piuttosto il “lentamente” del lavoro del Tempo, che non solo nasconde le cose travestendole ma anche, con quel suo stesso lavoro, rende le cose riconoscibili, senza – per così dire – il concorso delle facoltà conoscitive: ecco che solo in questa dimensione patetica accade questo miracolo del riconoscimento, che fa da contrappunto al dramma del non poter più riconoscere, miracolo che tuttavia non accade se non al prezzo di sperimentare il limite e, più radicalmente, nell'esperienza stessa dell'attraversamento del dramma e della sua conquista sull'“irricoscibile”.

La piena effettuazione del riconoscimento coincide, allora, con l'idea limite che mette alla prova la sua consistenza teorica, un'idea che eccede il solo “ragionamento” e che proprio per questo non può essere padroneggiata dal soggetto: il riconoscimento è sempre e solo un evento che – nel senso in cui Platone parla di *exaiphnes* – accade d'improvviso, appunto, come miracolo.

A conclusione della lettura fin qui fatta del primo studio di *Percorsi*, possiamo ormai dire che attraverso questo suo tentativo – magistralmente riuscito – di scindere a livello teorico il riconoscimento dalla conoscenza a partire dal problema dell'identificazione, Ricoeur ha dischiuso definitivamente la via per una trattazione filosofica integrale e unitaria del riconoscimento, demarcando con questo stesso atto l'ambito in cui essa viene a inserirsi. Ne consegue che nella prospettiva ricoeuriana non avranno diritto di cittadinanza tutte quelle accezioni del termine riconoscimento contrassegnate dal marchio dell'iniziativa della mente nella misura in cui esse non siano al contempo aperte a una filosofia dell'esistenza, giacché soltanto in essa c'è posto per l'accadimento di quel piccolo miracolo che è il riconoscimento, il quale, in ultima istanza, è sempre evenemenziale. Sarà dunque in quest'ottica che dovremo affrontare le restanti accezioni del riconoscimento annunciate da Ricoeur nell'introduzione: il riconoscimento di sé e il mutuo riconoscimento.

⁷⁸ L'idea stessa di evento, in effetti, pone il problema sulla natura della sua temporalità e sulle condizioni della sua pensabilità. Da qui che nel già menzionato *Événement et sens* (1991) – ricco di spunti e di tensioni e tuttavia non molto conosciuto, nel quale riprende e rielabora alcuni saggi precedenti – Ricoeur si rifaccia all'idea platonica di *exaiphnès* (*soudaineté*, d'improvviso), così come compare nella terza ipotesi del *Parmenide*, per mostrare questa doppia valenza del tempo che sfigura i corpi e i volti fino a renderli irricoscibili – rompendo in modo radicale la sequenza di stati successivi di un volto fino all'alienazione, cioè a farlo diventare non più “lo stesso”, ma qualcosa di completamente “altro” – e al contempo, paradossalmente – proprio perché diventati irricoscibili con la rottura della successione causale – rende possibile il piccolo “miracolo” del riconoscimento, che non riposa già esclusivamente sul “ragionamento” ma più ampiamente su una “pensée de l'incidence”.

CAPITOLO 4 – Secondo studio: il riconoscimento di sé

1. Annotazioni preliminari

L'itinerario tracciato da Ricoeur nella sua indagine sui diversi significati filosofici del riconoscimento porta l'autore, in una tappa intermedia tra l'attivo ri-conoscere e la passiva richiesta di riconoscimento, a considerare le accezioni prima grammaticali e poi filosofiche legate al "riconoscimento di sé". In questo senso, come egli anticipa nella pagina che fa da prolusione al secondo studio di *Percorsi*, il "riconoscimento di sé" rimarrà incompiuto dal momento che esso richiede sia come sua condizione sia come suo completamento – pur sempre nella cifra dell'incompiutezza che caratterizza la riflessione ricoueriana – «l'aiuto di altri», ovvero il passaggio attraverso «quel mutuo riconoscimento, pienamente reciproco che, come verrà mostrato nel terzo studio, fa di ciascuno dei partner un essere-riconosciuto»¹.

Ma di cosa si tratta questo "riconoscimento di sé"? Inserendo la questione all'interno del percorso fatto fin qui, in modo sintetico possiamo dire che si tratta, da un lato, di considerare il soggetto non più come un "io" ma appunto come un "sé" e, dall'altro, di pensare questo soggetto non più come sostanza pensante (Descartes) o come coscienza disancorata a modo di "Io trascendentale" (Kant), bensì come corpo vivente (*Leib*, come dice Husserl per distinguerlo dal *Körper* o corpo oggetto), e più precisamente – entrando così nei domini della filosofia ermeneutica di Ricoeur – come un "uomo che agisce (e soffre)" in un mondo della vita, un uomo "capace" per il quale «questo mondo non è soltanto spettacolo, ma problema e compito, materia da lavorare; è il mondo per il progetto e per l'azione»².

Per quanto riguarda le considerazioni sul soggetto di riconoscimento – appunto un "sé" (e non più un "io") – a cui è dedicato questo studio, bisogna dire che esse hanno radici profonde che risalgono a *Finitudine e colpa* – il secondo volume della *Filosofia della Volontà*, apparso nel 1960 – e alla sproporzione lì delineata tra le esperienze della "finitudine" e della "colpa" di cui il concetto di fallibilità si rende mediatore.³ Tuttavia, solo con l'opera summa della maturità, *Sé come un altro*⁴, Ricoeur giunge a delineare in modo completo ciò che egli chiama

¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 85.

² P. RICOEUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, M. BONATO (trad.), Marietti, Genova 1990, p. 208. La categoria di azione – che è al centro di questo secondo studio di *Percorsi* – caratterizza l'approccio fenomenologico di Ricoeur nel suo prendere le distanze da una fenomenologia trascendentale pura. Da qui che l'interpretazione ricoueriana del soggetto a partire dal tema dell'agire – nel suo inscindibile legame con quello della volontà – secondo il progetto originario di *Il volontario e l'involontario* – rende impossibile la fedeltà piena e rigorosa al progetto fenomenologico husserliano e sfocia in un'ermeneutica, seppure ispirata alla fenomenologia (cf. O. AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007, p. 287).

³ La fallibilità è un concetto antropologico che sta qui a indicare la debolezza costitutiva dell'uomo ovvero «come l'uomo si trovi "soggetto" a fallire» (P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, M. GIRARDET (trad.), Il Mulino, Bologna 1970, p. 69) che fa sì che il male si renda possibile. Con questo concetto, dice Ricoeur, «la dottrina dell'uomo si avvicina alla soglia dell'intelligibilità dove si può comprendere che il male è "entrato nel mondo" attraverso l'uomo. Al di là di questa soglia inizia l'enigma di un punto d'insorgenza, e il discorso non può essere che indiretto e cifrato» (*Ibidem.*, p. 58).

⁴ Quest'opera è stata spesso segnalata come la cima della riflessione di Ricoeur. Così, ad esempio Olivier Mongin, che la presenta come «l'ouvrage monumental où se rassemblent tous les pans et les morceaux des écrits précédents», e – potremmo noi aggiungere – anche successivi (cfr. O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994,

l'“ermeneutica del sé”, dalla quale dipende immediatamente questo secondo studio sul riconoscimento. Ancora più, si può senz'altro affermare che questa trattazione del soggetto come “sé” e non già come “io” trova non solo continuità ma anche ulteriore sviluppo in *Percorsi del riconoscimento*. Basti ricordare, a tal riguardo, che lo scopo perseguito nel primo studio sul “riconoscimento-identificazione” era quello di mostrare i limiti delle cosiddette filosofie del soggetto attraverso un'indagine intorno al concetto di giudizio, il cui protagonista è l'“io” pensante, posto come condizione non solo di ogni conoscenza, ma anche di ogni realtà fenomenica (delle intuizioni sensibili e delle intuizioni concettuali). Gli esiti di questa prima tappa si erano mostrati deludenti in quanto incapaci di dare spessore teorico alla stessa nozione di riconoscimento, poiché si rimaneva prigionieri di quel “cerchio della rappresentazione” che, come si è visto, contraddistingue quelle filosofie che pongono come fondamento ultimo l'“io” penso. Pertanto, con la rovina della rappresentazione e con l'avvento delle filosofie dell'essere nel mondo, l'idea di un soggetto “immediatamente” posto e, dunque, autofondante, viene meno, dando luogo a un nuovo primato, quello della “mediazione” riflessiva, la quale trova adeguata espressione nel pronome “sé”. Ecco allora – in parole di Ricoeur – il primo ed essenziale scarto che separa “l'ermeneutica del sé” dalle filosofie del cogito:

Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone – o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso.⁵

L'idea forte dietro questa nozione riflessiva del soggetto è che quest'ultimo comprende se stesso e il senso della sua esistenza soltanto passando dal “fuori” – cioè attraverso l'interpretazione dei segni nei quali il suo atto d'esistere si è oggettivato – che precede regolarmente il ritorno su se stessi. Per il filosofo francese, infatti, la riflessione filosofica non è intuizione immediata bensì interpretazione, laddove però «l'interpretazione è un processo aperto che nessuna visione può concludere»⁶. Questo perché l'essere-nel-mondo del sé «precede la riflessione»⁷: il soggetto non è mai dato immediatamente a sé, ma deve ogni volta passare per la mediazione del suo operare per comprendersi – concretamente attraverso quel suo operare nella storia che si è sedimentato nei simboli, nei testi e nelle azioni che celano e testimoniano il senso dell'essere di quell'ente (il *Dasein*) che è l'uomo.⁸

p. 31). D'altronde, lo stesso Ricoeur descrive questo libro come l'opera «in cui si trova ricapitolato l'essenziale del mio lavoro filosofico» (P. RICOEUR, *Il Giusto*, D. IANNOTTA (trad.), Effatà Editrice, Cantalupa 2005, p. 26).

⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, D. IANNOTTA (trad.), Jaca Book, Milano 2011, p. 94.

⁶ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 46.

⁷ *Ibidem.*, p. 43.

⁸ Simbolo, testo e azione corrispondono alle tre tappe in cui si è progressivamente sviluppata l'ermeneutica ricoeuriana, che sono scandite rispettivamente da *La simbolica del male* (1960), *La metafora viva* (1975) e, infine, *Dal testo all'azione* (1986). Quest'ultima tappa trova piena espressione in *Sé come un altro* (1990), la cui unità tematica consiste – secondo lo stesso autore – nell'«unità analogica dell'agire umano» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 99). Ora, ciò che in ultima istanza permette all'uomo di raggiungere la comprensione di sé attraverso la comprensione di queste opere della cultura è il fatto che in esse «si grida e si scrive lo sforzo umano di esistere» (cfr. J. GRONDIN, *Leggere Paul Ricoeur*, Queriniana, Brescia 2014, p. 117). Da qui che al centro dell'ermeneutica sta, secondo Ricoeur, la domanda: «che cosa è un essere, il cui essere consiste nel comprendere?», e cioè il soggetto esistente, «il *Dasein* che esiste nell'atto di comprendere» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 20). Per una sintetica esposizione dell'antropologia ricoeuriana, si veda J.-L. AMALRIC, *Affirmation originare, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne*, «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2 (2011), pp. 12–34.

Un'ulteriore premessa: in questo contesto, l'azione del soggetto e il mondo non coincidono, nel senso che non sono immediatamente sovrapponibili, anche se tra di essi c'è un reciproco e costitutivo rimando. L'uscita dal cerchio della rappresentazione che dà spazio al sorgere di una filosofia del riconoscimento comporta, infatti, la presenza di una duplice sproporzione tra l'uomo, il suo agire, e il mondo come orizzonte, teatro e materia della sua azione. Perciò, nella prospettiva filosofica ricoeuriana, l'azione è da intendersi sia come attività che come passività: «l'uomo può agire perché è nel mondo, ma il mondo esiste anche e sempre come frutto dell'intervento umano. Ne risulta che l'azione è mediazione di progetto (attività) e accettazione (passività), con un risvolto ontologico [...] che compare fin dall'inizio come implicazione fondamentale»⁹.

2. Il sé come soggetto responsabile

A questo punto del cammino, dopo aver esplorato la portata filosofica del termine riconoscimento nel senso di “identificazione”, è arrivato il momento di indagare le sue accezioni lessicali e teoriche vincolate all'uso del pronome riflessivo “sé”.¹⁰

Come dicevamo prima, il nucleo del secondo studio si può rintracciare nella nozione di “uomo capace” di certe realizzazioni, cioè dell'uomo che “agisce e soffre” così come formulato in *Sé come un altro*; perciò, sarà l'idea di “riconoscimento della responsabilità del proprio agire” – come atto riflessivo fondativo e fondamentale di un'antropologia che pone al suo centro l'uomo agente – a fare da guida al primo stadio di queste analisi. L'idea di responsabilità, infatti, media e tiene insieme l'antropologia e l'etica: la capacità di assumersi la responsabilità delle proprie azioni lega l'agente e la sua azione, intesa come espressione o esteriorizzazione del sé e da esso riconosciuta come propria. Nella sua analisi di questo legame tra l'agente e l'azione, che fonda in ultima istanza la possibilità di un riconoscimento di sé da parte del soggetto, Ricoeur disegna una traiettoria che parte dagli antichi Greci con l'epopea omerica e con i Tragici, trova nella filosofia pratica di Aristotele un punto di svolta con la sua teoria della deliberazione, e poi apre alla novità dei concetti che in senso proprio pertengono al riconoscimento di sé, dei quali siamo debitori in particolare ad Agostino, Locke e Bergson.

1.1 L'agire e l'agente presso i Greci

a) *L'epopea*. Alla stregua dello studio *Shame and Necessity* di Bernard Williams¹¹, la scommessa ricoeuriana consiste nel mostrare che, sebbene i greci non possedessero le categorie concettuali e psicologiche per parlare di entità autonome nel senso in cui noi le

⁹ O. AIME, *Senso e essere*, cit., p. 288. Sulla filosofia dell'azione di Ricoeur, si veda il completo studio di J. MICHEL, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006.

¹⁰ In ambito filosofico, il pronome “sé” viene legato al termine “si” nelle forme verbali indefinite e perciò impersonali – o, se si vuole, comprendenti tutte le persone grammaticali – come accade appunto nel caso di “riconoscersi”.

¹¹ B. WILLIAMS, *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993; *Vergogna e necessità*, tr. it. Di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2007.

comprendiamo¹², già nei poemi omerici abbiamo a che fare con personaggi che dimostrano di avere la capacità di interrogarsi e di giungere a conclusioni prima di agire e, per questo motivo, si presentano con quel «minimo di consistenza personale» che consente di «identificare i personaggi in quanto veri e propri “centri decisionali”»¹³. Questo però non basta: «gli eroi infatti non cessano di parlare e di dare dei nomi ai moti del cuore che scandiscono le loro azioni», dice Ricoeur, evidenziando con ciò il fatto che «capita a questi personaggi di designarsi alla prima persona come *aition*, parola che ha a che fare con l’idea di causa, e di caratterizzare la propria azione con gli epiteti avverbiali *hekon* – “deliberatamente” – e *akon* – “a malincuore”. Anzi, il medesimo personaggio può addirittura ritenere di essere *aition* e pensare di avere agito contro la propria inclinazione, se un dio gli ha rapito la ragione; nondimeno si ritiene responsabile di una azione che non dissocia da se stesso»¹⁴.

Per corroborare quanto detto sin qui, Ricoeur procede con l’analisi di alcuni passi dell’*Odissea*¹⁵, più precisamente nel quadro del brillante racconto del ritorno di Ulisse a Itaca, considerato come un «racconto di riconoscimento» mescolato con la storia di una vendetta, quella del protagonista contro i Proci. In questo racconto, dopo anni di assenza, l’eroe, tornando, si fa riconoscere da diversi interlocutori-familiari (il figlio Telemaco, la vecchia nutrice Euriclea, il cane Argo, la sposa Penelope e, infine, il padre Laerte) secondo una gradualità crescente e sapientemente orchestrata che evidenzia l’effetto di differimento tipico dell’epopea. Questo ciclo di riconoscimento, che si svolge lungo un asse verticale tra il riconoscimento dissimmetrico del padre da parte del figlio e del figlio da parte del padre, raggiunge il suo apice drammatico nella scena del riconoscimento coniugale tra Ulisse e Penelope per mezzo di un segno segreto, noto solo a loro, che si nasconde sotto il talamo nuziale – scena nella quale la precedente dissimetria sembra lasciare il posto a qualcosa che si avvicina molto a un mutuo riconoscimento. Non ci possiamo soffermare qui sui dettagli; è sufficiente fare accenno soltanto a due cose: a) anzitutto, che il racconto di riconoscimento (di uno sposo che sarà riconosciuto) è intrecciato ad un racconto di vendetta (di un padrone che torna a casa per ristabilirsi nel pieno dei suoi poteri tramite il massacro senza pietà degli usurpatori), che finisce per prevalere; ciò impedisce che il riconoscimento possa considerarsi come reciproco a pieno titolo, perché l’Ulisse padrone alla lunga si impone sull’Ulisse soggetto di riconoscimento – incluso nei riguardi di sua moglie –, in altri termini, perché per il padrone farsi riconoscere è fare riconoscere il suo potere; b) in secondo luogo, che ognuna delle tappe di questo ciclo di riconoscimento è contrassegnata, da una parte, da un travestimento che svolge la funzione negativa di occultare e di ostacolare l’identificazione del personaggio (Ulisse viene talvolta scambiato per un dio, talaltra per un mendicante), che minaccia costantemente l’esito del riconoscimento, e dall’altra da diversi segni (*semata*) che fanno sì che il riconoscimento possa finalmente avvenire – quale “piccolo miracolo”, secondo l’espressione cara a Ricoeur – e che sono, perciò, “segni di riconoscimento” (così la cicatrice sulla coscia di Ulisse funge da

¹² Su questo, si veda J.-P. VERNANT, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in J.-P. VERNANT – P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell’antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29–63.

¹³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 88.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 89. Anche se *hekon* (“a proprio piacimento”) e *akon* (“a proprio malgrado”) vengono generalmente tradotti con volontario e involontario, tuttavia non si possono sovrapporre immediatamente alle nostre categorie di “volontario” e “involontario” perché sconosciute ai greci.

¹⁵ OMERO, R. CALZECCHI ONESTI (a cura di), *Odissea*, Einaudi, Torino 1963.

segno per la nutrice, o anche lo stesso segno segreto del letto nuziale conosciuto solo dagli sposi).

b) *La tragedia*. Dopo Omero, è il turno di Sofocle. Così come nell'epopea, ciò che nella tragedia importa è il suo «carattere mimetico [...] rispetto all'azione rappresentata» e «il ruolo configurante assegnato alla favola, sia relativamente alle azioni che ai personaggi»¹⁶. L'esempio scelto da Ricoeur è l'*Edipo a Colono* perché, a suo avviso, in questa seconda opera del ciclo edipico, l'effetto di tensione tipico della tragedia risulta in un rovesciamento (*peripateia*¹⁷) legato al riconoscimento di responsabilità nei confronti dell'*Edipo re*. Ciò che il filosofo francese vuole qui far notare è come il personaggio della tragedia, seppure oppresso dal sentimento di essere irresistibilmente governato nel proprio destino da forze soprannaturali, resti in ogni caso l'autore di un'azione che gli appartiene: quell'intima azione di valutare singolarmente i propri atti in retrospettiva. La nota dominante di quest'opera è la sciagura di Edipo, che nonostante lo porti fino alla protesta e al rifiuto della vecchia colpa, rimane tuttavia entro i limiti della dimensione dell'agire in quanto la sciagura è sopportata responsabilmente dal protagonista: sono state le sue azioni – anche se non compiute volontariamente, cioè senza colpa (anzi, gli sono state imposte¹⁸) – che hanno segnato la sua sventura, per cui si tratta di un «tragitto di sopportazione», di un «graduale procedere dalla sciagura subita alla sciagura assunta»¹⁹.

Ma se dopo questa lunga protesta Edipo finisce per dichiararsi innocente, puro davanti alla legge (*nómo katharós*)²⁰, cosa ne è del “riconoscimento di responsabilità”? È chiaro per Ricoeur che la ritrattazione della colpa

complica la confessione ma non abolisce l'iniziativa personale. [...] Ciò non toglie che è *stato lui a fare questo*, qualsiasi sia il peso di credenze arcaiche che grava sul delitto di sangue. “Noi lo comprendiamo”, attesta Bernard Williams, “perché sappiamo che nella storia di ogni vita c'è il peso di ciò che si è fatto, e non soltanto di ciò che si è fatto intenzionalmente”.²¹

Provando rammarico per quanto ha fatto, Edipo può sopportare la sciagura al punto da morire in serenità, lasciando un'ultima parola d'amore per le sue figlie: «Ma esiste un'unica

¹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 93.

¹⁷ Questo rovesciamento o colpo di scena, insieme all'*anagnorisis* (“riconoscimento”, inteso come transizione dall'ignoranza alla conoscenza) e il *pathos* (effetto violento) sono i mutamenti tipici che caratterizzano l'intrigo complesso della tragedia secondo quanto dice Aristotele nella *Poetica* – che non a caso cita l'*Edipo* di Sofocle (cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, D. LANZA (trad.), BUR Rizzoli, Milano 2018, capitoli 10 e 11; per quanto riguarda le specifiche forme di riconoscimento, si veda il capitolo 16). Su questo argomento Ricoeur si era già soffermato nel primo volume di *Tempo e racconto* (cfr. P. RICOEUR, *Tempo e racconto 1*, Jaca Book, 1986, in particolare pp. 76-78).

¹⁸ Riportiamo a titolo di esempio tre passi di *Edipo a Colono*: «Quel che ho fatto... Che gli altri mi hanno fatto, dovrei dire; non coscienti scelte (*dedrakota*)» (v. 267). Si ritrova qui, come in Omero, l'espressione *akon*, “a proprio malgrado”. Poi, rivolgendosi al coro: «Ho avuto colpe, addosso. Sì, le ho avute. Ma non le ho cercate io (*hekon*). Dillo tu, dio, dillo! Non c'era scelta mia, in quello!» (vv. 521-522). Infine, a Creonte: «Tu non hai vergogna! Chi t'illudi di ferire? [...] Delitti, sposalizi, disperazioni hai martellate dalle labbra: dure imposizioni, a me, non scelte, non volute (*akon*)» (vv. 960-964). (Le citazioni sono tratte da SOFOCLE, *Edipo re; Edipo a Colono; Antigone*, E. SAVINO (trad.), Garzanti, Milano 2004).

¹⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 94.

²⁰ «Inconscio sparsi morte, e sangue. Non ho macchie, per la legge. Io non sapevo (*anous*)» (vv. 547-548).

²¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 96.

parola, che premia ogni durezza della vita: intimità (*tò phileîn*), quel sentirvi sue che da nessun altro aveste, più che da questo vecchio, che vi lascia» (vv. 1615-1619). In fin dei conti, ciò che di questa lettura di *Edipo a Colono* rimane per noi essenziale, specificamente interessati a un'indagine sul riconoscimento, è il fatto che «lo stesso uomo che subisce si riconosce come colui che agisce»²².

1.2 Aristotele e l'Etica.

Il tragitto con i greci si chiude con Aristotele. Con lui, pur rimanendo sullo stesso ambito tematico del poeta epico e del poeta tragico – quello, appunto, dell'azione –, ci troviamo tuttavia, sul piano degli eventi di pensiero, dinnanzi a un *novum* che segna l'oltrepassamento definitivo di una soglia: con lo stagirita assistiamo alla nascita dell'etica, di una teoria morale distinta da ogni altra disciplina (metafisica, fisica, trattato sull'anima o politica), i cui tratti caratteristici si ritrovano nell'*Etica Nicomachea*.²³

Nel primo libro si afferma che tra i vari compiti o funzioni (*ergon*) dell'uomo la sua «funzione propria» consiste in «un certo tipo di vita», «in una vita compiuta», e che questo compito, inteso come percorso verso il bene ovvero la felicità, è scandito, determinato e articolato secondo le virtù, per cui «il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e più perfetta»²⁴. Ebbene, se la strada delle virtù morali o pratiche si presenta come percorso obbligato nel perseguimento della felicità, è necessario condurre un'indagine a scopo pratico intorno alle virtù. Esse, secondo Aristotele, appartengono alla parte irrazionale o desiderante dell'anima, quella disposizione che in qualche modo ha e partecipa di una regola; nel Libro II la virtù è presentata come «una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata in base ad un criterio, e precisamente al criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio (*phrónimos*)»²⁵. Con ciò, nota Ricoeur – ed ecco il passo in avanti del filosofo dell'azione nei confronti del poeta e del tragediografo –

viene esclusa l'idea che la felicità derivi unicamente dal favore divino o dal caso; essa ha infatti la sua sorgente in noi, nelle nostre attività. In ciò risiede la condizione più primitiva di ciò che noi chiamiamo riconoscimento di se stessi. La sua possibilità radicale consiste nel vincolo che il percorso verso la felicità mantiene con le attività che costituiscono il compito dell'uomo in quanto tale, il compito nostro.²⁶

Ne consegue che il contributo decisivo di Aristotele per una filosofia del riconoscimento di sé consista nella tematizzazione delle idee di desiderio deliberato (*boulesis*) e di decisione o scelta ponderata (*proairesis*) come saggezza di giudizio (*phronesis*) che dal centro dell'anima anticipa l'azione e il suo fine. Così, nel Libro III, egli può sostenere che «l'uomo sia principio delle proprie azioni» e, dato che «le azioni hanno come fine qualcosa di diverso da loro stesse», l'oggetto della deliberazione e quello della scelta vengono a coincidere, tranne per il fatto che

²² *Ibidem.*, p. 97.

²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit..

²⁴ *Ibidem.*, 1098a 12-18.

²⁵ 1106b 36-1107a 2.

²⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 99.

ciò che viene scelto è per l'appunto ciò che è già stato determinato, o meglio, ciò che è stato «precedentemente giudicato dalla deliberazione»; in questo modo deliberazione, scelta e desiderio (qui Aristotele spazia tra *epithumia* e *orexis*) vengono saldati insieme al “riconoscimento di responsabilità” all’interno di un’etica razionale: «Poiché, dunque, l’oggetto della scelta è una cosa che dipende da noi, desiderata in base a una deliberazione, anche la scelta sarà un desiderio deliberato di cose che dipendono da noi»²⁷. Così, il concetto di *proairesis* viene collocato in un cerchio più ampio, insieme a quelli di *hekon* e di *akon*, “volontario” e “involontario” rispettivamente²⁸, che abbiamo già incontrato con il poeta e il tragediografo – senza che con ciò si attribuisca ad Aristotele l’esistenza di una facoltà come la volontà.

L’ultimo e più importante concetto che Ricoeur preleva dalla concezione aristotelica dell’azione morale nel contesto del riconoscimento di responsabilità è la *phronesis*, saggezza pratica o prudenza, nozione di cui abbiamo trovato un richiamo nella definizione di virtù, in riferimento all’uomo saggio o *phrónimos* – che indica il criterio o regola da cui la virtù morale dipende. In effetti, nota Ricoeur, l’oggetto della virtù della *phronesis* non può essere definito separatamente dal suo soggetto, dal saggio. Ebbene, la sua trattazione richiede il passaggio dal piano delle virtù morali o del carattere al piano delle virtù intellettuali per poter elevare l’analisi dell’azione e della responsabilità a un livello riflessivo. Così, dato che la virtù morale permette al soggetto di compiere bene la propria opera (*ergon*), e il giusto mezzo che caratterizza questa virtù dipende – secondo quanto detto sulla *proairesis* – da una decisione presa per via di un atto di giudizio, la decisione risulta allora saldata al dinamismo dell’intelletto pratico; in tal modo si mette in luce che così come le virtù del carattere cercano il giusto mezzo, le virtù intellettuali si dirigono verso la verità. «Ciò che il desiderio persegue e ciò che il pensiero articola, ossia il fine, sono una sola e medesima cosa», afferma Ricoeur, per poi concludere – facendo proprie le parole di Jean Yves Jolif, commentatore dell’edizione francese dell’*Éthique à Nicomaque* da lui seguita – illustrando come Aristotele intenda qui che «“il desiderio è virtuoso quando il pensiero è vero, ossia quando ciò che il pensiero dice essere il fine è veramente il fine, e [...] il desiderio è retto quando ciò che il desiderio persegue è precisamente quel fine enunciato veritativamente con il pensiero; giacché l’affermare del pensiero e il perseguire del desiderio si sovrappongono allora esattamente”»²⁹.

Grazie a questo ulteriore passo avanti, il concetto di *phronesis* può raggiungere la sua pienezza, aprendo le porte all’analisi della responsabilità su un livello riflessivo. A consentire in definitiva quest’apertura è il passaggio dalla saggezza universale al punto di vista soggettivo particolare, quello dell’uomo saggio (*phrónimos*). Conclude allora Ricoeur:

La saggezza pratica è *quel discernimento, quel colpo d’occhio in situazione di incertezza, puntato sull’azione che conviene*. Ed è inseparabile da un agente dell’azione che potrebbe essere definito avveduto; se infatti a quest’ultimo capita di essere di “buon consiglio”, ciò è dovuto al fatto che, per quanto lo riguarda, egli è un esperto capace di conoscere “per il proprio

²⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1112b 32-1113a 12.

²⁸ La tematizzazione dell’azione volontaria e involontaria (*hekousia* e *akousia*) è oggetto specifico della prima parte del Libro III.

²⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 103–104.

interesse” (1141b 33, tr. it. mod.) o, come preferisce tradurre Tricot, “di sapere cosa è bene per lui”.³⁰

Con questo sodalizio tra *phronesis* e *phrònimos*, sigillato dalla loro reciproca implicazione, si chiude la tappa con i greci. L’etica di Aristotele fornisce così «un abbozzo di filosofia riflessiva» che fa da preludio e da porta d’accesso al ritratto dell’“uomo capace”, ossia al modo in cui il pensiero moderno comprende il riconoscimento di responsabilità dell’agente a partire dalla coscienza di sé implicata da tale riconoscimento. Dire “io posso” (dire, fare, raccontare, dar/rendere conto delle mie azioni), nel senso di essere capace di una qualche azione, non è semplicemente la conseguenza di una deliberazione o scelta, ma significa anzitutto l’attestazione di una certezza o meglio di una sicurezza riflessivamente acquisita, cioè un riconoscimento (di sé): “io so che posso”, meglio “io credo che posso”. In gioco, come vedremo più avanti, c’è lo sdoppiamento dell’identità del soggetto come *idem* e *ipse*, la cui sigla ontologica viene dischiusa attraverso l’idea di attestazione, che culmina nella figura del riconoscimento di sé e che fornisce un fondamento teorico alla seconda accezione del riconoscimento. Prima, però, occorre soffermarsi su un’analisi fenomenologica che metta in evidenza i tratti caratteristici di questo soggetto capace.

3. Una fenomenologia dell’uomo capace: dall’attestare al riconoscere

Nella linea del riconoscimento della responsabilità che Ricoeur propone come filo conduttore per questo secondo studio, con i Greci abbiamo assistito all’elaborazione di una riflessione compiuta intorno all’azione: i personaggi dell’epopea e della tragedia raccontano il loro agire e si riconoscono come autori dei propri atti, pur se non ancora del tutto, perché essi “subiscono” queste loro stesse azioni e, pertanto, non si ritengono affatto colpevoli delle conseguenze del loro agire – com’è evidente nella seconda tragedia del ciclo di Edipo. L’azione, infatti, ha qui una sorta di primato sull’agente, che non viene ancora concepito come centro pienamente intenzionale e volitivo delle sue azioni. In questo contesto, l’evento di pensiero costituito dall’*Etica* aristotelica con la teoria della *phronesis* sembra indicare uno spostamento dall’azione all’agente tramite l’introduzione delle idee di deliberazione e decisione, che permettono in qualche modo di attribuire al soggetto il governo della sua realizzazione, dato che la felicità o vita buona ha la sua sorgente nel soggetto e nelle sue attività. Così, con Aristotele si può già parlare di responsabilità, che concerne ciascun uomo in virtù del legame esistente tra le sue azioni e la sua realizzazione o compito, cioè tra il fine e i mezzi impiegati.

Eppure, non è tanto sul versante della responsabilità in quanto tale che bisogna insistere perché possa avvenire in modo definitivo il passaggio dall’azione all’agente: ciò che manca agli antichi Greci è una teoria della riflessione vera e propria in grado di introdurre una distinzione tra la “responsabilità dell’agente” e la “responsabilità del sé”. Infatti, è solo con quest’ultima figura – che, appunto, considera l’agente come un sé – che si può parlare in senso proprio di un “riconoscimento di responsabilità”, perché si passa dall’idea di soggetto come

³⁰ *Ibidem.*, p. 105

mero sostrato permanente a quella di un sé responsabile al quale si possono imputare delle azioni in quanto capace di *iniziativa*.³¹ E questa svolta riflessiva, che rende possibile una filosofia dell'azione nella sua inscindibile interdipendenza con l'agente, poggia secondo Ricoeur su due ulteriori eventi di pensiero caratterizzanti la modernità: da un lato, la filosofia del *cogito* e della riflessione di Descartes e di Locke; dall'altro la filosofia trascendentale (in particolare di Kant, ma anche di Fichte) che, dando seguito alla svolta riflessiva del soggetto della prima modernità, la apre al campo della filosofia pratica grazie allo sdoppiamento operato dalla *Critica* kantiana in ragione teorica e ragione pratica. Nonostante ciò, la filosofia pratica trascendentale rimane anch'essa ancora dentro i limiti di un orizzonte solo formale o normativo che, in assenza di una tematizzazione dell'azione (alla maniera di Aristotele), finisce per cancellare la questione del sé, cioè dell'*ipseità*, dalla filosofia morale. Infatti – nota Ricoeur – lo sdoppiamento della *Critica* non va tanto a vantaggio di una filosofia dell'azione, quanto di una filosofia morale e del diritto: «il sé dell'autonomia non è qui caratterizzato dalla sua capacità di autodesignazione, bensì come sinonimo dell'arbitrio che, nel giudizio sintetico soggiacente all'idea di autonomia, si combina con l'idea di legge. L'auto- dell'autonomia ha senso solo in questa sintesi *apriori*, senza mai essere tematizzato di per sé»³². Il carattere formale e perciò universale della norma morale trascendentale impedisce una considerazione dell'agente in quanto capace: ossia, di un soggetto che mediante il suo agire, “racconta” la sua identità, dicendosi come un sé capace e che solo così, per mezzo del dispiegamento di queste sue potenzialità, si ri-conosce e si auto-designa come (un) sé. Ecco, dunque, il punto d'arrivo di questo studio sul riconoscimento di sé che oscilla tra la valenza teorico-gnoseologica e la valenza pratica del riconoscere, dal momento che l'identità riflessiva del sé che giustifica una nuova accezione filosofica del verbo “riconoscere” richiede il dispiegamento attuale del *che cosa/chi* del riconoscimento, cioè il sé come fascio di capacità in atto.

Per verificare questa ipotesi, in definitiva Ricoeur propone di percorrere la *via longa* dell'“ermeneutica del sé” delineata originalmente in *Sé come un altro*, arricchendola ulteriormente con l'esame di nuove capacità, quali la memoria e la promessa. Innanzitutto, occorre dire che si tratta di un'ermeneutica e non di una filosofia riflessiva perché pone come oggetto della sua indagine un soggetto non già immediatamente trasparente a sé in virtù dell'onnipotente *Aufklärung* del cogito, bensì un soggetto spezzato che si (ri)conosce soltanto attraverso il compito arduo e mai finito di interpretare il proprio operare. Il problema centrale di questa ermeneutica del sé – in continuità con lo studio precedente – è, allora, quello dell'identificazione, o meglio dell'identità, non già della cosa tramite l'atto di giudizio, ma di questo stesso “io” giudicante. Sicché, bisogna prendere le distanze dalla seduzione provocata dall'idea di un cogito autofondativo e trasparente a sé. Come sappiamo, la rinuncia al cerchio della rappresentazione ci restituisce un soggetto operante in un mondo al quale è legato e con il quale forma un tutt'uno, perché è insieme mondo soggettivo e oggettivo: mondo dispiegato

³¹ In *Sé come un altro*, attraverso una dettagliata analisi sul tema della causalità dell'agire e del problema dell'ascrizione di un'azione a un soggetto all'interno del più ampio contesto del passaggio dall'azione all'agente, Ricoeur si avvale di un'argomentazione di tipo analitico (e non giuridico) per mostrare come la differenza tra ascrizione e imputazione (nozione che appartiene invece al mondo del diritto) possa dare luogo all'idea di un sé responsabile, un agente al quale «sarà riconosciuto il fatto primitivo di ciò che bisognerà chiamare non soltanto potere-di-fare ma, nel senso forte del termine, *iniziativa*» (cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 189).

³² Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 108.

dal suo agire e mondo-teatro del dispiegarsi di sé e del suo agire.³³ Si attua pertanto una sorta di decentramento del soggetto che, da dato fermo e indiscusso, diventa esso stesso compito di riappropriazione di sé dopo la diaspora originaria. A questo punto occorre chiedersi: chi è questo soggetto che si esprime attraverso il suo agire e che torna riflessivamente su se stesso riconoscendosi come il centro di un fascio di capacità che ha il potere di dispiegare e dal cui riconoscimento la sua identità dipende? E poi: in quali casi e a quali condizioni si può parlare di rischio di una dissociazione tra il sé e il suo agire tale per cui entrambi cessano di rimandare reciprocamente l'uno all'altro? In gioco c'è il rapporto tra ciò che Ricoeur definisce l'identità *idem* e l'identità *ipse*, dove «l'identità non costituisce un dato immediato, originario dell'autodeterminazione dell'io, ma il risultato della dialettica incessante tra il sé e l'altro. L'identità del soggetto implica in modo costitutivo, dunque, il riconoscimento dell'alterità: “conoscere se stesso” per l'essere umano significa sempre riconoscersi attraverso la mediazione dell'alterità (nei vari volti/segni in cui essa si manifesta: il tu, il contesto storico di appartenenza, il linguaggio, le istituzioni ecc.), dopo una fase di estraneità rispetto a se stesso»³⁴. E «[l']alterità fa precisamente problema nella misura in cui fa frattura in una relazione riflessiva da sé a se stessi, che possiede la sua legittimità non solamente morale, ma anche psicologica sul piano dell'istaurazione e della strutturazione personale»³⁵.

Da queste brevi considerazioni emerge distintamente la filiazione di eventi di pensiero di cui è debitrice l'“ermeneutica del sé” ricoeuriana. Si tratta, insomma, di rispondere alla sfida lanciata da Aristotele e prolungata sul versante riflessivo da Descartes, Kant e Fichte di dare una fondazione teor-etica al sé, la quale tenga anche conto della sua dimensione pratica e dell'insieme delle sue esperienze vitali non riducibili a un mero atto di pensiero in quanto dispiegate in un mondo della vita. In parole di Ricoeur, si tratta di esercitare «quel carattere indiretto, mediato, che mi sembra caratterizzare un approccio ermeneutico all'interno della nebulosa delle filosofie riflessive»³⁶. Pertanto, come prima tappa del suo cammino, il filosofo di Valence ci invita ad elaborare una fenomenologia di questo sé e delle sue capacità in grado di evidenziare i diversi modi di essere di questo esserci che, appunto, si riconosce come un sé.

³³ Come illustrato nel precedente studio dedicato al riconoscimento-identificazione, questo passaggio avviene grazie all'avvento delle filosofie dell'essere-nel-mondo. Tuttavia, ciò che rende possibile lo svelamento dell'illusione di un soggetto certo di sé è, per Ricoeur, la critica senza risparmi portata avanti dai cosiddetti *maîtres du soupçon*, cioè Marx, Freud e Nietzsche, i quali mettono a nudo le false pretese autofondative del cogito. Infatti, se da Descartes in poi il filosofo «sa che le cose sono ambigue, che non sono così come appaiono, ma non dubita che la coscienza non sia tale quale appare a se stessa», con l'era del sospetto si mette in dubbio proprio la trasparenza della coscienza a se stessa: per Marx non è la coscienza che determina la vita, viceversa è la realtà economico-sociale che condiziona e determina la coscienza e le idee; Nietzsche afferma, invece, che i valori etici che guidano le nostre azioni non sono che costruzioni della stessa coscienza, dettate dall'intenzione di procurarsi un piacere e di evitare il dolore; Freud, dal canto suo, pone in evidenza il fatto che non controlliamo affatto la nostra psiche. In ogni caso, per Ricoeur «l'essenziale è che tutt'e tre creano, con quello che hanno tra mano, cioè con e contro i pregiudizi dell'epoca, una scienza mediata del senso, irriducibile alla *coscienza* immediata del senso. Ciò che tutt'e tre hanno tentato, su piste differenti, è di far coincidere i loro metodi “coscienti” di deciframento con il lavoro “inconscio” di cifratura che essi attribuivano alla volontà di potenza, all'essere sociale, allo psichismo inconscio» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 164–165; cfr. anche P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, E. RENZI (trad.), Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 46–50).

³⁴ C. CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, «Esercizi Filosofici», 3 (2008), p. 13.

³⁵ P. RICOEUR, *Il Giusto 2*, D. IANNOTTA (trad.), Effatà Editrice, Cantalupa 2007, p. 104.

³⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 110.

Quel che occorre, quindi, è una riflessione sul soggetto sul versante “oggettuale” delle esperienze considerate dal punto di vista delle sue capacità messe in opera, che nel loro insieme delineano in modo compiuto il ritratto dell’uomo capace. In tal modo, attraverso un’analisi delle figure più significative dell’“io posso” sarà possibile mettere a confronto il carattere ermeneutico con il carattere riflessivo del sé, un sé che allora non è solo autocoscienza – teorica e pratica – ma, soprattutto, un soggetto concreto e situato, che agisce e patisce.

3.1 L’attestazione come modalità epistemica delle capacità

Prima di procedere con la fenomenologia dell’uomo capace, è necessario fare una digressione al fine di introdurre una precisazione epistemologica fondamentale. La filosofia riflessiva (e poi anche quella trascendentale) poggia sull’atto di pensare quale verità incrollabile, cioè sulla certezza del *cogitare* che non può essere intaccata da nessun dubbio perché fondata sulla radicalizzazione stessa del dubbio – il dubbio iperbolico. Ma, nel passaggio all’ermeneutica, questa certezza del cogito viene meno. Per questo motivo, l’accesso a quella specifica modalità del sapere che è l’ermeneutica richiede una precisazione quanto al suo statuto epistemico e al tipo di certezza cui essa può pervenire.³⁷ Infatti, se l’ermeneutica considera il soggetto epistemico come un sé disperso nelle sue opere, il quale conosce e si conosce soltanto attraverso l’interpretazione del suo operare nel mondo e dal suo patire questo stesso mondo, in un continuo e sempre rinnovato movimento di esodo da sé e di ritorno a sé (nel cosiddetto “circolo ermeneutico”), è anche chiaro che ogni esodo comporta il rischio e la minaccia di un non ritorno e, proprio a motivo di ciò, anche il rischio che questo sapere ermeneutico in realtà non sia che un sapere fragile, contingente e sempre cangiante.

Per fare fronte a questa situazione d’incertezza del soggetto dell’ermeneutica, Ricoeur aveva individuato in *Sé come un altro* la nozione epistemica fondamentale di questa ermeneutica nell’idea di “attestazione”:

L’attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *epistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante. Proprio in questa opposizione, essa sembra esigere meno rispetto alla certezza connessa alla fondazione ultima. L’attestazione, in effetti, si presenta innanzitutto come una sorta di credenza. Ma non si tratta di una credenza classica, nel senso in cui la *dóxa* – l’opinione – possiede meno titoli di validità rispetto alla *epistème* – la scienza, o meglio il sapere. Laddove la credenza dossica si iscrive nella grammatica dell’“io credo-che”, l’attestazione scaturisce da quella dell’“io credo-in”. Con ciò essa si avvicina alla testimonianza, come rammenta la stessa etimologia, nella misura in cui è proprio *nella* parola del testimone che si crede. Non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata della credenza, o se si preferisce, della *fiducia* (*créance*) che si annette alla triplice dialettica della riflessione e dell’analisi, dell’ipseità e della medesimezza, del se stesso e dell’altro da sé.³⁸

³⁷ Per una presentazione del problema della verità e dell’epistemologia nell’ermeneutica di Ricoeur, si veda F. TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000 e F. TUROLDO, *Lo stile ermeneutico di Paul Ricoeur: spiegare di più per comprendere meglio*, «Critical Hermeneutics», 1 (2017), pp. 285–299.

³⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 98.

Inoltre, sottolineando come l'ermeneutica non abbia a disposizione nessun'altra istanza epistemica più robusta della credenza o fiducia, Ricoeur ne evidenzia la fragilità costitutiva di fronte alla verità di cui il Cogito è garanzia e all'ipercertezza ad essa connessa. Ma proprio per questa ragione, a causa della sua eclatante debolezza, l'attestazione – se presa seriamente – è “paradossalmente” in grado di rivelare pienamente l'essere di quell'esserci che è il sé, liberando così tutta la sua pregnanza ontologica relazionale grazie al carattere intersoggettivo che contraddistingue il fenomeno della testimonianza:

Gli altri aspetti dell'ermeneutica, ricordati in precedenza, confermano la debolezza dell'attestazione rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima [...] Questa vulnerabilità sarà espressa dalla permanente minaccia del *sospetto*, essendo inteso che il sospetto è il contrario specifico dell'*attestazione*. Qui si verifica la parentela fra attestazione e testimonianza: non c'è “vero” testimone senza “falso” testimone. Ma non c'è altro rimedio contro la falsa testimonianza che un'altra testimonianza più credibile; e non c'è altro rimedio contro il sospetto che una attestazione più *affidabile*. D'altra parte – e l'attestazione si confronta ora col versante opposto del *Cogito* umiliato – la fiducia è anche (e dovremmo dire, nondimeno) una specie di *confidenza*, come ha appena suggerito l'espressione di “attestazione affidabile”. *Fiducia è anche fidanza*. Sarà uno dei fili conduttori della nostra analisi: l'attestazione è fondamentalmente attestazione *di sé*. Questa confidenza sarà, volta a volta, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: “eccomi!” – secondo un'espressione cara a Lévinas. [...] l'attestazione può definirsi *come la sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti*. Questa sicurezza resta l'ultimo rimedio contro ogni sospetto; anche se è sempre, in qualche modo, ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione *di sé*. L'attestazione di sé impedirà, a tutti i livelli – linguistico, prassico, narrativo, prescrittivo –, alla questione *chi?* di lasciarsi rimpiazzare dalla questione *che cosa?* o dalla questione *perché?*³⁹

Da qui ne consegue che la nozione di attestazione sarà la parola d'ordine che aprirà le porte dell'ermeneutica del sé a una filosofia del riconoscimento, nella quale né il cogito è padrone di sé, né l'identità del sé (sdoppiata in *idem* e *ipse*) è pienamente garantita da un esercizio interpretativo individuale, pur se ascetico e rigoroso; infatti, la tematica dell'identità del sé richiede di elevarsi al piano della dialettica tra identità e alterità a cui appartiene la relazione intersoggettiva di reciproco riconoscimento dove il sé rivela il suo essere costitutivamente dipendente da un altro sé.⁴⁰ Un altro sé che il soggetto non può mai definitivamente cancellare né ridurre riconducendolo al suo proprio sé ma, appunto per questo, è un sé con il quale può istaurare una relazione di mutualità. Infatti, proprio perché conserva l'alterità dell'altro – o, come preferisce Ricoeur, la dissimmetria esistente tra sé e l'altro da sé –, è in grado d'introdurre l'alterità nel cuore stesso dell'identità (il riconducibile al medesimo, cioè la simmetria). Questa relazione di mutualità costitutiva dell'identità, come si vedrà nel

³⁹ *Ibidem.*, pp. 98–99.

⁴⁰ «All'interno del tragitto aperto dall'atto sovrano del riconoscimento/identificazione, che abbiamo trattato nel primo studio, il riconoscimento di sé, in virtù di quest'ultima dialettica [tra identità e alterità], ci mette sulla via della problematica dell'essere riconosciuto, implicato dalla domanda di riconoscimento reciproco che verrà trattata nel terzo studio. In tal senso, il riconoscimento di se stessi si trova a un punto intermedio di questo lungo tragitto» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 111).

terzo studio, trova fondamento nella possibilità dell'emergenza di un terzo, di un "tra" in mezzo ai due poli co-originari del riconoscimento – "tra" il sé e l'altro. In effetti, se con l'attestazione delle capacità siamo ancora sul piano della dialettica dell'ipseità e della medesimezza, con il riconoscimento – nella sua forma mutuale – ci collochiamo su un piano dialettico ulteriore, quello della dialettica del se stesso e dell'altro da sé che, sul piano dell'ontologia fondamentale dei sommi generi delineata da Platone, corrisponde alla dialettica del Medesimo e dell'Altro.⁴¹

In *Percorsi del riconoscimento*, dunque, la preoccupazione di Ricoeur è quella di gettare un ponte tra l'attestazione e il riconoscimento di sé per conferire dignità filosofica al "riconoscimento-attestazione". A tale scopo egli sceglie di procedere attraverso una fenomenologia dell'uomo capace, prendendo in considerazione quattro figure dell'"io posso": il poter dire/parlare, il poter fare/agire, il poter raccontare e raccontarsi e, infine, il poter rispondere/rendere conto dei propri atti (ed essere perciò soggetto d'imputazione). La sua tesi è che l'analisi delle capacità costituisca un legittimo arricchimento della nozione di riconoscimento in ragione della «parentela semantica tra la modalità epistemica propria a quella sorta di certezza e di fiducia che si collega all'asserzione del verbo modale "io posso" in tutte le forme, e una delle accezioni principali del verbo "riconoscere" sul piano lessicografico, ossia il "tenere per vero", che *Le Robert* pone al primo posto di una serie di varianti: ammettere, confessare, approvare ecc.»⁴².

Per quanto riguarda l'uso del vocabolo "attestazione" per caratterizzare la modalità epistemica delle asserzioni appartenenti al registro delle capacità, riprendendo quanto detto in *Sé come un altro*, Ricoeur mette in luce che queste asserzioni si esprimono in proposizioni della forma "io credo che posso", dove la fiducia-attestazione nelle proprie capacità va al di là di una credenza semplicemente dossica in quanto modalità debole del sapere teorico: le capacità, infatti, non vengono constatate, bensì attestate. Ciò diventa evidente se si tiene conto che «[l']assicurazione che si collega alle asserzioni introdotte dalla forma modale dell'"io posso" non ha come proprio contrario il dubbio ma il sospetto, il quale può essere allontanato solo da una rassicurazione che possieda il medesimo tenore epistemico della certezza contestata»; e questa rassicurazione può provenire soltanto dal riconoscimento delle proprie capacità tramite l'assunzione di responsabilità da parte del soggetto, mostrando così che esiste «una stretta parentela semantica tra l'attestazione e il riconoscimento di sé, in linea con il "riconoscimento di responsabilità" attribuito agli agenti dell'azione dai Greci», con la grande differenza che noi moderni «abbiamo portato allo stadio riflessivo il collegamento tra l'attestazione e il riconoscimento nel senso del "ritenere come vero"»⁴³.

Tuttavia, nota Ricoeur, tra "attestare" e "riconoscere" resta uno scarto di senso, derivante dalla loro appartenenza a famiglie lessicali differenti:

⁴¹ Dice infatti Ricoeur in quella che è considerata dalla maggior parte degli studiosi la cellula germinale di *Percorsi del riconoscimento*: «Il riconoscimento è una struttura del sé riflettente sul movimento che porta la stima di sé verso la sollecitudine e questa verso la giustizia. Il riconoscimento introduce la diade e la pluralità nella costituzione stessa del sé» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 407). Sul rapporto tra fenomenologia del sé e ontologia a partire dalla nozione di attestazione, si veda P. RICOEUR, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, in F. SCARAMUZZA (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano 2016, pp. 15–38.

⁴² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 109.

⁴³ *Ibidem.*, pp. 109–110.

Attestare appartiene alla stessa famiglia della testimonianza, che si ramifica in varie accezioni le quali vanno dall'uso del termine nella conversazione ordinaria al suo impiego in storiografia e alla sbarra del tribunale e, oltre, sino al suo impiego nella sfera religiosa [...] Dal canto suo, il riconoscimento di sé appartiene al campo semantico all'interno del quale si trova in rapporto con il riconoscimento-identificazione e il riconoscimento-*Anerkennung*. Poiché derivano dall'ambito della certezza e dell'assicurazione dell'"io posso", i due campi semantici dell'attestazione e del riconoscimento di sé mantengono le rispettive armoniche, dotando così della propria ricchezza e del proprio spessore ciò che io propongo di chiamare riconoscimento-attestazione; e la certezza delle asserzioni introdotte dal verbo modale "io posso" appartiene a questa commistione.⁴⁴

3.2 Le capacità: dire, fare, raccontare, rendere conto

Dopo queste precisazioni, che ci mettono in guardia contro alcuni possibili equivoci, possiamo riprendere la fenomenologia delle capacità del sé. In questo contesto, la lettura ricoeuriana rispecchia le analisi di *Sé come un altro*, con alcune sfumature diverse che cercheremo di evidenziare. Nella sostanza, si tratta di portare l'attenzione sul versante "oggettuale" dell'esperienza antropologica, considerandola dal punto di vista delle capacità messe in atto – cioè dal punto di vista dell'azione – e, in questo modo, passando per il "cosa" e il "come" dell'azione, ritornare al "chi", ossia all'agente quale soggetto di queste capacità.

In questo contesto dell'ermeneutica del sé, bisogna infine sottolineare che l'autoasserzione riflessiva implicata dal riconoscimento-attestazione non significa un ritorno al solipsismo: come si vedrà in seguito, ogni modalità dell'"io posso" è costituita da una relazione tra l'autoasserzione e il riferimento ad altri. La riflessività in questo caso non mette in ombra l'alterità implicata dall'esercizio delle capacità.

a) *Poter dire*. La prima figura che Ricoeur prende in considerazione è il "poter dire" che, sebbene non sia una capacità direttamente relativa all'azione, permette di allargare l'ambito dell'agire anche alle capacità implicate dall'uso della parola. In questo senso, se i personaggi dell'epopea e gli eroi tragici non cessano di "parlare" il loro agire, e il filosofo, per quanto riguarda la deliberazione e la decisione, fa anch'egli "parlare" al soggetto il suo agire, tutto questo – secondo Ricoeur – trova ragione in ciò che la pragmatica del discorso moderna ha chiamato "enunciati performativi" (poi esteso anche all'aspetto "illocutorio" di tutti gli enunciati) che implicano un "fare cose con le parole"⁴⁵.

L'analisi dell'"io posso dire" mette l'accento su tre questioni fondamentali attraverso le quali una riflessione sul soggetto parlante si ricollega a un'ermeneutica dell'uomo capace, che qui ci limitiamo a delineare sinteticamente. Anzitutto, "dire/parlare" è un'azione che si materializza oggettivamente in un enunciato. In secondo luogo, grazie agli strumenti della pragmatica del discorso e procedendo a ritroso, diventa possibile risalire da questo enunciato "oggettivato" all'enunciazione e, da qui, al suo enunciatore. Quest'ultimo però resta ancora indefinito. Anche questa volta la pragmatica offre alla filosofia riflessiva uno strumento

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 110

⁴⁵ Cfr. J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, C. VILLATA (trad.), Marietti, Genova 1987; J. R. SEARLE, *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

prezioso nel processo di esplicitazione del locutore (del *chi parla?*) grazie al ricorso ai “deittici” – insieme eterogeneo di forme linguistiche, tra cui avverbi di luogo e tempo (come “qui” e “ora”), pronomi (“io”, “te”, ecc.) e verbi (“venire” e “andare”, indicanti un avvicinamento e un allontanamento dal soggetto parlante) – che si limitano a “mostrare” delle singolarità all’interno degli enunciati di discorso che, per essere interpretate, necessitano di un riferimento alla situazione in cui sono state prodotte.⁴⁶ Infine, la terza questione apre al tema dell’alterità implicata nell’atto stesso di parlare: l’enunciato quale atto locutorio è sempre una parola rivolta a qualcun altro, per cui il movimento riflessivo di autodesignazione – che comporta un’analisi ermeneutica del sé che parla – non si chiude solipsisticamente sullo stesso soggetto parlante. Al contrario, l’autodesignazione del sé capace avviene sempre in una situazione di interlocuzione, per cui un’analisi del carattere “illocutorio”⁴⁷ dell’atto deve essere necessariamente completata con un’analisi del carattere “interlocutorio” dello stesso atto, secondo la struttura base del discorso, cioè quella del locutore-interlocutore ovvero la struttura domanda-risposta.⁴⁸

b) *Poter fare*. La seconda figura della fenomenologia dell’uomo capace concerne l’“io posso fare”. Con questa figura entriamo nel cuore del problema dell’azione, dato che essa «indica la capacità di provocare degli eventi nell’ambito fisico e sociale del soggetto agente. Il soggetto può riconoscersi in quanto “causa” di questo “provocare eventi” con una dichiarazione in forma di: sono stato io». Quest’ultima asserzione contrasta in un certo senso con quanto era stato espresso da Kant nel principio della “Seconda Analogia” dell’esperienza nella *Critica della ragion pura*: «Tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto», attraverso cui veniva scongiurato il pericolo di una successione anarchica o senza una regola, per cui «nessuna differenza oggettiva distingue “fare accadere” da “accadere”»⁴⁹.

La questione fondamentale di questo studio sullo statuto dell’azione e sul suo legame con l’agente sta nell’evitare che il ‘fare accadere’ venga schiacciato sul semplice accadere impersonale dell’evento. In questo senso, Ricoeur si confronta con due posizioni, sempre nel contesto delle “frasi di azione” o *speech-act*. In primo luogo, quella di Elizabeth Anscombe⁵⁰, dalla quale preleva la nozione di intenzione quale discriminante tra l’idea di una successione regolata – e perciò oggettiva secondo la legge della causalità – e l’idea di ragione d’agire che lega l’azione all’agente non già attraverso una causa, ma in virtù di un motivo di agire. In secondo luogo, Ricoeur si sofferma sull’ontologia dell’evento di Donald Davidson⁵¹, nella

⁴⁶ In questo senso Ricoeur afferma che i deittici «sono mezzi di designazione ordinari da cui deriva l’autodesignazione del soggetto parlante» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 113).

⁴⁷ Austin definisce l’esecuzione di un atto “illocutorio” come «l’esecuzione di un atto *nel* dire qualcosa in contrapposizione all’esecuzione di un atto *di* dire qualcosa; chiamo l’atto eseguito una “illocuzione”» (J. L. AUSTIN, *Come fare cose con le parole*, cit., p. 75). Ciò che si fa *nel* dire qualcosa è un affermare, un promettere, un consigliare, un ordinare ciò che, appunto, viene enunciato.

⁴⁸ In questo senso, «la parola pronunciata dall’uno è infatti una parola rivolta all’altro; per di più, accade che essa risponda a una interpellazione venuta da altri», il che vale anche per il caso del «semplice constativo del tipo “io affermo che”», nella misura in cui esso «sostiene il proprio carattere illocutorio di tacita domanda di approvazione, che lo conforta con la propria assicurazione». In tal modo, l’autodesignazione, perché necessariamente rivolta a un altro – conclude il filosofo di Valence – «costituisce una vera e propria instaurazione concernente un soggetto parlante capace di dire “io, tal dei tali, mi chiamo Paul Ricoeur”» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 113–114).

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 114.

⁵⁰ G. E. ANSCOMBE, *Intenzione*, C. SAGLIANI (trad.), Edusc, Roma 2016.

⁵¹ D. DAVIDSON, *Azioni ed eventi*, R. BRIGATI (trad.), il Mulino, Bologna 1992.

quale vede il rischio che la contrapposizione tra “provocare intenzionalmente” e “accadere causalmente” venga attenuata per mezzo dell’idea di “evento” quale categoria più ampia cui appartiene l’azione. Per il filosofo francese, la radice del problema si trova nel taglio puramente logico dell’analisi di Davidson, che tralascia il processo di oggettivazione che separa il *cosa-perché* dell’azione dal *chi* e trasforma così il problema dell’ascrizione dell’azione al suo agente da spiegazione in base a ragioni in spiegazione causale, facendo della causa la ragione primaria di una azione.

Come introdurre allora in questo contesto la questione dell’ascrizione dell’azione al suo agente? «L’ascrizione – sostiene Ricoeur – 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»⁵². In questo senso, attraverso il rimando «all’amissione 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»⁵³, il potere di iniziativa a cui è legato il “poter fare” non rimane in balia dell’idea di una spontaneità delle cause (per la quale il soggetto, tramite la sua capacità di agire, dà avvio a una serie di fenomeni che successivamente si staccano in qualche modo dall’intenzione originante e si verificano poi secondo le leggi di causa-effetto della natura). Sono infatti noti i paradossi che si generano sul piano storico e giuridico quando si pone il problema dell’attribuzione e dell’imputazione di azioni di un soggetto che si intrecciano con le azioni di altri soggetti, paradossi la cui soluzione poggia sulla capacità di riconoscimento di responsabilità del sé. La soluzione appare fragile, ma coerente e autentica proprio in quanto prende sul serio il *chi* senza appiattirlo né ridurlo al *che cosa*.

c) *Poter raccontare*. La successiva figura dell’“io posso” riguarda il problema dell’identità personale proiettata come “identità narrativa” ed è costituita dal “poter raccontare e raccontarsi”. Le analisi precedenti sulla riconduzione dell’enunciazione all’enunciatore e dell’azione all’agente sono state affrontate senza una considerazione sulla dimensione storica propria dei soggetti. Insomma, non si è tenuto conto del fatto che la persona parlante e agente ha una sua storia, anzi, è la sua storia. A questo punto si fa decisivo il fatto che l’identità personale (il *chi* è questo sé capace di parlare e agire) non può articolarsi se non nella dimensione temporale dell’esistenza umana, la quale si dispiega effettivamente nell’attuazione della capacità di racconto.

In *Sé come un altro*, Ricoeur aveva rimesso in cantiere la teoria narrativa sviluppata in *Tempo e racconto* per porla al servizio di un’indagine intorno alla costituzione del sé in prospettiva ermeneutica. Della teoria narrativa egli riprende la nozione di trama del racconto, che attribuisce una configurazione unitaria e intelligibile a un insieme eterogeneo e discordante composto da intenzioni, eventi, cause e casi. E siccome la trama riguarda non solo le azioni ma anche i personaggi – che sono coloro che nella trama compiono le azioni – anche ad essi ci si può riferire come a una trama, come insieme disperso la cui concordanza deriva da un’intelligenza narrativa unitaria che configura le loro identità.

Ora, sulla nozione di identità personale conviene fare alcune precisazioni. Anzitutto, Ricoeur fa uso del concetto d’identità – considerata nella sua valenza storica – principalmente

⁵² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 116.

⁵³ *Ibidem.*, p. 117.

con due accezioni: come medesimezza (*idem*) e come ipseità (*ipse*). Questo sdoppiamento dell'identità acquista senso quando lo si confronta con la questione della *permanenza nel tempo*. Essa, a prima vista, si connette in modo esclusivo all'identità-*idem*, in quanto la medesimezza «è un concetto di relazione e una relazione di relazioni»⁵⁴, che a sua volta è composta: i) da un lato, da un'identità “numerica” o “quantitativa”, per cui di due occorrenze di una cosa designata con un nome invariabile nel linguaggio ordinario diciamo che non sono due cose, bensì la sola e medesima cosa; così, a questa nozione d'identità corrisponde un'operazione di identificazione come reidentificazione del medesimo nella quale conoscere è riconoscere (la medesima cosa due o più volte come la stessa); ii) dall'altro, da un'identità “qualitativa”, per cui di due cose diciamo che si trattano qualitativamente della medesima cosa, come nel caso in cui di due persone di cui affermiamo che indossano il medesimo abito, cioè che i vestiti si somigliano a tal punto che possono essere indifferentemente scambiati l'uno per l'altro; questa operazione di sostituzione avviene senza perdita semantica. L'identità-*idem*, legata alla questione della permanenza nel tempo, manifesta però la sua debolezza quando l'operazione di identificazione viene sottoposta a intervalli temporali prolungati. Di conseguenza occorre prendere in considerazione, oltre al numero e alla qualità, una terza componente della nozione di identità come medesimezza, che Ricoeur individua nell'idea di «*continuità ininterrotta* fra il primo e l'ultimo stadio dello sviluppo di quello che riteniamo il medesimo individuo»⁵⁵ (o la medesima cosa); ciò vale soprattutto per i casi in cui la crescita o l'invecchiamento operano come fattori di dissomiglianza. È necessario, dunque, cercare un nucleo della personalità che funga da principio di *permanenza nel tempo* tale da rendere possibile l'identificazione del medesimo anche nei casi in cui questa operazione implichi una grande distanza temporale: sicché questo nucleo deve consistere in una relazione invariabile, un sostrato, che per Ricoeur trova espressione nell'idea di *carattere*, ovvero quell'insieme di note e tratti distintivi che consentono di reidentificare un individuo umano come il medesimo.

Ad ogni modo, la nozione di identità personale del sé non si esaurisce nell'identità-*idem*. C'è anche l'altra sua dimensione, l'identità-*ipse*, legata sempre al criterio storico della permanenza, che implica tuttavia una forma diversa di permanenza nel tempo (quale condizione trascendentale dell'identificazione). Questa forma non è per nulla riconducibile all'idea di un sostrato, in quanto – sia che si tratti di un “io sostanza” alla Descartes o di un “io trascendentale” alla Kant – non tende a schiacciare la questione “*chi?*” sulla questione “*che cosa?*”, in apparenza più fondamentale e originaria secondo i canoni di un'ontologia della sostanza. Insomma, una forma di permanenza del sé che non si lascia iscrivere, come il *carattere*, nella dimensione del qualcosa in generale ma soltanto in quella del “*chi?*” e la cui figura emblematica è la *parola mantenuta*.

Nella fedeltà alla parola data, Ricoeur individua perciò una forma di permanenza nel tempo che dischiude un'identità polarmente opposta a quella del carattere, la quale sembra costituire una sfida al tempo, una sorta di “diniego di cambiamento”:

Nel parlare di noi stessi – nota Ricoeur –, disponiamo, di fatto, di due modelli di permanenza nel tempo, che riassumo servendomi di due termini, che sono descrittivi ed emblematici

⁵⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 204.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 205.

insieme: il *carattere* e la *parola mantenuta*. Nell'uno e nell'altro riconosciamo di buon grado una permanenza che diciamo appartenere a noi stessi. La mia ipotesi è che la polarità di questi due modelli di permanenza della persona risulta dal fatto che la permanenza del carattere esprime il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem* e di quella dell'*ipse* una attraverso l'altra, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data sottolinea lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo, e dunque attesta pienamente l'irriducibilità delle due problematiche l'una all'altra.⁵⁶

In tal modo si profila una dialettica tra la medesimezza e l'ipseità, tra l'identità immutabile dell'*idem* e l'identità mobile dell'*ipse*, dispiegata per mezzo dell'idea di identità narrativa. Quest'ultima, dunque, mette in relazione i tratti di permanenza nel tempo – da quelli essenziali come il codice genetico o l'impronta digitale, la voce, la fisionomia e l'andatura fino ai segni accidentali attraverso i quali un individuo si fa conoscere (si pensi alla cicatrice di Ulisse a cui sopra abbiamo fatto riferimento) – con le trasformazioni del personaggio che tendono a renderne difficile l'identificazione come il medesimo. Così facendo, l'identità narrativa tiene insieme quel movimento a un tempo di innovazione e di sedimentazione proprio della (re)identificazione del sé, ricordandoci che il carattere – pur sedimentato – ha una storia e che raccontare questa identità implica un ridisporre ciò che la sedimentazione ha contratto; e, ancora, che il mantenere la parola costituisce una sfida all'operazione di cancellazione propria del trascorrere del tempo e a tutte quelle circostanze che minacciano la riuscita del lavoro di identificazione.

Ciononostante, il tema dell'identità narrativa non si riduce alla sola dialettica *idem-ipse*, al contrario tocca anche quella tra il sé e l'alterità per il fatto che in fin dei conti queste due dialettiche sono legate alla radice l'una all'altra. Nella sua analisi sulla capacità di raccontare, lo stesso Ricoeur sottolinea questo legame. «Una storia di vita si mescola a storie di vita altrui», scrive in tono di sentenza, e in seguito aggiunge: «il fatto di ritrovarsi in un intrico di storie, lungi dal costituire una complicazione secondaria, deve essere considerata l'esperienza *originaria* in materia; l'intrico di storie precederebbe infatti ogni questione di identità narrativa o altro»⁵⁷. Questo fenomeno – osservabile sia a livello di identità individuali, sia a livello di identità collettive (di società, popoli, istituzioni, ecc.) – mette a nudo l'aspetto fragile dell'identità del sé quando essa viene messa alla prova nel confronto con quella di altri. L'identità, in effetti, può essere soggetta a manipolazioni (in particolare da parte di ideologie di potere) a causa delle stesse risorse di variazione offerte dal lavoro di configurazione narrativa per cui diventa sempre possibile raccontare altrimenti.

In questo contesto di fragilità che si viene a delineare con la dialettica tra il sé e l'altro, il tema dell'identità intesa come “unità narrativa di una vita” si apre al discorso della prospettiva etica: per quanto riguarda il sé, la narrazione delle proprie azioni e progetti fornisce un punto d'appoggio all'idea di vita buona⁵⁸; per quanto riguarda l'intreccio della propria storia di vita con quella degli altri, bisogna dire che questo aggiunge all'idea di vita buona l'elemento più

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 207.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 121.

⁵⁸ Si chiede Ricoeur: «Come potrebbe infatti un soggetto di azione dare alla propria vita una qualificazione etica, se questa vita non potesse essere montata in forma di racconto?» (*Ibidem.*, p. 120).

originario dell'alterità, la quale caratterizza il "vivere insieme"⁵⁹. Di qui segue che la definizione che Ricoeur offre della prospettiva etica sia l'auspicio «della "vita buona", con e per l'altro, all'interno di istituzioni giuste»⁶⁰. La dialettica dell'alterità apre così la strada all'analisi dell'imputabilità, dato che è sempre di fronte ad altri che si è responsabili.

d) *Poter rendere conto*. La quarta e ultima figura dell'uomo capace è l'imputabilità, alla quale si arriva direttamente dalla condizione di fragilità nella quale si trova avvolta l'identità narrativa. Il concetto di imputazione presuppone tanto lo spingere «la spiegazione causale dei fenomeni naturali quanto più possibile nel cuore delle scienze umane» quanto l'elaborazione di «una dottrina morale e giuridica in cui la responsabilità sia delimitata da codici elaborati con cui far pesare i delitti e le pene sui piatti della bilancia della giustizia»⁶¹.

La fenomenologia ha qui lo scopo di isolare questa capacità di imputazione – con cui, secondo Ricoeur, la nozione di soggetto capace raggiunge il suo più alto significato. Egli muove da una considerazione dello spettro semantico al quale appartiene la nozione d'imputabilità:

La parola stessa suggerisce l'idea di un conto, che rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto da poterli imputare a se stesso. Ma cosa aggiunge questa idea a quella di ascrizione in quanto attribuzione, di genere particolare, dell'azione al suo agente? Aggiunge l'idea di poter portare le conseguenze dei propri atti, in particolare quelli che sono considerati un danno, un torto di cui un altro è reputato essere vittima.⁶²

Ciò diventa possibile perché l'agente stesso è in grado di applicare riflessivamente su di sé i predicati etico-morali attribuiti all'azione (in quanto degna di lode o di biasimo) che permettono di giudicare una determinata azione come buona o cattiva, come permessa o vietata, ecc. Solo in questo caso gli agenti sono detti imputabili.

Certamente le principali ricadute dell'idea di imputazione appartengono all'ambito giuridico che, considerandola in senso negativo, non si limita ad attribuire a un soggetto un'azione biasimevole, ma insieme stabilisce l'obbligo di riparare i danni e di sottomettersi alla pena. Infatti, la metafora del conto descrive bene quella sorta di meccanismo di ascrizione dei predicati delle azioni (buone o cattive) ai soggetti: solo un soggetto capace di imputazione può essere moralmente e giuridicamente qualificato.

Eppure, così facendo, si rimane ancora prigionieri di un'idea di causalità incondizionata dell'azione: proprio come accadeva con la capacità di fare – quando il potere di iniziativa che la caratterizza rischiava di rimanere in balia di un'idea di spontaneità delle cause in grado di

⁵⁹ Con la tematizzazione della dimensione etica dell'alterità si tocca il cuore di quanto verrà sviluppato nel terzo studio di *Percorsi*. Le sue tensioni costitutive erano state evidenziate già in precedenza da Ricoeur: «Si accorderà di buon grado che non c'è posto in Aristotele per un aperto concetto di alterità. Basterà, forse, l'*agápe* cristiana a renderle piena giustizia? Oppure bisogna attendere che l'idea di *lotta* refluisca dal campo politico in quello interpersonale rendendo, come in Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, il conflitto contemporaneo allo sdoppiamento della coscienza in due coscienze di sé? O è soltanto ai nostri giorni che un pensatore come Lévinas osa rovesciare la formula: "nessun altro da sé senza un sé", per sostituire a questa la formula inversa: "nessun sé senza un altro che lo chiami alla responsabilità"?» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 282).

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 266.

⁶¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 122.

⁶² *Ibidem.*, pp. 122–123.

dileguare le condizioni e i limiti dell'ascrizione dell'azione all'agente – una teoria giuridica puramente normativa dell'imputazione si rivela a sua volta incapace di delimitare in ultima istanza l'estensione dell'attribuzione degli effetti dell'azione spontanea all'agente. E anche qui, come nel caso del poter-fare, Ricoeur deve fare ricorso alla fenomenologia e all'ermeneutica. Se, quanto alla capacità di fare, la questione si chiudeva con un appello al criterio ermeneutico dell'ammissione dell'agente, qui il criterio decisivo è quello dell'attestazione nel senso di "attitudine all'imputazione", che trova sostegno nell'idea di identità narrativa. Essa, in quanto intreccio della propria storia con la storia di altri quale spazio più originario dell'agire, sfugge al quadro di una filosofia soltanto riflessiva, che vorrebbe stabilire i limiti della responsabilità esclusivamente a partire da un sé agente considerato come un'unità assoluta separata e separabile da altri agenti, e introduce invece un elemento di alterità che impedisce ogni riduzione del sé a soggetto assoluto e monologico.

Questo riferimento all'alterità denota già un allargamento dell'idea di imputabilità che la metafora del conto non riusciva inizialmente a cogliere, perché troppo centrata sull'individuo agente e sul far pesare i delitti e le pene sui piatti della bilancia della giustizia soltanto in funzione di questo singolo sé. L'imputabilità viene ora ad essere riorientata dall'idea più ampia di responsabilità, che la sottrae così alla sua riduzione puramente giuridica e normativa che «conosce soltanto il torto fatto alla legge e definisce la pena in termini di retribuzione»⁶³ e – senz'altro grazie alla tematizzazione di quello spazio originario aperto dalla capacità di raccontare, in cui s'intrecciano la propria storia di vita e quella altrui – mette invece l'accento sull'alterità implicata nel danno o nel torto, cioè sulla persona della vittima:

far soffrire come corrispettivo dell'infrazione tende a occultare la sofferenza primaria, cioè la sofferenza della vittima. E in direzione di quest'ultima l'idea di responsabilità riorienta l'idea di imputabilità. L'imputabilità trova così il proprio altro sul versante delle vittime reali o potenziali di un agire violento. Uno degli aspetti di questo riorientamento concerne l'estensione della sfera di responsabilità al di là dei danni di cui gli autori e le vittime sono supposti essere contemporanei.⁶⁴

La nozione di attestazione sulla quale ci siamo soffermati poco fa si presenta in questo quadro come chiave di volta dato che il suo stesso campo semantico rinvia all'idea di fiducia e di affidamento. In effetti, dall'iniziale caratterizzazione della capacità di imputazione attraverso la metafora del conto, per cui il soggetto che mette nel suo conto tutte le sue azioni è un soggetto capace di responsabilità, si passa – tramite la dimensione relazionale o intersoggettiva dell'agire – all'idea di un sé a cui si può "chiedere conto" delle sue azioni e la riparazione del danno commesso, il che implica che si è responsabili sempre "davanti a qualcuno" che chiede conto delle nostre azioni. Questa apertura all'alterità comporta tuttavia un ulteriore spostamento dell'idea di responsabilità, oltre i limiti stabiliti dal legame azione-agente; rispondiamo non solo delle nostre azioni, ma anche di ciò che ci è stato affidato (e che pertanto è a nostro carico e ha bisogno della nostra cura): i genitori dei figli minorenni (per la patria potestà), il depositario della cosa depositata, il politico della cosa pubblica, il caporeparto dei suoi subordinati, il medico del paziente, l'avvocato del cliente, e così via – al punto che si

⁶³ *Ibidem.*, p. 125.

⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 125–126.

potrebbe estendere, ad esempio, alla responsabilità condivisa nella cura dell'ambiente di fronte alla situazione critica in cui si trova, dato che chi più ne soffre gli effetti perniciosi sono le popolazioni più sfavorite e svantaggiate. Afferma Ricoeur a tal riguardo:

In virtù di questo spostamento di accento, l'idea dell'altrui vulnerabilità tende a sostituire, nella posizione di oggetto di responsabilità, l'idea di danno commesso. Questo passaggio si trova facilitato dall'idea affine di carico in affidamento. Io sono responsabile di un altro che ho in carico. Questa estensione fa sì che colui il quale si ritrova a essere vulnerabile e fragile sia l'oggetto ultimo della responsabilità dell'agente, in quanto entità rimessa alle sue cure. Questa estensione all'altro vulnerabile comporta, è vero, le sue proprie difficoltà, concernenti la portata della responsabilità per quanto attiene alla vulnerabilità futura dell'uomo e del suo ambiente [...] Tra la fuga di fronte alla responsabilità e alle sue conseguenze e l'inflazione di una responsabilità infinita, occorre trovare la giusta misura, e non lasciare che il principio responsabilità vada alla deriva e si allontani dal concetto iniziale di imputabilità e dall'obbligo in esso implicito di riparare o di subire la pena, entro i limiti di un rapporto di prossimità locale e temporale tra le circostanze dell'azione e i suoi eventuali effetti nocivi.⁶⁵

L'appello – è chiaro – richiede un approccio ermeneutico, o meglio “*phronetico*”, cioè “*quel discernimento, quel colpo d'occhio in situazione di incertezza*” che si presenta ogni volta come compito del sé. Forse, così come la *phronesis* è un sapere che non è separabile dal *phrònimos* che lo possiede e che lo attesta discernendo l'azione giusta nel momento concreto, l'idea di imputazione e la conoscenza delle sue condizioni e limiti è anch'essa inseparabile dal sé capace, che si sa responsabile perché attesta – insieme alle altre – questa sua capacità. Al contempo, però, il riferimento qui, nell'ambito del principio di responsabilità, all'idea di “prossimità locale e temporale”⁶⁶ apre il riconoscimento di sé all'analisi del tema della memoria e della promessa.

4. Memoria e promessa: per un allargamento delle capacità

Con la memoria e con la promessa la problematica del riconoscimento di sé raggiunge simultaneamente due sommità. L'una si volge verso il passato, l'altra verso il futuro. Ma vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé, grazie ad alcuni tratti che esse possiedono in comune.⁶⁷

Sono queste le parole con cui Ricoeur presenta in *Percorsi* la sua proposta di un ampliamento delle capacità rispetto a quanto trattato in *Sé come un altro*. In effetti, i tratti che accomunano la memoria e la promessa riguardano, in primo luogo, il loro essere iscritte entro

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 126.

⁶⁶ Il riferimento all'idea di prossimità in questo contesto del “prendersi cura” dell'altro, ovvero di ciò che ci è stato affidato, non è casuale. Nell'ermeneutica ricoueriana questa nozione sta a indicare non un qualche cosa che è vicino/prossimo al soggetto agente, quanto piuttosto un atteggiamento, una condotta da assumere di fronte ad altri, un “farsi vicino”, “un farsi prossimo”. Si veda al riguardo P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, C. MARCO — A. ROSSELLI (tradd.), in *Storia e verità*, Marco editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 101–116.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 127.

il ciclo delle capacità dell'uomo agente e sofferente – come appunto “poter ricordarsi” e “poter promettere” –; in secondo luogo, esse s’inseriscono in modo polarmente opposto nella dialettica tra l'*idem* e l'*ipse* – infatti, se con la memoria l'accento cade sulla medesimezza, con la promessa o, se si vuole, con il mantenimento della parola si entra invece, come si è visto, nel campo del paradigma dell'ipseità –; infine, entrambe sono accompagnate da un'ombra negativa che ne minaccia le potenzialità: l'oblio e il tradimento, rispettivamente.

Ecco che con queste due nuove capacità – dopo quello kantiano e prima di quello hegeliano – si entra nel cuore di ciò che Ricoeur chiama “momento bergsoniano del riconoscimento”, cioè quello del “riconoscimento del ricordo” con il quale, secondo il nostro autore, il lemma riconoscimento acquista dignità di filosofema a pieno titolo come “riconoscimento di sé”.

4.1 Un excursus intorno alla memoria

Per quanto concerne la memoria, riprendendo per sommi capi gli esiti degli studi già condotti in *La memoria, la storia e l'oblio*⁶⁸, Ricoeur scandisce l'analisi in tre tappe, le quali – analogamente a quanto fatto con la fenomenologia dell'uomo capace – corrispondono al “cosa” (*di che cosa mi ricordo?*), al “come” (*in che modo il richiamo del ricordo assicura la dinamica della rammemorazione?*) e al “chi” (*chi si ricorda?*). Al fine di affrontare queste tre domande, egli associa alle prime due la coppia aristotelica *mneme-anamnesis*⁶⁹ –mentre per la terza si affida alle riflessioni di Agostino nelle *Confessioni* e di Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*.

La prima tappa, dunque, mette in evidenza il ricordo in quanto versante “oggettuale” della memoria, cioè la *mneme* (memoria), che designa la semplice presenza – totalmente passiva – alla mente di un'immagine del passato compiuto. L'elemento enigmatico di questo primo momento sta nel fatto paradossale che la *mneme-memoria* indica la presenza in immagine (*eikon*) di una cosa assente. L'immagine, allora, è una sorta di traccia⁷⁰ lasciata dalla

⁶⁸ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, D. IANNOTTA (trad.), Cortina Raffaello, 2003. Sulla ripresa degli argomenti di quest'opera in *Percorsi del riconoscimento* è stato sottolineato da Greisch il fatto che Ricoeur abbia ommesso di trattare qui, insieme alla memoria, il tema del “perdono” come capacità di oblio attivo (e difficile) in quanto esso fa da contrappunto alla capacità di promettere. Il fenomeno del perdono non è infatti un tema marginale per Ricoeur: a esso dedica, oltre l'epilogo di *La memoria, la storia, l'oblio*, alcune lezioni ora raccolte in P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, N. SALOMON (trad.), Il Mulino, 2004 e anche il saggio P. RICOEUR, *Sanzione, riabilitazione, perdono*, D. IANNOTTA (trad.), in *Il Giusto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2005, pp. 196–210. In questo senso, ad onor del vero, bisogna dire che – anche se solo obliquamente – in *Percorsi*, Ricoeur mette in relazione il tema del perdono con quello della memoria, e lo fa ricorrendo alle riflessioni di Hannah Arendt in *Vita attiva* sul rapporto tra la capacità di promettere e il perdono. «Il rapporto da noi stabilito tra la memoria e la promessa fa eco, in certo senso, al rapporto che Hannah Arendt istituisce tra il perdono e la promessa, nella misura in cui il perdono trasforma la memoria inquieta in una memoria pacificata, in una memoria felice», dirà più avanti Ricoeur, anche se poi non approfondirà questa linea di sviluppo in termini di capacità (cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 149). Sulle ragioni del mancato approfondimento della capacità di perdonare in *Percorsi* possiamo ipotizzare che esso, in qualche modo, viene ricompreso all'interno del fenomeno del dono e della sua gratuità, centrale nel terzo studio sul mutuo riconoscimento. Lì, infatti, Ricoeur farà riferimento ai gesti di perdono come esempi di anticipazioni concrete dello stato di pace dell'*agape* soltanto all'interno del quale può accadere pienamente il reciproco riconoscimento.

⁶⁹ Cfr. *De memoria et reminiscencia* in ARISTOTELE, *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, A. L. CARBONE (trad.), Bompiani, Milano 2002, pp. 131–151.

⁷⁰ Qui Ricoeur distingue tre ordini di tracce: «le tracce corticali di cui trattano le scienze neuronali, le tracce psichiche delle impressioni esercitate sui nostri sensi e sulla nostra affettività dagli eventi cosiddetti sorprendenti o addirittura traumatici, infine le tracce documentarie conservate nei nostri archivi privati o pubblici» (P. RICOEUR,

cosa-oggetto nella memoria, essa però è fragile e delebile, e perciò rischia sempre di essere cancellata. Prende così forma la minaccia dell'oblio che, come nel caso della *mneme*, consiste in un *pathos*, il cui estremo coincide con la cancellazione irrimediabile e definitiva della traccia che permette il ricordo.

Al carattere passivo della *mneme-memoria* si contrappone il momento attivo della *anamnesis-reminiscenza*, consistente nell'atto della trasformazione di quel passivo conservare le immagini in un attivo richiamarle nel presente del ricordo. La ragione d'essere di questo momento si fonda non solo nel suo ruolo di lotta contro l'oblio, ma anche nel suo contrasto dell'effetto di allontanamento del ricordo nel tempo che dà alla reminiscenza l'aspetto di un superamento della distanza tra il passato e il presente.

Ora, sempre nel registro del *come?*, per quanto riguarda la domanda sul modo in cui il riconoscimento del passato contribuisce al riconoscimento di sé, la trattazione aristotelica dell'*anamnesis* non offre una risposta. Bisognerà attendere l'analisi bergsoniana del riconoscimento dei ricordi per una trattazione della capacità di *anamnesis* a partire dai frutti della filosofia del soggetto tipica della modernità. In ogni caso – per quanto riguarda il modo in cui la dinamica della rammemorazione o ricordo diventa possibile –, sono tre, ad avviso di Ricoeur, i momenti storici che la moderna questione del ricordo ha conosciuto: l'associazionismo proprio dell'empirismo inglese, la psicoanalisi freudiana e la fenomenologia husserliana. Per ciò che concerne il primo momento, esso ha portato a trattare il problema della memoria sulla falsariga dell'immaginazione attraverso l'associazione di idee o affezioni, collegate per continuità, dove «indicarne l'una – dunque immaginare – significa indicarne l'altra – dunque ricordare»⁷¹. Questa prima trattazione meccanicistica – che lascia senza risposta la questione della relazione della memoria con il tempo – cede successivamente il posto a un approccio più dinamico come quello della psicoanalisi di Freud⁷², che attraverso il ricorso terapeutico al sogno mette in luce il fenomeno della rammemorazione in termini di lavoro: si tratta di un “lavoro di rammemorazione” come resistenza alla rimozione che opera controcorrente rispetto alla pulsione di ripetizione. Tuttavia, così come prima si parlava del rischio di cancellazione delle tracce e di oblio definitivo, la teoria freudiana ci mette di fronte a una situazione del tutto differente, e per un certo verso anche opposta: quella dell'oblio attivo, ovvero «la situazione in cui l'oblio apparente, l'oblio al livello della dimensione conscia, si rivela essere opera della rimozione»⁷³ che mette in crisi la padronanza del soggetto conscio e, con ciò, la possibilità di essere responsabile delle proprie azioni. Infine, nel terzo momento

Percorsi, cit., p. 129). Al tema della traccia, tra l'altro, il nostro Autore dedica non poche pagine in P. RICOEUR, *Tempo e racconto 3*, cit. (in particolare pp. 182-191). Per una valutazione complessiva dell'idea di traccia in Ricoeur, si veda A. BRUNO, *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012, pp. 147-159 e V. BUSACCHI, *Spiegazione/comprendimento. Dietro la polisemia della nozione di traccia*, «Il Protagora», XXXIX (2012), pp. 147-158.

⁷¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 131.

⁷² Sulla questione della psicoanalisi freudiana, Ricoeur si era già soffermato a lungo in P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit. e in P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit.. Recentemente è stata pubblicata in italiano una raccolta di testi e conferenze ricoeuriani sulla psicoanalisi nel volume P. RICOEUR, F. BARALE (a cura di), *Attorno alla psicoanalisi*, Jaca Book, Milano 2020. Per una panoramica sul tema, si veda D. JERVOLINO – G. MARTINI (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Milano 2007; V. BUSACCHI, *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano 2010.

⁷³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 133. Si noti che anche riguardo al fenomeno del perdono si è parlato di “oblio attivo”; occorre perciò fare un'ulteriore precisazione: nel caso del perdono si tratta di un oblio attivo “positivo” e non di una “rimozione” nel senso in cui intende qui la psicoanalisi.

incontriamo Husserl, il quale, nelle sue lezioni sulla coscienza interna del tempo⁷⁴, non pone al centro tanto la memoria quanto la costituzione del tempo nella coscienza e tramite la coscienza. In esse, egli opera la distinzione tra ritenzione o ricordo primario e riproduzione o ricordo secondario, in quanto “vissuti di tempo” messi a nudo tramite l'*epochè*, considerati tuttavia sulla base dell'esperienza di qualche cosa che dura, come nel caso dei diversi suoni di una melodia musicale. In modo sintetico, Ricoeur evidenzia la differenza husserliana tra ritenzione e ricordo: «La ritenzione si mantiene ancora nell'orbita del presente; essa consiste infatti nell'esperienza dell'inizio, della continuazione e della fine del medesimo oggetto prima del suo “sprofondare” nel passato compiuto. [...] Ora, questa ritenzione non presenta niente di immaginario ma partecipa ancora della percezione che non si identifica più con l'istante che semplicemente passa. [...] A partire da qui, ogni scorrere altro non è se non “ritenzione di ritenzione”»⁷⁵. Ma questo “tutto appena trascorso” che sta a indicare la ritenzione porta con sé un tratto di negatività, cioè l'imminente scomparsa della percezione nel passato compiuto; proprio a questo aspetto negativo replica la “riproduzione” nel ricordo secondario.

Dopo essere passati attraverso l'esteriorizzazione del fenomeno della memoria e il modo in cui esso oggettivamente accade, è giunto il momento di risalire al soggetto di tale operare. La via, secondo Ricoeur, la indica Agostino nei libri X e XI delle *Confessioni* in quanto le riflessioni sulla memoria ivi condotte si stagliano su un più ampio discorso di *ammissione* (ovvero di confessione, non ridotta però al suo significato liturgico) che s'iscrive all'interno del secondo gruppo o idea madre del termine riconoscimento, secondo la definizione di *Le Robert*, come “ritenere come vero”. In questo senso, le riflessioni qui compiute da Ricoeur si centrano sull'attenzione data al soggetto della memoria, tramite il riferimento all'*ego*: «*ego sum qui memini ego animus*» (*Le confessioni*, X, 16.25), dove la memoria viene confessata come luogo interiore del soggetto (Agostino parla infatti di “vasti quartieri della memoria”). In questo contesto, il filosofo francese mette in rilievo due questioni. Innanzitutto, l'utilizzo spontaneo che l'Ipponate fa del verbo “riconoscere” in riferimento alle inquietudini suscitate dall'oblio e alla sua evocazione:

“Se avessi dimenticato la realtà, non sarei evidentemente capace di riconoscere ciò che quel suono è in grado di significare” (*ibidem*, X, 16.24, tr. it. mod.). Cos'altro è infatti un oggetto perduto [...] se non una cosa che in certo modo si possedeva in memoria? Qui, trovare significa ritrovare e ritrovare significa riconoscere, e riconoscere significa approvare, dunque giudicare che la cosa ritrovata è proprio la medesima cosa che veniva cercata, e dunque ritenuta a posteriori obliata: “L'oggetto era perduto, sì, per gli occhi, ma conservato dalla memoria” (*ibidem*, X, 18.27).⁷⁶

E poi, il più rilevante aspetto della temporalità, implicata dalla memoria e dall'oblio sin dalle analisi di Aristotele: a differenza dello Stagirita, le confessioni di Agostino vengono condotte senza passare per la fisica del movimento, dato che per lui misura del tempo è l'anima. Dice infatti Ricoeur: «nello spazio interiore dell'anima si dispiega la famosa dialettica tra

⁷⁴ E. HUSSERL, A. MARINI (a cura di), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.

⁷⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 134.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 136. Le citazioni sono tratte da AGOSTINO, *Le confessioni*, C. CARENA (trad.), Einaudi, Torino 1966.

distensio e intentio» in cui si dischiude il triplice presente del passato, del futuro e del presente aprendo «l'istante verso l'alto in direzione del *nunc stans* dell'eternità divina»; l'anima, infatti, «è come il tempo, anch'esso è un passaggio dal futuro verso il passato attraverso il presente»⁷⁷.

Occorre però fare un passo in avanti. Con Locke, la confessione lascia lo spazio alla riflessione e, grazie a questo spostamento d'accento e d'interesse, la problematica dell'identità avanza in primo piano. Nell'autore britannico Ricoeur individua il creatore della sequenza formata dall'insieme delle nozioni di "identità", "coscienza" e "self". Sulla nozione di "identità" – sviluppata nel *Saggio sull'intelletto umano*, nel capitolo intitolato *Dell'identità e della diversità* – egli nota come essa venga contrapposta a quella di "diversità" nel senso di differenza⁷⁸, consacrando così l'equazione tra identico uguale e medesimo di sé; con ciò, «secondo Locke per il sé che è il medesimo di se stesso, non c'è nemmeno l'ombra di una differenza tra *idem* e *ipse*»⁷⁹. Per quanto riguarda la persona, la sua identità è costituita dalla "coscienza", che fa di ciascuna persona un "self", ma che nulla ha a che vedere con il *cogito*-sostanza di Descartes. È in questo contesto che entra in scena la memoria, in virtù dell'estensione temporale della riflessione della coscienza: per il filosofo empirista, l'identità giunge fino a dove la coscienza può estendersi all'indietro a una qualsiasi azione o pensiero del passato. Si tratta, dunque, di un'identità temporale costruita dall'equazione delle nozioni di *consciousness*, *self* e *memory*, dove il sé, pertanto, non è un *ipse* contrapponibile a un *idem*.

4.2 Bergson e l'utilizzo filosofico del "riconoscimento"

Il percorso ricoeuriano sulla memoria e la sua relazione con il riconoscimento culmina nel momento bergsoniano del riconoscimento. La sua attenzione si posa a questo punto sui due capitoli centrali di *Materia e memoria* di Henri Bergson, intitolati rispettivamente "Sul riconoscimento delle immagini" e "Sulla sopravvivenza delle immagini".⁸⁰ Questa coppia di concetti – riconoscimento e sopravvivenza – viene messa a fuoco all'interno di una riproposizione della questione dei rapporti tra l'anima e il corpo. Parliamo, in poche battute, di un'analisi che parte dall'idea di "traccia" e che, nello specifico, si concentra sull'articolazione tra la traccia corticale (di cui si occupano le scienze neuronali) e la traccia psichica, che per Bergson diviene la traccia per eccellenza. Egli anzitutto libera quest'ultima dal riferimento corticale (cioè fisico) e la eleva a problema a sé stante, che trova formulazione adeguata nell'idea di sopravvivenza, presa in considerazione in coppia con quella di riconoscimento.

Nel quadro di questa indagine sull'unione dell'anima al corpo, il già evocato concetto di *anamnesis* viene collocato nuovamente in posizione privilegiata, alla stregua del richiamo del ricordo come "richiamo laborioso" implicante uno "sforzo di memoria". Si tratta, allora, di descrivere il processo psichico di questo lavoro di rammemorazione caratterizzato da due atteggiamenti, l'uno di tensione, l'altro di rilassamento; tale processo culmina nel riconoscimento di un ricordo-immagine (la rappresentazione presente di una cosa assente) a

⁷⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 137.

⁷⁸ In questo senso, Ricoeur riporta la formula che inaugura il capitolo: «è quella cosa stessa, e non un'altra» (Cfr. J. LOCKE, M. ABBAGNANO – N. ABBAGNANO (a cura di), *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971, p. 387).

⁷⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 138.

⁸⁰ Capitoli secondo e terzo, rispettivamente, di H. BERGSON, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, A. PESSINA (trad.), Laterza, Roma-Bari 2011.

partire da uno stato virtuale e indefinito della rappresentazione anteriore al suo presentarsi in immagini denominato “ricordo puro” – cioè, ricordo presumibilmente persistente, ma non ancora tradotto in immagini distinte. Per Ricoeur, occorre evitare di muovere dalla presupposizione secondo cui «l’impressione-affezione originaria rimane» e che «per il fatto di rimanere rende possibile il riconoscimento»; invece, bisogna procedere «nell’ordine inverso, dal riconoscimento vissuto alla persistenza presunta» in base al seguente ragionamento: «è necessario che qualcosa della prima impressione sia rimasto perché io ora me ne ricordi. Se mi sovviene un ricordo, ciò significa che non lo avevo perduto; ma se, malgrado tutto, io lo ritrovo e lo riconosco, ciò significa che la sua immagine era sopravvissuta»⁸¹.

Ritornando poi allo statuto del ricordo puro, ad esso viene associata un’esistenza paragonabile a quella attribuita alle cose esterne quando non sono percepite, dove passato e presente non sono distinguibili. Ciò avviene solo «nel riconoscimento stesso, nel quale gli eventi fanno ritorno [...] Insomma – continua Ricoeur citando *Materia e memoria* –, “l’atto concreto attraverso cui riaffermiamo il passato nel presente, è il *riconoscimento*”»⁸².

Dopo il riconoscimento delle immagini, resta da affrontare l’altro termine della coppia bergsoniana di concetti, cioè la questione della presunzione della sopravvivenza delle immagini che vengono poi attivamente riconosciute nel ricordo. Ma questo problema è piuttosto enigmatico, dal momento che un presente qualsiasi può diventare passato solo se costituito come tale contemporaneamente al suo essere presente, cioè al presente della percezione. Afferma infatti Ricoeur:

Il passato è “contemporaneo” al presente che esso è *stato*. E quindi noi non percepiamo la sopravvivenza, bensì la presupponiamo e la crediamo; ed è, questo, il senso della latenza e della incoscienza dei ricordi del passato che vengono conservati. In ciò consiste la verità profonda della *anamnesis* greca: cercare significa trovare e ritrovare significa riconoscere ciò che una volta – anteriormente – si è appreso.⁸³

Con queste parole, egli chiude lo studio sulla memoria, mettendo in rilievo la valenza filosofica che il riconoscimento acquista con essa. Su questo diremo qualcosa in più al momento di riprendere criticamente la lettura ricoeuriana qui sinteticamente proposta.

4.3 La promessa: paradigma dell’ipseità

L’analisi fenomenologica della promessa, che ora ci accingiamo a esplorare, è uno dei contributi più originali e interessanti di Ricoeur in relazione al significato filosofico del riconoscimento come “riconoscimento di sé”.⁸⁴ Come si è già detto al momento di parlare delle modalità delle identità del sé, del “carattere” e della “parola mantenuta”, la promessa si trova abbinata alla memoria. Ricoeur offre tre ragioni di questo accoppiamento. Anzitutto, il fatto che la memoria è rivolta verso il passato, mentre la promessa verso il futuro; perciò, prese

⁸¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 142.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*., p. 143.

⁸⁴ Il fenomeno della promessa era stata oggetto di un’esplorazione dettagliata da parte del nostro autore in P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 369–377.

insieme nella loro contrapposizione e nella loro complementarità, esse conferiscono un'ampiezza temporale al riconoscimento di sé. In secondo luogo, la memoria funge da modello dell'identità-*idem*, la promessa invece è paradigma dell'identità-*ipse*. Infine, c'è una ragione più importante, che riguarda una dimensione negativa di queste due figure: entrambe devono confrontarsi con dei nemici mortali, oblio e tradimento, che con le loro ramificazioni e insidie evidenziano, al contempo, la fragilità e i limiti del riconoscimento di sé. Come corollario di questa spiegazione, Ricoeur fa riferimento in particolare al rapporto con l'alterità che la promessa – sempre rivolta a qualcun altro – comporta e che la differenzia dalla memoria, fortemente contraddistinta dal fatto di “essere sempre mia”.

Orbene, così come accade con ogni capacità, anche riguardo al “poter promettere” occorre distinguere tra la capacità e il suo esercizio effettivo. In questo senso, l'esercizio di questa capacità richiede il concorso di tutte le altre: il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea di unità narrativa di una vita e, infine, il poter imputare a se stesso l'origine dei propri atti. Ma in che senso?

Sul piano linguistico, lo sappiamo già, la promessa appartiene alla categoria degli atti performativi quale verbo che “fa” ciò che dice: «quando infatti il locutore dice “io prometto”, egli è effettivamente impegnato in una azione futura»⁸⁵, quella enunciata dalla stessa proposizione. In tal modo, la promessa è doppiamente caratterizzata, da un lato, da un'autorelazione attraverso la quale il locutore si pone egli stesso nella posizione di essere “impegnato” a fare o dare qualcosa; dall'altro lato, da una relazione con un allocutario – il destinatario della promessa – di fronte al quale il locutore si compromette a fare qualcosa di buono o vantaggioso, per lui o mediante lui in quanto testimone, per un beneficiario terzo. A questo punto, la fenomenologia della promessa si allontana dal mero livello linguistico: «in virtù della clausola del beneficio – dice Ricoeur – l'analisi linguistica chiama in causa la riflessione morale»⁸⁶. Ed è precisamente l'idea di “forza” implicata dal poter promettere che indica la strada verso la componente morale della promessa.

In effetti, la forza di impegnarsi attraverso la parola data trova ragion d'essere in una più fondamentale promessa, una promessa che viene prima di ogni altra: quella di mantenere la propria parola nonostante tutto, nella quale si gioca l'identità del sé come *ipse*. Si tratta allora di un'identità mantenuta di fronte ad altri, di un rispetto della parola data – che nel caso dell'amicizia si chiama fedeltà. In ogni caso, e al di là del modo in cui si voglia denominare questo “mantenimento” dell'identità tramite la parola – persistenza, perseveranza, abitudine, fedeltà –, l'essenziale per Ricoeur è che «ogni singola promessa riceve la propria credibilità [...] dall'affidabilità abituale che si ricollega alla promessa prima della promessa»⁸⁷. In definitiva, l'impegno nei confronti dell'allocutario è un obbligo morale che vincola il locutore.

⁸⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 146.

⁸⁶ *Ibidem.*. Come si osserverà più avanti, sulla scia di Nietzsche, il locutore s'impegna sempre in un “fare” o “dare”, ma non nel provare emozioni o sentimenti – non si può dunque promettere di amare, se per amore intendiamo un sentimento –, perché questi sono totalmente involontari. Su ciò, cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, S. GIAMETTA — M. MONTINARI (tradd.), in *Opere, vol IV, t. II*, Adelphi, Milano 1965, p. 61 (n. 58). Per un'analisi del carattere performativo della promessa e della concezione di soggetto che da essa risulta in Nietzsche, si veda T. GAZZOLO, *La grammatica della promessa in Nietzsche. Atti performativi e soggettività*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», 1 (2014), pp. 31–54.

⁸⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 147.

Attraverso la tematizzazione di questa dimensione fiduciaria della promessa, Ricoeur prepara il terreno per trattare il fenomeno della testimonianza, che considera «cugina della promessa». La questione centrale di questo fenomeno è l'affidabilità: ciò che in pratica fa certa la testimonianza è l'affidabilità del testimone quale "uomo di parola". Promessa e testimonianza trovano qui una radice comune: quella promessa più originaria consistente nella capacità di mantenere la parola, di essere sempre disposto a testimoniare. Inoltre, esse sono accomunate anche dal loro carattere intersoggettivo e dialogico: pure il testimone si rivolge a un allocutario al quale racconta ciò che ha visto e udito, accompagnando la sua narrazione con l'enunciato: "credimi!". Tuttavia, per quanto concerne la possibilità di "verificare" l'affidabilità della promessa e del testimone, la dimensione della fiducia assume riguardo al testimone – e non già al promettente – un carattere più fondamentale, insieme epistemologico e metodologico. In effetti, sul versante della promessa, il semplice elemento dichiarativo non basta: solo l'effettiva esecuzione della promessa permette di corroborare l'aver mantenuto o meno la parola data; il testimone, invece, non ha altro elemento che la sua propria dichiarazione, confermata o invalidata soltanto dalla dichiarazione di un altro testimone, e perciò si può soltanto limitare a promettere di rinnovare la propria testimonianza qualora essa venisse richiesta.

Questo breve *détour* per la dimensione fiduciaria comune alla promessa e la testimonianza porta Ricoeur a concludere che essa

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.⁸⁸

Per ultimo, Ricoeur passa a considerare il lato in ombra della promessa, cioè il problema del tradimento. Il "potere di promettere" reca con sé nel suo intimo un "potere di non" quale suo elemento costitutivo: «Potere promettere significa anche poter infrangere la propria parola», nota il Nostro⁸⁹. Questo elemento insidioso ricopre la promessa di un alone di sospetto. Ma, se l'atto di promettere definisce quanto vi è di più proprio dell'uomo – esprime appunto la sua ipseità –, allora questo sospetto non può che minare alla radice la condizione morale dell'uomo.⁹⁰ Il potere di non mantenere la parola consiste in una "forza di dimenticare", un oblio che però non concerne una fenomenologia della memoria come quella che è stata precedentemente esposta, quanto una fenomenologia della volontà. Si tratta allora di una memoria della volontà che – in parole di Nietzsche – rende l'uomo calcolabile, regolare, necessario; una volontà di potenza che egli denuncia e dalla quale ci mette in guardia. Insomma, conclude Ricoeur, ci troviamo dinnanzi a «quella sorta di dominio di sé, che la gloria

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 149.

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ Si tratta qui del sospetto nietzschiano che inficia ogni possibilità di una morale, dalla quale – come si è appena mostrato – dipende nella sua essenza la promessa. A proposito, Ricoeur riporta il passo iniziale della seconda dissertazione della *Genealogia della morale*: «Allevare un animale, cui *sia consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? non è questo il vero e proprio problema *dell'uomo?*» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in G. COLLI – M. MONTINARI (a cura di), *Opere*, vol. IV, t. 1, Adelphi, Milano 1968, p. 307).

dell'ipseità sembra proclamare [...], la quale rischia di conferire alla promessa il medesimo tipo di pretesa al dominio del senso che il riconoscimento-identificazione, nel suo applicarsi a qualcosa in generale, aveva potuto alimentare nel nostro primo studio»⁹¹.

Cercare di scindere per poi eliminare quel sospetto che accompagna ogni promessa come sua parte integrante, non farebbe altro che arrestare il movimento dialettico tra l'*idem* e l'*ipse*, strappando al sé la possibilità di raccontarsi ovvero di riconoscersi in una storia di vita e di mescolarsi – cioè di relazionarsi – con le storie di vita di altri sé – intrecci relazionali nei quali si gioca la possibilità del mutuo riconoscimento –, mutilando così il sé della sua dimensione morale ed etica. Perciò, se le risorse delle filosofie del cogito si mostrano impotenti dinnanzi a questo paradosso dell'identità, occorre prendere la strada dell'ermeneutica, non più per scioglierlo, bensì per assumerlo quale sfida pratica per un esercizio prudente della capacità di promettere – come richiederebbe un buon esercizio della *phronesis*. Per far fronte a questa “segreta patologia del poter promettere”, è necessario, di conseguenza, non presumere del proprio potere – dunque non promettere troppo, come suggerisce lo stesso Ricoeur rifacendosi all'adagio delfico “*medèn ágan*” – e invertire l'ordine di priorità in modo che prima del sé venga l'altro, colui che conta sulla mia parola, in particolare quando quest'altro risulta essere un individuo fragile, affidato alla mia custodia.

5. Capacità e pratiche sociali

Nell'ultima tappa di questo studio sul riconoscimento di sé, Ricoeur prepara il passaggio verso il mutuo riconoscimento tentando di gettare un ponte tra le forme individuali di capacità sin qui affrontate e le forme sociali.

Le capacità sociali sono sempre capacità degli individui, tuttavia, a questo nuovo livello, le modalità di riconoscimento ad esse collegate vengono profondamente trasformate: il riconoscimento-attestazione che aveva accompagnato la riflessione del sé capace lascia in qualche modo il posto a nuove forme di giustificazione etico-giuridiche (non più secondo l'idea di responsabilità, ma secondo l'idea di giustizia sociale) delle capacità, in quanto ora, su questo piano, esse sono rivendicate dalle collettività e sono pertanto sottoposte all'approvazione e all'apprezzamento pubblici.

Eppure, queste due forme di capacità – individuali e sociali – si stagliano su uno sfondo comune. Infatti, trattandosi appunto di capacità, l'orizzonte rimane sempre quello che caratterizza l'umano in generale sulla base della facoltà di agire, in conformità con la proposta dell'antropologia ricoeuriana. Che cosa allora si deve qui intendere per capacità sociali in contrapposizione a quelle individuali e qual è il loro fondamento? Per affrontare questa prima questione, Ricoeur si serve, da un lato, delle riflessioni di Bernard Lepetit e, dall'altro, di quelle dell'economista Amartya Sen.

Da storico, Lepetit⁹² assume a referente privilegiato della storiografia le “pratiche sociali”, dal momento che esse esprimono l'agire in comune della società. A queste modalità di exteriorizzazione ed oggettivazione dell'agire sociale, egli vuole ricondurre la componente riflessiva di questo stesso agire che è costitutiva della nozione di “capacità” – per mezzo della

⁹¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 151.

⁹² Cfr. B. LEPETIT (a cura di), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris 1995.

quale si dispiega l'identità del sé (in questo caso del sé collettivo) – attraverso l'idea di “rappresentazioni collettive”, ossia quella «sfera delle rappresentazioni che gli uomini si fanno di loro stessi e del loro posto nella società»⁹³. In poche parole, egli afferma l'esistenza di un legame intrinseco tra le rappresentazioni collettive (quale componente riflessiva) e le pratiche sociali (quale componente pratica), nel senso che le rappresentazioni collettive esercitano il ruolo di mediazione simbolica quando le pratiche sociali «hanno una posta in gioco determinata, ossia l'istaurazione del legame sociale e delle modalità di identità che vi si collegano»⁹⁴. In questo appaiamento tra rappresentazioni e pratiche sociali Ricoeur vede la giustificazione dell'estensione dell'idea di capacità individuali a quella di capacità sociali.

Per quanto riguarda invece il confronto con Amartya Sen⁹⁵, anch'esso offre a Ricoeur una base adeguata a portare avanti il suo tentativo di ampliamento delle capacità sul piano sociale. In questo ambito, il principale contributo di Sen «consiste nell'aver associato l'idea di libertà da una parte all'idea di scelta di vita e dall'altra all'idea di responsabilità collettiva», in quanto propone un passaggio dall'idea di capacità a quella di capacità (*capabilities*), e arricchisce poi quest'ultima mediante la congiunzione con l'idea di diritto. In effetti, sulla scia della distinzione tra libertà “negativa” e “positiva” di Isaiah Berlin, considera la prima come assenza di impedimenti che un altro individuo o anche lo Stato possono imporre sul soggetto agente (ad essa si collegano pertanto i diritti civili – di opinione, di riunione, di proprietà), mentre invece la libertà positiva rappresenta tutto ciò che una persona è capace o incapace di compiere, aggiungendo così alla precedente idea di libertà «la capacità, di cui una persona può disporre, di condurre la vita che sceglie»⁹⁶, che, di conseguenza, da capacità diventa capacità. In tal modo, se alla libertà negativa venivano collegati i diritti civili, nel caso della libertà positiva – e nel contesto dell'economia politica in cui si muove la proposta di Sen – ci troviamo dinnanzi a dei “diritti a certe capacità” che derivano da una “valutazione delle situazioni”, che è perciò in presa diretta con i comportamenti degli attori economici. «All'interno di questa cornice “valutativa” – spiega Ricoeur – l'esercizio effettivo della libertà di scegliere fa appello alla responsabilità collettiva. Spetta a quest'ultima di assicurare la libertà individuale nella sua duplice forma, negativa e positiva, così come l'integrità delle relazioni reciproche tra queste due forme di libertà»⁹⁷. Da qui l'intento di dare una nuova definizione dell'idea di giustizia sociale centrata sulla nozione di “diritti a certe capacità”, che trasformano le libertà astratte in opportunità reali (ovvero “tutte le realizzazioni che si radicano nella vita che la persona stessa può condurre”): così, «la libertà individuale, intesa come libertà della scelta di vita, diventa una responsabilità sociale»⁹⁸.

La coppia diritti-capacità è dunque centrale. Una libertà negativa – con i diritti ad essa collegati – «risulta inutile se non vengono prese delle misure specifiche a garanzia di una

⁹³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 154.

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 155.

⁹⁵ Cfr. A. SEN, *Etica ed economia*, S. MADDALONI (trad.), Laterza, Bari 2006. La riflessione di Sen si caratterizza per il suo tentativo di reintrodurre considerazioni etiche all'interno della teoria economica, mostrando come gli esseri umani non si comportino in maniera esclusivamente interessata, e che la capacità di agire di una persona può essere indirizzata a considerazioni non immediatamente riguardanti il suo benessere.

⁹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 162.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 163.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 164.

minimale capacità di agire»⁹⁹, cioè delle misure concrete assicurate dalle istanze politiche e giuridiche. Con un altro linguaggio potremmo dire che non devono essere, allora, garantiti soltanto i diritti, ma anche le condizioni minime per il loro esercizio secondo le precise scelte di vita dell'individuo. La capacità viene così «elevata al rango di criterio per valutare la giustizia sociale proprio in quanto reale capacità di scelta di vita»¹⁰⁰.

In ogni caso, come ha sottolineato Greisch, resta una differenza essenziale tra l'agire individuale e l'agire sociale, e attiene al fatto che il “riconoscimento-attestazione” come modalità epistemica del sé non ha un suo equivalente sul piano dell'azione collettiva¹⁰¹, che invece si avvale di forme di giustificazioni etico-giuridiche (si parla appunto di “diritti” a certe capacità). «L'attestazione – dice in questo senso Ricoeur – è divenuta rivendicazione, diritto di esigere, sotto la sigla di giustizia sociale»; eppure, tra queste due «la convergenza è assicurata dallo zoccolo antropologico soggiacente cui appartiene l'idea madre di facoltà di agire»¹⁰². Con questa constatazione, Ricoeur fa ritorno ad Aristotele e alla sua idea di un *ergon* umano, cioè all'idea che esista per l'uomo una funzione o compito non riducibile a una tecnica, mestiere o arte particolare ma a una vita buona, il cui raggiungimento è però legato all'idea moderna di libertà positiva e al diritto a certe capacità.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 165.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ Cfr. J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 162.

¹⁰² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 166–167.

CAPITOLO 5 – Terzo studio: il mutuo riconoscimento

1. Quale punto di partenza per la categoria di reciprocità?

Il terzo studio di *Percorsi* è senz'altro il più denso e ricco di spunti per il nostro lavoro. Con esso si entra nel vivo della questione del mutuo riconoscimento nella quale, in certo modo, confluiscono le accezioni del riconoscimento affrontate negli studi precedenti. Perciò, prima di proseguire conviene fare una breve ricapitolazione.

Nel riconoscimento-identificazione si aveva a che fare anzitutto con il “qualcosa in generale” del riconoscimento. In questo senso, si diceva, l'identificazione riguarda il rapporto tra il medesimo e l'altro considerato come un rapporto di esclusione: nel caso del giudizio teorico di percezione, identificare significa distinguere (“l'uno non è l'altro”); nel caso del giudizio pratico di preferenza o scelta, l'identificare si presenta come una disgiunzione, dove la scelta assume la forma di una alternativa (“o l'uno o l'altro”).

Passando poi al secondo studio, si è visto come ancora qui il tema dell'identificazione conserva il suo posto quale nocciolo duro dell'idea di riconoscimento, anche se con un decisivo slittamento: il “qualcosa in generale” viene sostituito dalla questione del “chi” o meglio del “sé” del riconoscimento. Come conseguenza, lo statuto puramente logico del riconoscimento – dominato finora dall'idea di un rapporto di esclusione tra il medesimo e l'altro – viene ampliato e superato dallo statuto esistenziale del sé, il quale è sempre sé medesimo e non altro, e tuttavia, in esso, l'alterità non è completamente esclusa in quanto è in grado di esercitare un'azione sul medesimo e di condizionare così lo stesso statuto della riconoscibilità del sé. Ormai l'uno non è totalmente estraneo all'altro; eppure, ancora, riconoscere un sé vuol dire poter identificarlo sempre come “questo” sé, distinto da “altri” sé. Ciò però non esaurisce questa seconda accezione del riconoscimento: il soggetto del riconoscimento è un sé che *si* riconosce come tale. E ciò perché egli stesso è, in sé e in quanto sé, altro, secondo quanto emerso dalla dialettica tra ipseità e medesimezza.

A questo punto comincia a delinarsi un'ulteriore dialettica, quella tra ipseità e alterità, nella quale trova posto l'idea di reciprocità e di mutuo riconoscimento: con essa, l'uno e l'altro s'identificano e si distinguono l'un l'altro, senza mai, però, del tutto escludersi a vicenda. Sarà pertanto fondamentale per Ricoeur scavare e assumere il paradosso costitutivo dell'idea di reciprocità in virtù del quale sembra venire meno quella funzione primaria di esclusione caratterizzante il riconoscere, «vale a dire la resistenza che la dissimmetria originaria, la quale si produce tra l'idea dell'uno e l'idea dell'altro, contrappone all'idea di reciprocità»¹. Da qui si evince che il problema che maggiormente occupa la sua riflessione in questo terzo studio è quello dello statuto epistemologico ed esistenziale della reciprocità come condizione per la riuscita di ogni rapporto interpersonale ovvero del mutuo riconoscimento, in quanto il «concetto di *reconnaissance*» è un «altro nome della questione dell'intersoggettività»².

¹ *Ibidem.*, pp. 172–173.

² E. BONAN, *Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C. VIGNA – S. ZANARDO (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, p. 284.

Dice Ricoeur nell'*ouverture* della prima sezione di questo terzo studio: «Sul piano categoriale, la relazione di reciprocità non può essere data per scontata». Il riferimento è al principio dell'azione reciproca (della comunanza o del commercio) della "Terza analogia dell'esperienza" della *Critica della ragion pura* di Kant («*Tutte le sostanze, in quanto possono esser percepite nello spazio come simultanee, stanno fra loro in un rapporto di azione reciproca universale*»). Che la relazione di reciprocità non possa essere data per scontata a livello categoriale significa, anzitutto, che la categoria della reciprocità è problematica: essa infatti era stata presentata da Kant solo dopo aver affrontato la categoria di sostanza (come permanenza nel tempo) e quella di causalità (come successione regolata), e ciò perché da esse in qualche modo dipende. Ma nel contesto in cui Ricoeur si muove, cioè quello della "rovina della rappresentazione", la reciprocità è problematica non solo perché sta a indicare sul piano categoriale una composizione tra due categorie, simultaneità e successione, opposte e in principio mutuamente escludentesi, ma soprattutto perché, sul piano della temporalità dell'esserci, essa dice che la simultaneità prevale sulla successione: «Nel caso del mutuo riconoscimento, del commercio intersoggettivo, e più ancora nel caso della comparizione, come si dice a proposito del querelante e dell'imputato di un processo quando compaiono davanti al tribunale, si tratta proprio di una sorta di simultaneità esistenziale»³.

Come affrontare allora il tema della reciprocità dal punto di vista categoriale o teorico se essa implica una comunione o commercio tra inconciliabili, tra il medesimo e l'altro? E poi, cosa significa e cosa rende possibile questo prevalere della simultaneità sulla successione sul piano della temporalità dell'esistenza? Di più: è possibile essere riconosciuti dall'altro come un sé senza aver prima riconosciuto il sé che l'altro è, e quindi come capace di riconoscimento e pertanto, a sua volta, di riconoscermi? Io riconosco perché sono riconosciuto o riconosco affinché sia riconosciuto? E prima ancora: cosa mi permette di affermare che l'altro è un sé come me, e dunque capace di riconoscimento e di riconoscermi? Insomma, la questione di fondo sembra essere non tanto quella del "che cos'è" il mutuo riconoscimento, ma quella del "come esso accade".

Per affrontare questa problematica, Ricoeur si propone di mostrare la novità di ciò che egli chiama la «categoria esistenziale della reciprocità»⁴ a partire «da una difficoltà che la fenomenologia incontra nel derivare la reciprocità dalla presunta dissimmetria originaria del rapporto tra me e altri»⁵, dove la dissimmetria sta a indicare una sorta di "successione" esistenziale. A suo giudizio, la fenomenologia offre due versioni contrapposte di questa dissimmetria tra l'io e l'altro. Da un lato troviamo Husserl e il suo approccio teorico che privilegia la percezione e che assume quale polo di riferimento l'*ego*; dall'altro c'è Lévinas, con il suo approccio decisamente etico e antiontologico, che privilegia il polo di riferimento *alter*. In ogni caso, entrambi gli autori s'impegnano a superare questa dissimmetria attraverso la categoria della reciprocità, pur se essa continua a persistere sullo sfondo come un superamento sempre incompiuto.⁶

³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 175.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*, p. 176.

⁶ Su questo tema, l'analisi di *Percorsi del riconoscimento* riprende per sommi capi quanto era stato esposto nello studio conclusivo di *Sé come un altro* nei paragrafi intitolati "Il corpo proprio o la carne" e "L'alterità dell'altro", ai quali spesso ci rifaremo qui per una maggiore chiarezza espositiva.

1.1. Il polo ego: Husserl

Per quanto riguarda il padre della fenomenologia, il testo essenziale per il confronto è la *Quinta meditazione cartesiana*⁷, che «rappresenta il tentativo più radicale e più audace di rendere conto dello statuto di alterità dell'«estraneo» a partire dal polo *ego* e, in un secondo movimento, dello statuto derivato della comunità degli *ego* a partire dalla costituzione dell'*alter ego*»⁸. Innanzitutto, occorre dire che è lo stesso Husserl a prendere atto dell'eventuale obiezione di solipsismo della coscienza trascendentale⁹ e, attraverso un lavoro concreto di «esplicitazione fenomenologica di ciò che qui viene indicato con l'espressione «alter ego»», va alla ricerca di una «via che porti dall'immanenza dell'ego alla trascendenza dell'altro»¹⁰. Essendo la coscienza trascendentale (l'*ego*) la condizione di possibilità di ogni vissuto e il centro di ogni percezione, ne consegue che ogni alterità si costituisce *in e a partire da* essa. Anche l'altro *ego*, allora, si costituisce *in e a partire da* essa come soggetto capace di percezione e di esperienza, un *ego* come me che, analogamente, può percepire me stesso come appartenente al mondo della sua esperienza. Questa analogia trova ragion d'essere in una iniziale presupposizione dell'altro.¹¹

Dunque, il tema è quello di trovare una risposta al paradosso implicante «il modo di *darsi* dell'altro: le intenzionalità che mirano all'altro in quanto estraneo, cioè altro da me, *eccedono* la sfera del proprio in cui, tuttavia, esse si radicano»¹², e cioè che l'altro in quanto altro è

⁷ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, A. CANZONIERI (trad.), Morcelliana, Brescia 2017. Sulla *Quinta meditazione* Ricoeur si era già soffermato in 1980 nel suo P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986 e anche in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., nel capitolo intitolato *Hegel e Husserl sull'intersoggettività* (pp. 271-291).

⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 176. Occorre in questo contesto notare che con la riflessione husserliana ci troviamo all'interno di «una egologia decisa e non in una filosofia del sé» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 437). Nel quadro epistemico del «riconoscimento di sé» emergeranno i limiti di un tale approccio egologico che si fonda esclusivamente sul piano della percezione, proprio perché, come dice Ricoeur, «Husserl ha pensato l'altro da me soltanto come un altro io, e mai il sé come un altro» (*Ibidem.*, p. 441).

⁹ L'argomento del solipsismo nella *Quinta meditazione* – afferma altrove Ricoeur – «svolge in Husserl un ruolo analogo a quello del genio maligno in Cartesio», seppure non si appoggi all'ipotesi di alcun genio maligno – come una sorta di operazione di diffidenza quotidiana – ma consista in un atto filosofico fondativo. Esso infatti «costituisce una supposizione iperbolica che fa apparire a quale povertà di senso sarebbe ridotta una esperienza che fosse solo la mia, una esperienza che fosse stata ridotta alla sfera del proprio e alla quale mancherebbe non solo la comunità degli uomini, ma anche la comunità della natura. In tal senso l'argomentazione è già antikantiana» (P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 279).

¹⁰ E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., p. 166. E ancora: «Dobbiamo giungere a comprendere con evidenza come (in quali intenzionalità, attraverso quali sintesi e quali motivazioni) prende forma in me il senso «alter ego» e in che modo viene confermata, in quella che chiamiamo «esperienza concordante dell'estraneo», la sua esistenza in conformità con quella che è la sua modalità di esistenza, cioè di essere esso stesso qui» (*Ibidem.*, pp. 166–167).

¹¹ «Che l'altro sia fin dall'inizio presupposto, l'*epoché* con cui debutta l'analisi, lo prova una prima volta: in un modo o nell'altro, ho sempre saputo che l'altro non è uno dei miei oggetti di pensiero ma, come me, un soggetto di pensiero; che egli mi percepisce come un altro da sé; che insieme miriamo il mondo come una natura comune; che ancora insieme edificiamo comunità di persone suscettibili di comportarsi a loro volta sulla scena della storia come personalità di grado superiore. Questo tenore di senso precede la riduzione al proprio. Quindi, la presupposizione dell'altro è contenuta una seconda volta – e più segretamente – nella formazione stessa del senso: sfera del proprio. Nell'ipotesi che io fossi solo, questa esperienza non sarebbe mai totalizzabile senza il soccorso dell'altro che mi aiuta a raccogliermi, a consolidarmi, a mantenermi nella mia identità» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 448).

¹² *Ibidem.*, p. 449.

“costituito” in quanto tale proprio *in e a partire dall’io*. Per indicare questo darsi Husserl utilizza il termine “appresentazione” o anche “appercezione analogica”, che sta a dire, da un lato, che il darsi dell’altro è un’autentica datità e non una semplice “rappresentazione” e, dall’altro lato, che non è possibile all’io vivere i vissuti altrui, limitandosi a una trasposizione del proprio *ego* ad un altro corpo proprio. In questo senso, la chiave sta nel ruolo dell’“analogia” nel rapporto tra gli *ego*.¹³ Dice infatti Ricoeur: «il mio stesso corpo proprio» (*Leib*) – a differenza del corpo-oggetto (*Körper*) – «si offre come primo *analogon* di un corpo proprio altrui, la cui esperienza immediata, intuitiva, mi resterà per sempre inaccessibile; sotto questo aspetto, si tratta della insuperabile verità della dissimmetria originaria sul piano percettivo e intuitivo»¹⁴. Essa si presenta allora come enigma: al tempo stesso superata e conservata. Così, da un lato, dato che l’altro è percepito soltanto analogicamente come un *ego*, ne consegue che «l’io e l’altro non “compaiono” veramente; soltanto io appaio, sono “presentato”; l’altro, supposto analogo, resta “appresentato”»¹⁵. Dall’altro lato, invece – e lo si vede in un momento successivo – la descrizione del modo del darsi dell’alterità alla coscienza egologica deve confrontarsi, in Husserl, con la descrizione del mondo e delle sue leggi in quanto esse non sono solo leggi del mio mondo, ma anche leggi del mondo dell’altro.¹⁶ Infatti, dopo la costituzione dell’*alter ego* «si costituiscono di volta in volta un mondo naturale e delle comunità storiche che condividono valori comuni»¹⁷. Si può allora dire, in altri termini, che l’“appercezione analogica” si esprime attraverso relazioni di reciprocità tra gli *ego* sulle quali, appunto, poggiano questi nuovi gradi di costituzione. Pertanto, di particolare interesse sono per Ricoeur le operazioni di costituzione di una comunità, nella misura in cui, dalla asimmetria, ricava la reciprocità: «è infatti necessario che l’altro sia mio analogo affinché, oltre all’esperienza dell’io, sia in grado di comporsi con l’esperienza di altri su una base di

¹³ Tuttavia, come ben spiega Ricoeur altrove in una pagina chiarificante di cui riportiamo qui i passi essenziali, «l’analogia postulata tra l’*ego* e l’*alter ego* deve essere interamente distinta da ogni altro ragionamento detto per analogia, che è un tipo di proporzionalità del tipo A sta a B come C sta a D» in quanto essa «presuppone che si possano comparare, su di un piano omogeneo, delle espressioni vissute e delle espressioni osservate. [...] Al contrario, l’uso trascendentale e non argomentativo dell’analogia si costruisce precisamente sulla descrizione della percezione d’altri, intesa come percezione diretta [...] Questa interpretazione percettiva o questa percezione interpretante non si limita infatti a cogliere un oggetto più complesso degli altri, una cosa più raffinata, ma un altro soggetto, cioè un soggetto *come me* è questo “come” che porta l’analogia che andiamo cercando [...] L’importante è che l’altro sia compreso come soggetto per se stesso e che questa posizione d’altri per se stesso non sia in continuità con il mio vissuto proprio» (P. RICOEUR, *Dal testo all’azione*, cit., pp. 281–282). Da notare anche che questa struttura analogica dell’“essere come” è decisiva nell’ermeneutica ricoeuriana, sia nell’interpretazione dei simboli (si veda in particolare P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit. e P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit.), sia nella struttura costitutiva della metafora (si vedano P. RICOEUR, *La metafora viva*, cit. e P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, G. GRAMPA — G. MORETTO (tradd.), Queriniana, Brescia 2005).

¹⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 177. L’altro non è allora condannato a rimanere un estraneo ma può diventare un *mio* simile. Dice Ricoeur al riguardo: «La somiglianza, fondata sull’appaiamento di carne a carne, viene a ridurre una distanza, a colmare uno scarto, là stesso dove esso crea una dissimmetria. Questo significa l’avverbio *come*: come me, l’altro pensa, vuole, gioisce, soffre» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 451).

¹⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 178.

¹⁶ Nella fenomenologia husserliana la questione dell’altro è in effetti anche il modo di pensare un mondo oggettivo. Come sottolinea Ricoeur a proposito della *Quinta meditazione cartesiana* di Husserl, il problema dell’altro deve rispondere al medesimo problema che Descartes aveva posto in riferimento all’esistenza di Dio: «À cet égard, le problème d’autrui joue le même rôle que, chez Descartes, la véracité divine en tant qu’elle fonde toute vérité et toute réalité qui dépasse la simple réflexion du sujet sur lui-même» (P. RICOEUR, *À l’école de la phénoménologie*, cit., pp. 233–234).

¹⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 178.

reciprocità, sebbene il concatenarsi di queste costituzioni tragga il proprio senso dalla esperienza originaria di me stesso in quanto *ego*»¹⁸.

1.2. Il polo alter: Lévinas

Procedendo a un rovesciamento dei poli riguardo alla proposta husserliana di una trasposizione analogica e seguendo perciò una linea di movimento inversa, imbocchiamo la via tracciata da Lévinas, che va dal polo “altro” verso il polo “io”. Sulla scia della dialettica del Medesimo e dell’Altro che articola e permette il dispiegarsi dei tre studi di *Percorsi del riconoscimento*, si può dire che in Lévinas l’opposizione tra identità del Medesimo e alterità dell’Altro è così radicale da non permettere una distinzione tra le identità *idem* e *ipse* conforme alla trattazione avanzata da Ricoeur.

In questo senso, per quanto riguarda *Totalità e infinito*¹⁹, la prima grande opera di Lévinas, si può dire che l’identità del Medesimo si ricollega a un’ontologia della totalizzazione e della separazione che tuttavia non può ridurre a sé alterità dell’Altro, in quanto essa si sottrae con lo stesso movimento con cui l’“Infinito” si sottrae alla “Totalità”, ed è così equiparata a una exteriorità radicale che, a sua volta, funge da principio all’etica come filosofia prima. In effetti, per la prospettiva levinasiana, la “trasposizione analogica” husserliana sarebbe fondata su di un regime di pensiero gnoseologico il quale è espressione di un “io” ancora idealistico e solipsistico che perciò resta prigioniero del regno della rappresentazione. Occorre dunque attingere a un regime di pensiero diverso da quello gnoseologico, ossia quello dell’etica. Ma se l’Altro è totalmente separato (è *ab-solutus*, cioè senza alcuna possibilità di relazione) dal Medesimo, se cioè nella separazione l’Io è ostinatamente chiuso e ignora Altri, come ricavare una reciprocità da questa asimmetria originaria e iperbolica tra l’io e l’altro? Essendo la via dell’“Io” preclusa, Lévinas ricorre a un argomento fenomenologico, quello dell’epifania del volto dell’Altro, l’estraneo che turba l’essere a casa propria dell’io nella totalità del suo mondo abitato, lo strappa dal suo stato di separazione e di godimento. Egli “appare”, si rivela, sottraendosi tuttavia alle visioni delle forme e all’ascolto sensibile delle voci, coniugando trascendenza ed epifania. Il volto dell’Altro “interpella” e chiama a rispondere. Così l’iniziativa si è tutta spostata dalla parte del polo *alter*: l’appello del volto e il suo insegnamento (della bontà, della non-violenza, della pace – l’Altro cioè come maestro di giustizia che insegna) non ha a che vedere con la memoria, non implica il risveglio di una reminiscenza nell’io – come nel caso della maieutica socratica –, ma è epifania che chiede una risposta all’accusativo: “Eccomi!”. Abbiamo qui a che fare con una responsabilità diversa da quella intesa come capacità costitutiva dell’ipseità e trattata da Ricoeur nel secondo studio di *Percorsi*: «Responsabilità non è perciò affermazione di ipseità, ma risposta secondo il modello dell’“eccomi” di Abramo»²⁰.

In tal modo, dice Ricoeur «[l]o stesso e l’altro entrano in una relazione i cui termini non formeranno mai una totalità»²¹. Il problema della comunità storica, del vivere insieme, è allora presente anche in Lévinas, anche se si tratta di un rapporto che non totalizza perché viene

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, A. DELL’ASTA (trad.), Jaca Book, Milano 1990.

²⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 180.

²¹ *Ibidem*.

sempre conservata “l’asimmetria dell’interpersonale”²²: «Una relazione in cui l’io e l’altro diventassero interscambiabili – commenta Ricoeur – ricondurrebbe le cose all’indietro, dall’infinito alla totalità»²³.

Ma per rendere conto della reciprocità tra partner disuguali all’interno di una filosofia della dissimmetria originaria tra l’io e l’altro occorre, a suo avviso, attendere un altro libro, *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*²⁴. La scommessa maggiore di quest’opera, secondo Ricoeur, «sta nel legare il destino del rapporto, da stabilirsi, tra l’etica della responsabilità e l’ontologia, al destino del linguaggio dell’una e dell’altra: il *Dire* dal lato dell’etica, il *Detto* dal lato dell’ontologia»²⁵. Se il linguaggio apofantico dell’essere si pone come totalità, come si dice ciò che è altrimenti che essere, cioè l’etica? Insomma, come evitare che il *Dire* ricada nel *Detto* che articola la trama dell’ontologia?²⁶ La questione, in altri termini, consiste nel conservare l’alterità dell’altro nel suo sottrarsi alla violenza della totalizzazione, sia che si tratti dell’*appello* o dell’*ingiunzione* di un altro maestro di giustizia a cui appunto bisogna *rispondere*, sia che si tratti di usare il *vocabolario* della ferita, cioè del soffrire a causa dell’altro fino all’estremo della persecuzione e della presa in ostaggio. Ma «l’etica, se disconnessa dall’ontologia – nota Ricoeur –, è priva di linguaggio proprio». Ecco allora che viene a imporsi il tema del terzo, che gioca qui un ruolo strategico:

²² Titolo di uno dei paragrafi della Sezione terza di *Totalità e Infinito*. È curioso notare che mentre Ricoeur impiega i termini “dissimmetria” (*dissymétrie*) e “asimmetria” (*asymétrie*) indistintamente, come sinonimi, Lévinas privilegia nella sua opera il secondo vocabolo. Anche se sarebbe necessario un accurato studio linguistico per dare ragione – se c’è – di questo particolare, ci sembra interessante riportare qui quanto evidenziato da Antonio Bergamo, che – giustamente – in un suo libro su Lévinas ha intitolato uno dei paragrafi “*Dalla dissimmetria alla asimmetria*”. Qui egli sottolinea come, nel contesto del rapporto di amicizia tra il filosofo lituano e Maurice Blanchot, emerge una sottile ma decisiva differenza nella loro concezione dell’alterità. Per quanto riguarda Blanchot, Bergamo afferma che “dissimmetria” è la parola chiave per dire «l’irriducibilità a qualsiasi insieme, a qualsiasi unità» del rapporto con l’altro; la dissimmetria – continua l’autore –, «si manifesta quando la dialettica istituisce una relazione nello spazio intersoggettivo a partire da un dialogo che presuppone una uguaglianza e una unità già data. Il punto di partenza nella dissimmetria è l’Uno indifferente». Per quanto riguarda Lévinas, viene detto che, sebbene nel suo primo periodo filosofico «sembri emergere il neutro come l’impersonale *il y a* che tutto precede, vi è un presupposto già contenuto *in nuce* e che nella seconda parte della sua riflessione della maturità emergerà in pienezza consentendo il superamento di tale neutro. Come Blanchot riconoscerà, quella di Lévinas è una sorta di filosofia della separazione [...]. A partire da questa separazione che dice un dislivello e una differenza, ma non una incomunicabilità afona, si tematizza il dirsi asimmetrico dell’uno all’altro. L’asimmetria dice la mancanza di simmetria, ma non la sua impossibilità. Dice che la parola ha un tono e un timbro differente tra l’uno e l’altro, ma non che non possa essere detta e accolta» (A. BERGAMO, *Levinas e la curvatura dello spazio intersoggettivo*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 36–38). Questa breve esplicitazione sul significato dell’idea asimmetria levinasiana sembra molto in sintonia con il tentativo ricoeuriano di ricavare un’idea di riconoscimento reciproco dove la asimmetria originaria del rapporto con l’altro venga conservata e protetta sia dal rischio di indifferenza che da quello d’incomunicabilità e d’impossibilità d’incontro.

²³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 181.

²⁴ E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o Al di là dell’essenza*, S. PETROSINO — M. AIELLO (tradd.), Jaca Book, Milano 1983. A quest’opera Ricoeur ha dedicato un saggio (cfr. P. RICOEUR, *Altrimenti. Lettura di «Altrimenti che essere o al di là dell’essenza» di Emmanuel Levinas*, I. BERTOLETTI (trad.), Morcelliana, Brescia 2007).

²⁵ P. RICOEUR, *Altrimenti*, cit., p. 7.

²⁶ Come è noto, è nel contesto di questa problematica che s’inserisce la critica – seppur limitata – di Derrida al Lévinas di *Totalità e Infinito* in quanto – come ben nota Silvano Petrosino – «[l]’evasione dell’essere che *Totalità e Infinito* afferma compiuta si trova così ad essere messa in dubbio nella sua stessa possibilità di formulazione» (S. PETROSINO, *Introduzione*, in E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o Al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. X). Per la critica di Derrida, si veda J. DERRIDA, *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971. Da qui, la dichiarazione levinasiana in *Altrimenti* di evitare il linguaggio ontologico e le sue categorie di cui si serve ancora *Totalità e Infinito* e di collocarsi nel luogo del terzo escluso, appunto, al di là dell’essere e del non essere, nella terza persona o “illeità”.

E l'occasione della sua evocazione è il paragone tra gli incomparabili – continua Ricoeur ricordando le parole di Lévinas –: “È necessaria una giustizia fra gli incomparabili”, concede il filosofo della dissimmetria. Per l'essenziale, la giustizia è questo paragone tra gli incomparabili. [...] Che si parli del polo *ego* o che si parli del polo *alter* – conclude qui il Nostro ricapitolando entrambe le posizioni fin qui analizzate –, si tratta comunque di paragonare degli incomparabili e quindi di renderli *uguali*.²⁷

In tal modo, senza prendere parte né per la prospettiva di Husserl né per quella di Lévinas, il filosofo di Valence riesce a riportarle in maniera pacifica sul piano che a lui interessa: quello della reciprocità, una reciprocità in cui non viene meno la dissimmetria originaria tra l'io e l'altro ma – anzi – ha come condizione di possibilità questa stessa dissimmetria nella quale viene preservata l'irriducibile alterità di un polo della relazione rispetto all'altro. La dissimmetria resta allora una conquista fondamentale, che in Husserl attesta come l'esperienza immediata dei vissuti dell'altro rimanga per sempre inaccessibile e in Lévinas previene la tentazione totalizzante della semplice reversibilità indifferente dell'uno nell'altro. Una reciprocità di portata teor-etica che Ricoeur aveva già prima evidenziato:

Benché sottoscriva le analisi di Levinas sul volto, l'esteriorità, l'alterità, perfino il primato dell'appello venuto dall'altro sul riconoscimento di sé da parte di sé, mi pare che l'istanza etica più profonda sia quella della reciprocità, che costituisce l'altro in quanto mio simile e me stesso come il simile dell'altro. Senza reciprocità – o, per usare un concetto caro a Hegel, senza riconoscimento – l'alterità non sarebbe quella di un altro da sé, ma l'espressione di una distanza indiscernibile dall'assenza. È nell'amicizia che similitudine e riconoscimento più si avvicinano all'eguaglianza tra due insostituibili.²⁸

Prima di passare a trattare in modo specifico l'*Anerkennung* hegeliano – che per l'essenziale si staglia a partire da un confronto con la filosofia politica di Hobbes – vorrei soltanto notare quanto la precedente analisi polare tra Husserl e Lévinas proposta da Ricoeur abbia messo in rilievo come questi autori, almeno per quanto riguarda i loro nuclei speculativi, si trovino in continuità con la riflessione del filosofo britannico. Ci limitiamo a notare, a titolo anticipatorio, soltanto questo: da un lato, quanto sia presente nella lettura ricoeuriana di Husserl la “favola filosofica dell'io” che contraddistingue lo stato di natura hobbesiano come “esperienza di pensiero”; dall'altro, quanto in Lévinas – così come in Hobbes – sia la possibilità dell'assassinio o della guerra che apre al tema del rapporto con l'altro (e del rapporto mutuale che porta al patto da cui nasce il Leviatano).

²⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 183. La citazione di Lévinas è tratta da E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, cit., p. 21. Questo nocciolo concettuale sugli ordini di grandezza di sapore pascaliano sarà al centro del terzo dei modelli di mutuo riconoscimento che affronteremo alla fine di questa sezione.

²⁸ P. RICOEUR, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 41–42.

2. Da Hobbes a Hegel: il riconoscimento alla base della socialità

La precedente tappa fenomenologica ha permesso a Ricoeur di mettere a fuoco come la questione della dissimmetria originaria renda problematica la categoria della reciprocità. Da qui si desume che egli sia contrario a un elogio troppo intempestivo e immediato della reciprocità e della sua struttura categoriale, dato che l'espressione "l'un l'altro" contiene in sé e conserva – nella priorità che essa attribuisce alla simultaneità sulla successione – l'insuperabile asimmetria tra l'uno (l'*ego*) e l'altro (l'*alter ego*), che proprio in virtù di ciò non potrebbero – e, difatti, non possono – che relazionarsi secondo la modalità di una successione.²⁹

Dopo aver mostrato il carattere mediato della categoria della reciprocità, Ricoeur torna sul piano tematico del suo percorso. Si tratta ora di rintracciare nella storia delle idee gli "eventi di pensiero" che anticipano o susseguono quella terza accezione filosofica del termine riconoscimento – il mutuo riconoscimento – che, come anticipato, trova piena espressione nell'idea hegeliana di *Anerkennung*. Hegel, come si è evidenziato, pone la dinamica del mutuo riconoscimento alla base del vivere insieme ovvero della socialità. Si tratta dunque di un riconoscimento *tra* partners, di un sé che è soggetto che vive *con* altri soggetti, e più radicalmente, di un "essere con" e di un "essere tra". Ora, secondo Ricoeur, questo tentativo hegeliano potrebbe considerarsi come una replica sul piano morale all'interpretazione naturalistica delle sorgenti della politica avanzata da Hobbes secondo cui ciò che in ultima istanza fonda il vivere insieme è la paura della morte violenta all'interno di uno stato di natura caratterizzato dalla lotta di tutti contro tutti. Così facendo – sostiene il filosofo francese – «noi ammettiamo tacitamente che la problematica dell'essere tra e con è di natura fondamentale politica [...] nel senso datogli da Aristotele, che in ciò segue Platone, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*»³⁰. Con queste indicazioni fondamentali, seguiamo ora gradualmente il percorso che l'autore propone.

2.1. La sfida di Hobbes: la paura della morte violenta

Com'è noto, la filosofia di Hobbes assume una prospettiva atomista che rifiuta la definizione dell'uomo come animale sociale, collocandosi di conseguenza nella sponda opposta all'aristotelismo. Infatti, per Aristotele la politica è scienza "architetonica" perché è un sapere da cui deriva il bene supremo – che in conseguenza determina quali scienze è necessario coltivare nella città dando ad esse un ordine e una gerarchia. Bene supremo è, in effetti, il bene della *polis*, perché è in esso che si realizza il bene del singolo.³¹ Proprio contro

²⁹ Come nota Greisch, «loin de constituer un phénomène originaire, comme semble le supposer Rousseau, la réciprocité est une catégorie dérivée qui a pour toile de fond la dissymétrie originaire de l'ego et de l'alter ego» (J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 163). Il riferimento qui è all'esergo del terzo studio dove Ricoeur riporta un passo di Rousseau: «Non appena un uomo riconobbe un altro uomo come un essere che sente, che pensa e che è simile a lui, il desiderio o il bisogno di comunicargli i propri sentimenti e i propri pensieri gliene fece cercare i mezzi» (J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, P. BORA (trad.), Einaudi, Torino 1989, p. 3). In questo senso, sia Husserl che Lévinas sono anti-rousseauiani. Da qui che, a ragione, Greisch afferma che il "momento rousseauiano" non appartiene alla «catena "di eventi di pensiero"» che Ricoeur ripercorre genealogicamente verso la vetta hegeliana.

³⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 185.

³¹ Ricoeur riporta qui il seguente passo aristotelico: «Infatti se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti,

questo rapporto di omologia tra bene del singolo e bene della città si scaglia Hobbes nel *Leviatano*.

La rilettura del *Leviatano* che viene qui offerta da Ricoeur ha lo scopo di evidenziare non tanto la concezione hobbesiana di Stato quanto la sua teoria dello “stato di natura” nella misura in cui sarà ad essa che Hegel replicherà con la sua idea di riconoscimento. Perciò, l’analisi del filosofo francese si concentra principalmente sulle pagine del capitolo XIII: “*La condizione naturale del genere umano per quanto riguarda felicità e sofferenza*”, integrandola con alcuni passi dei due capitoli successivi.

Ciò che anzitutto preme al nostro autore è sottolineare che la tesi hobbesiana dello “stato di natura” ha carattere di “esperienza di pensiero” e non deve considerarsi come uno stato di fatto – pur se Hobbes poi sembri indicare che lo stato di natura si avvicini non poco, ad esempio, alla condizione di molti dei nativi americani oppure alle guerre tra Stati. La descrizione hobbesiana dello stato di natura, dirà Ricoeur, risulta «dalla immaginazione di ciò che la vita umana sarebbe senza l’istituzione di un governo»³². Proprio perché lo stato di natura viene concepito da Hobbes a partire dall’ordine politico inteso come ordine artificiale in contrapposizione a una concezione naturalistica della socialità, esso non può che restare sul livello di un’esperienza di pensiero. In tal modo, egli muove dall’idea che la politica indica un ordine, un’organizzazione (che viene a coincidere con una condizione di mutuo riconoscimento, potremmo dire noi) che, dunque, deve nascere come contrapposizione a una situazione previa di disordine; ecco perché lo stato di natura di Hobbes è caratterizzato dal conflitto ovvero da una guerra – almeno come possibilità costante – di tutti contro tutti (il *bellum omnium contra omnes* che nell’ambito della nostra analisi corrisponderebbe a una condizione di diniego di riconoscimento). Si tratta allora di uno scenario di uguaglianza radicale, nel senso che – come ricorda Carlo Galli – «nulla di collettivo o di comune esiste in natura: questa volontà è lo *ius naturale*, il diritto di tutti su tutte le cose, la libertà naturale, la volontà di vita di ciascuno»³³. Eppure, come è stato anticipato, ciò che contraddistingue l’esperienza di pensiero hobbesiana di una guerra di tutti contro tutti è l’istallarsi all’origine dello stato di natura di una radicalizzazione della paura della morte violenta. Ora, però, occorre chiedersi: com’è possibile costruire un ordine politico artificiale a partire da questa situazione originaria caratterizzata da inclinazioni asociali dell’uomo, salvando al contempo ciò che gli è proprio – le sue passioni che tendenzialmente lo portano a non vivere in società – e, insieme, garantendo il suo diritto di vivere e l’uguaglianza di fronte all’altro?

Hobbes concepisce la mente umana come un fascio di attività regolate dal desiderio che è, in ultima istanza, guidato dalla capacità di “calcolo” o ragione. Ed è questa concezione naturalistica dell’uomo come calcolatore che sta alla base della successiva concatenazione di tutti gli argomenti che vanno dalla paura della morte violenta al contratto da cui nasce lo Stato e che dà vita all’ordine politico. Sono tre le passioni che caratterizzano gli uomini nello stato di natura: competizione, diffidenza e gloria (o vanità); ciascuno, in questo stato, sa di essere

ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1094 b 7-10).

³² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 187.

³³ C. GALLI, *All’insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, BUR, Milano 2013, p. XVI. Questa presentazione di Galli ci fornirà un prezioso aiuto per illuminare e meglio comprendere alcuni passi della rilettura ricoeuriana di Hobbes.

uguale all'altro sul piano passionale. Ecco perché essi si attaccano a vicenda – per il guadagno, la sicurezza e la reputazione – nel tentativo di imporsi o sottomettersi “l'un l'altro” poiché, in origine, non c'è un ordine gerarchico ma soltanto una condizione di pura uguaglianza. Nota acutamente Ricoeur che in questa guerra di tutti contro tutti, la reciprocità – l'un l'altro – si presenta, paradossalmente, come «una struttura del diniego di riconoscimento, il quale riscontra nella diffidenza la sua esperienza più prossima e nella vanità la sua motivazione più profonda»³⁴. E, a conferma che siamo qui – in questa descrizione dello stato di natura – dinnanzi a un'esperienza di pensiero, Ricoeur nota che Hobbes non può pronunciare la parola “guerra” (prelevata dall'esperienza storica) senza chiamare in causa la parola “pace”. Pertanto, se lo stato di natura consiste in una guerra, Ricoeur può legittimamente interpretare questo stato in termini di misconoscimento: «il misconoscimento sa di essere il diniego di questo riconoscimento che si chiama pace»³⁵.

Le osservazioni sullo stato di natura vengono completate poi, nel *Leviatano*, con un secondo ordine di questioni riguardanti le “leggi” di natura dei capitoli XIV e XV e il loro rapporto con il “diritto” di natura; solo con esse è possibile comprendere la sfida di Hobbes in tutta la sua ampiezza. Bisogna tener conto che egli ha qui di mira i pensatori giusnaturalisti, suoi grandi rivali, per i quali il diritto è una qualità morale della persona, una facoltà che gli consente di avere dei “poteri”. Per Hobbes, invece, il diritto di natura non dipende da una preferenza morale dei soggetti ma consiste nella libertà che ogni uomo ha di usare il proprio potere su tutte le cose come vuole per la sua preservazione. Tuttavia, se il diritto di natura porta l'uomo a vivere in una situazione miserabile e di conflitto, il calcolo che lo contraddistingue gli indica una via di uscita, una via non innata ma “scoperta dalla ragione” frutto dell'esperienza, suscitata appunto dall'esperienza della paura della morte violenta: «la ragione – afferma Hobbes – suggerisce articoli di pace convenienti, in base ai quali gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Questi articoli sono quelli che vengono altrimenti chiamati le leggi di natura»³⁶. Viene così sancita la differenza tra la “legge” che vieta e il “diritto” che invece autorizza e permette; al contempo però sorge il paradosso di precetti costituenti obblighi già nello stato di natura, dove vige il diritto di tutti su tutte le cose. Come comprendere allora che questa libertà positiva si trasformi in divieti che intaccano l'essenza stessa di questo diritto di natura obbligando l'uomo a privarsi dei mezzi che preservano la sua vita e a omettere di fare ciò con cui egli ritiene che essa possa essere meglio preservata?

Occorre, quindi, ricordare che la vita naturale dell'uomo è, secondo Hobbes, “solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve”, e le leggi di natura scoperte dalla ragione gli indicano una strada per lasciarsi alle spalle questa situazione angosciante. Ne deriva che le tre prime leggi siano quelle di “ricercare e vivere in pace”, “dismettere il rovinoso diritto di tutti su tutte le cose”, e “rispettare i patti”³⁷. Riguardo alla seconda legge, l'affermazione hobbesiana secondo

³⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 187–188.

³⁵ *Ibidem.*, p. 188. L'argomento viene così sviluppato dal Nostro in questa stessa pagina: «In questa occasione Hobbes introduce un curioso riferimento al tempo, e precisa: “Come lo è nella natura del clima” (nell'inglese del XVII secolo la parola “tempo” è ancora intesa nel doppio senso di lasso di tempo e di intemperie). E la “natura del clima tempestoso” ha senso solo per contrasto con un altro tempo favorevole: “Tutto il resto del tempo è PACE”». Il passo hobbesiano è tratto da: T. HOBBS, *Leviatano*, R. SANTI (trad.), Bompiani, Milano 2001, p. 207.

³⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 211.

³⁷ Oltre a queste tre leggi di natura del capitolo XIV, Ricoeur prende in considerazione una delle leggi enumerate nel capitolo XV, in quanto introduce il termine tecnico *acknowledgment*: «“Che ognuno riconosca che l'altro è

cui «*Deporre il diritto a ogni cosa è per un uomo privarsi della libertà di impedire a un altro di beneficiare del suo diritto alla stessa cosa*»³⁸ costituisce, a parere di Ricoeur, «il preliminare di ogni atto di contrattazione»³⁹. Viene così segnata in questo contesto di contrattazione la comparsa per la prima volta degli epiteti “reciproco” e “mutuale” non già nel contesto di uno stato di guerra (o, se si preferisce, di diniego di riconoscimento) ma nell’ambito della ricerca della pace. La reciprocità e mutualità sono dunque iscritte nella definizione stessa di patto (*covenant*); eppure in questa convenzione guidata dalla legge naturale – poiché è puramente arbitraria – non c’è alcun richiamo al giusnaturalismo: «non si tratta in alcun caso di costrizione morale, bensì di precauzione interamente volontaria e sovrana, raccomandata dal calcolo sotto la pressione della paura»⁴⁰. Da questa assenza di una motivazione etica alla base della reciprocità nella ricerca della pace – che è invece fondata sull’utilità immediata – il paradosso prima accennato tra legge e diritto di natura si ripresenta in tutta la sua portata mettendo particolarmente in evidenza i limiti della terza legge di natura, consistente nel “rispettare i patti”: «la natura umana – per dirlo con le parole di Galli – è fatta in modo tale che le riesce impossibile eseguire naturalmente questi comandi naturali e razionali: i suoi desideri, le sue passioni, glielo impediscono. In natura si possono fare patti, ma non si riesce a mantenerli»⁴¹.

La soluzione a questo paradosso è nota: la sanzione di un *covenant* o patto dove tutti – reciprocamente – “rinunciano” al diritto naturale in favore di un terzo a cui “trasferiscono” il proprio diritto, dando così origine allo Stato. Non si tratta perciò di un contratto ma di un patto⁴²; o meglio, come afferma Hobbes, di una “libera donazione”, di una deposizione unilaterale del diritto proprio di ciascuno in favore del sovrano. Questi è in realtà una “persona” fittizia o artificiale, una maschera (fa esplicito richiamo all’etimologia del termine “persona”) che “rappresenta” le parole e le azioni di un altro, rappresenta cioè una moltitudine di uomini dai quali riceve mandato. Si è passati così, tramite l’idea di trasferimento, di rappresentazione e di mandato, dall’idea di persona naturale – che è *autore* e quindi “possiede” le proprie parole e azioni – alla persona artificiale – che, in qualità di “rappresentante”, non opera come *autore* ma come *attore*. Allo Stato, perché si fonda sulla mutua promessa e cioè su un impegno preso sulla parola da tutti con tutti, gli uomini debbono la loro pace e la loro difesa.

Arrivati a questo punto, Ricoeur procede a ripercorrere il cammino argomentativo hobbesiano in modo critico. Nel cuore dello stato di natura – definito come una “guerra di tutti

uguale a sé per natura. La violazione di questo precetto è l’*orgoglio*”. Questo pretesto fa curiosamente coincidere la *legge* di natura con lo *stato* di natura; è infatti riaffermata l’uguaglianza originaria, ma in quanto consentita, riconosciuta. L’*acknowledgment*, secondo la *legge* di natura, limita la diffidenza secondo lo *stato* di natura, grazie alla deposizione unilaterale del diritto e grazie al contratto reciproco che quest’ultima rende possibile» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 192).

³⁸ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 215.

³⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 190.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 191.

⁴¹ C. GALLI, *All’insegna del Leviatano*, cit., p. XVII.

⁴² In Hobbes – secondo Galli – il patto si distingue dal contratto «perché vale anche per il futuro e non si esaurisce con l’assolvimento dell’obbligazione [...]. Il patto è il dispositivo che Hobbes inventa per dare una soluzione stabile, cioè scientifica, al grande problema che ha posto al centro della sua narrazione: che gli uomini – senza fare ricorso a entità o forze trascendenti (che non esistono) ma con strumenti naturali – devono trovare il modo di inventare le condizioni della loro stabile cooperazione. Quel modo è l’invenzione del potere, senza il quale non c’è associazione. Quello a cui pensa Hobbes non è un potere che si forma contemporaneamente alla società, ma un potere che forma la società; non è un potere già esistente in natura ma un artificio che, nato all’interno della natura, ce ne fa uscire, rendendo possibile l’obiettivo che la ragione naturale individua (la pace come esigenza) ma non riesce a realizzare» (*Ibidem.*, p. XIX).

contro tutti” –, punto di partenza del suo argomentare, si produce una dissociazione tra il diritto di natura come libertà senza limiti che rifiuta ogni motivazione etica (sono cioè “antietici”) e le leggi o precetti di natura che, in quanto imitano le regole di una morale dell’obbligo (dal momento che indicano un divieto), possono secondo Ricoeur essere definiti come “paraetici”. In questa scissione tra diritto e precetto, seguendo il filo dell’esposizione di Hobbes, il primo lascia il posto al secondo nella direzione di una ricostruzione delle condizioni di un bene comune che trova poi realizzazione conclusiva con l’artificio del Leviatano. Stando così le cose, Ricoeur si chiede se il motivo della paura della morte violenta, tramite il calcolo, è sufficiente a sostenere l’intero edificio argomentativo hobbesiano: «Questo dubbio – afferma il Nostro – trasforma la sfida di Hobbes in una sfida doppia, ossia la sfida della premessa naturalistica, e in tale senso antietica, e la sfida di un ordine contrattuale, di carattere paraetico»⁴³. Insomma, il passaggio da una considerazione della condizione originaria dell’uomo fondata sul diritto naturale come potere illimitato dell’io su tutte le cose a una situazione in cui questo stesso io, grazie al calcolo razionale suscitato dalla paura, scopre che conviene scendere a compromessi contrattuali con gli altri – che in quanto tale s’iscrive nell’ambito della reciprocità o mutualità – non sembra essere, per il filosofo francese, pienamente giustificato.⁴⁴ Ciò che fa problema in questo cammino è, secondo lui, «l’assenza di una dimensione di alterità nella sequenza dei concetti che culminano nell’idea di *covenant*», nel quale le misure suscitate dalla paura – consistenti, appunto, nella deposizione e nella privazione puramente arbitraria del proprio potere – «hanno una parvenza di reciprocità [...] la cui finalità resta la preservazione del proprio potere»⁴⁵. Questa stessa carenza è anche rinvenibile poi nel passaggio dalla persona naturale a quella artificiale che rappresenta la moltitudine di persone naturali che depongono il loro potere su tutte le cose e lo trasferiscono ad essa, dove «non è tanto l’identificazione in quanto sé di questa persona a mancare (sarà Locke a porvi rimedio) ma la parte di alterità che coopera alla sua ipseità, come sembrano esigere le nozioni di trasferimento, di contratto, di *covenant*».⁴⁶

La persona del Leviatano, quindi, si presenta come una identità *idem* senza ipseità né alterità, ovvero come riduzione di ogni pluralità a unità indifferenziata perché fondata su una parvenza di reciprocità. Siamo così di nuovo nel punto da cui aveva preso inizio questo terzo studio sul mutuo riconoscimento, cioè nella problematizzazione della “categoria esistenziale della reciprocità” che ci richiama a non lasciarci sedurre da una sua concezione troppo

⁴³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 193.

⁴⁴ Illuminante in questo senso è un passo di *Sé come un altro*: «Così, certe filosofie del diritto naturale presuppongono un soggetto completo, già bardato di diritti prima dell’entrata in società. Ne risulta che la partecipazione di tale soggetto alla vita comune è, per principio, contingente e revocabile e che l’individuo – poiché bisogna chiamare così la persona all’interno di questa ipotesi – è fondato come colui che attende dallo Stato la protezione di diritti costituiti al di fuori di lui, senza che su di lui pesi l’obbligo intrinseco di partecipare alle cariche connesse col perfezionamento del legame sociale. Questa ipotesi di un soggetto di diritto, costituito anteriormente ad ogni legame societario, può esser rifiutata soltanto quando se ne tronchi la radice. Ora, la radice è il misconoscimento del ruolo *mediatore* dell’altro fra capacità ed effettuazione» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 276).

⁴⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 194.

⁴⁶ *Ibidem.*. In sintonia con questa stessa linea argomentativa, commenta Galli: «Il patto hobbesiano [...] non serve a regolare i rapporti fra il Leviatano e i cittadini, a far nascere un rapporto di obbligazione fra sovrano e sudditi, ma a generare un’obbligazione assoluta, unilaterale: la sovranità, il potere supremo, unico e irresistibile perché rappresentativo di tutti. Un potere che non ha bisogno di confrontarsi con l’Altro, perché incorpora tutti in sé, con la rappresentanza» (C. GALLI, *All’insegna del Leviatano*, cit., p. XX).

superficiale e riduzionistica che non fa i conti con l'asimmetria originaria quale principio costitutivo di ogni rapporto di reciprocità sul piano dell'esistenza. Forse qui, nel fatto che il vivere insieme sia fondato in una reciprocità parvente e pertanto lontana dalla sua dimensione "esistenziale", si trova la vera prova che la teorizzazione hobbesiana non è che un'esperienza di pensiero, una costruzione che ha come obiettivo concentrare tutta la politica in un'unica istanza che fa del Leviatano «il trascendentale della vita associata»⁴⁷. Si finisce così, tramite questa operazione, per collocare l'idea di reciprocità all'interno del "cerchio magico della rappresentazione".

2.2. La replica di Hegel: l'*Anerkennung*

Se con Hobbes il fondamento del vivere insieme si presentava, nelle sue premesse naturalistiche, come estraneo a ogni principio etico e morale, il compito di Hegel consiste nel replicare a questa concezione atomistica dell'uomo egoista guidato puramente dal calcolo a cui è stata ridotta la ragione, ritornando in qualche modo ad Aristotele e alla sua idea dell'uomo come *zoon politikon*. Si tratta, insomma, di individuare un principio morale del vivere insieme in grado di conciliarsi con il moderno principio della soggettività, cioè della libertà o autonomia individuale. Il luogo dove più di ogni altro Hegel porta avanti questo tentativo – almeno in termini di dinamicità, intensità e ardore – è negli scritti del periodo di Jena, in particolare nel *System der Sittlichkeit* e nei manoscritti della *Realphilosophie*.⁴⁸

Dunque, come già anticipato, il problema posto dalla filosofia politica hobbesiana intorno alla possibilità di fondare l'ordine politico su di un'esigenza morale tanto originaria quanto la paura della morte violenta e il calcolo razionale da essa suscitata, trova nel concetto di *Anerkennung*, considerato nel suo intero sviluppo, una risposta. Ciò per il fatto che, secondo Ricoeur, esso soddisfa a questa richiesta sotto un triplice aspetto. Anzitutto, in quanto questo concetto conferma la reciproca determinazione – assente in Hobbes – tra *auto*-riflessione (il rapporto con se stessi) e orientamento verso l'*altro* (il rapporto intersoggettivo), ovvero, tra ipseità e alterità, nel cuore stesso della soggettività.⁴⁹ Poi, in quanto la dinamica dell'intero processo si articola dal polo negativo al polo positivo, dal disprezzo alla considerazione, dall'ingiustizia al rispetto, assegnando un ruolo centrale alla negatività e alla sua forza dialettica ribaltante che caratterizza l'intera filosofia hegeliana. Infine, in quanto il riconoscimento hegeliano viene articolato in modo sistematico secondo un ordine gerarchico – contrariamente, se si vuole, al disordine che contraddistingue lo stato di natura di Hobbes – attraverso una pluralità di istituzioni che hanno il compito di garantire e di promuovere questo riconoscimento, che, come si vedrà, vanno dal livello della famiglia a quello dello Stato, passando per la società civile. Questa gerarchizzazione, poiché fondata su un'esigenza morale, è immanente al processo stesso che porta al vivere insieme tipico dell'ordine politico e, proprio perciò, si presenta come una replica all'artificialismo della persona del Leviatano: lo Stato, per

⁴⁷ C. GALLI, *All'insegna del Leviatano*, cit., p. XX.

⁴⁸ Il suo pensiero politico maturo troverà poi espressione nei *Lineamenti di filosofia del Diritto*, dove però il tema dell'*Anerkennung* perde densità in termini di presenza e di virulenza sovversiva.

⁴⁹ Lo si potrebbe dire con le parole della *Fenomenologia dello spirito*: il riconoscimento – verità dell'autocoscienza – si raggiunge solo quando due autocoscienze, l'una di fronte all'altra, «si riconoscono come reciprocamente riconoscentesi». (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 277).

Hegel, non è un artificio ma espressione massima della *Sittlichkeit*, l'“eticità” o “vita etica” che caratterizza storicamente un determinato popolo – il suo *ethos* o costume condiviso. Si può dunque dire che con questo concetto ci si lascia alle spalle anche l'“esperienza di pensiero” hobbesiana dello stato di natura per addentrarci nell'ambito storico-fattuale, dove le specifiche sfere o livelli di riconoscimento non sono configurazioni immutabili ma compromessi storici tra esigenze speculative ed esperienza empirica. Proprio in virtù di questo poderoso intreccio tra speculazione ed esperienza – articolato dinamicamente, come si è visto, intorno a tre fondamentali aspetti, cioè reciproca implicazione tra ipseità e alterità, potenza propulsiva assegnata al negativo e assegnazione di un ordine gerarchico e teleologico all'intero processo – Ricoeur può affermare che queste elaborazioni jenesi dell'*Anerkennung* di Hegel

inaugurano una storia della lotta per il riconoscimento il cui senso a tutt'oggi non è ancora esaurito, giacché la struttura istituzionale del riconoscimento continua a rimanere inseparabile dal dinamismo negativo dell'intero processo, e ciò in quanto ogni conquista istituzionale risponde a una specifica minaccia negativa; [...] su questo punto, e nell'ambito di una filosofia politica fondata sulla domanda di riconoscimento, l'indignazione assume il ruolo che la morte violenta aveva in Hobbes. [...] Ma la cosa che, più di ogni altra, si preserva in questa storia della lotta per il riconoscimento, è la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro, correlazione che infonde alla *Anerkennung* hegeliana il profilo concettuale della propria riconoscibilità.⁵⁰

Nel quadro di questa decisiva “correlazione originaria” tra ipseità e alterità che dà profilo concettuale all'*Anerkennung* – sulla quale verrà poi modellata la “categoria esistenziale di reciprocità” –, non passa inosservato a Ricoeur il fatto che questa co-originarietà tra il sé e l'altro, in quanto afferma il prevalere della simultaneità sulla successione, non è (e non può essere) una categoria puramente concettuale, ma poggia sempre su un compromesso tra esigenze speculative e l'esperienza empirica. Essa infatti ha origine, se si vuole, in una passione o sentimento, o più radicalmente, in un bisogno, in un impulso ben preciso: il “desiderio di riconoscimento”, in cui consiste la vera replica alla paura e al calcolo hobbesiani – così come si può pure dire che la forza impulsiva del suo dinamismo le viene da un altro sentimento: “l'indignazione” per il negato riconoscimento. La chiave qui sta nella modalità passiva che assume il verbo “riconoscere”. Si tratta di un desiderio o richiesta di “essere riconosciuto”, una forma che, nota Ricoeur, «è essenziale, nella misura in cui il riconoscimento di sé da parte di ciascun individuo, che nello studio precedente si ritrovava a essere un principio, si configura oramai in quanto risultato, secondo la grande dialettica che articola tra loro negatività e istituzionalizzazione»⁵¹. Senza entrare nel *quid* dell'atto riconoscitivo, e interpretando la relazione tra negazione e desiderio in modo circolare per cui l'oggetto del desiderio è ciò che è negato, ed è giustamente la negazione che suscita ulteriormente il desiderio dell'oggetto, possiamo dire che lo scopo del processo strutturale – e pertanto storico – di riconoscimento, che nasce da un diniego di riconoscimento, è l'ottenimento da parte dell'altro di questo stesso riconosciuto inizialmente denegato.

⁵⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 196–197.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 197.

Prima di addentrarci nel pieno dello sviluppo dell'argomentazione di Hegel, occorre ricordare che nel capitolo iniziale di questo lavoro ci eravamo già soffermati sulla sua teoria dell'*Anerkennung*, distinguendo da un lato, la sua trattazione non ancora sistematica nella *Filosofia dello spirito jenesse* e, dall'altro, la sua inserzione all'interno dell'impianto della *Fenomenologia dello spirito*, l'opera con cui si chiude la sua permanenza a Jena. In quel momento avevamo anticipato la posizione di Ricoeur che, alla stregua delle analisi di Axel Honneth, s'inclinava per privilegiare i frammenti dell'epoca di Jena di fronte allo spirito di sistema proprio della *Fenomenologia*, anche perché fortemente condizionata dalla sua interpretazione in chiave "riconoscitiva" data da Kojève.⁵² Allora, sapendo che saremmo successivamente ritornati sui manoscritti jenesi, si era optato per dedicare maggiore spazio al confronto con la *Fenomenologia dello spirito*, guidati dall'ermeneutica di R.R. Williams, che questa volta invece non affrontiamo.

Per quanto riguarda la lettura ricoeuriana dei manoscritti jenesi, egli prende come riferimenti *Naissance de la philosophie hégélienne* di Jacques Taminiaux e la prima parte di *Lotta per il riconoscimento* di Honneth. Conviene notare in partenza, per inquadrare l'argomento, che tanto per Ricoeur come per le sue due guide in questa sezione, sono quattro le principali eredità che caratterizzano la situazione in cui si trova il pensiero di Hegel nel periodo jenesse: da Kant egli trae l'idea di autonomia individuale come esigenza morale primaria; da Machiavelli e specialmente da Hobbes, l'idea di lotta per la sopravvivenza, riorientata e riconvertita poi in lotta per il riconoscimento reciproco; dal mondo greco, il primato della *polis* nei confronti dell'individuo isolato insieme all'ideale di una unità vivente tra la libertà individuale e la libertà universale; infine, il suo debito più immediato è nei confronti di Fichte e la sua grande rilettura della tradizione del diritto naturale, il quale pone al centro la dialettica tra autoasserzione e intersoggettività.

2.3. Il riconoscimento nel *Sistema dell'eticità*

Anche se il riconoscimento non è l'argomento centrale del *System der Sittlichkeit* hegeliano, a parere di Ricoeur il tema della lotta per il riconoscimento può tuttavia rivendicare una ascendenza in esso in virtù del ruolo assegnato alla scissione nel processo speculativo.

Senza entrare nei particolari, possiamo dire che la sua composizione è retta da un apparato metafisico dove la speculazione è lontana dalla dimensione empirica, concepito intorno alla figura di un assoluto come identità-totalità che prefigura l'eticità assoluta o totalità, cioè l'identità in termini etici, vale a dire i "costumi". Si tratta, in sintesi, di un dinamismo di "potenze gerarchiche" (lo schema e il linguaggio sono ancora schellinghiani) in cui questa identità-totalità inizialmente indifferente deve passare attraverso un processo di scissione della sua unità immediata nella particolarità, affinché la totalità possa divenire universale ed effettiva

⁵² In ogni caso, e malgrado il fascino provato per i grandi testi della *Realphilosophie*, i dubbi nutriti nei confronti della concezione hegeliana dello Spirito – appunto come Assoluto – portano Ricoeur in ultima istanza a rifiutare l'impianto riconoscitivo di Hegel in quanto, come verrà detto più avanti, «la maniera in cui lo spirito si trova nel suo altro resta fondamentalmente una relazione di sé con se stesso» (*Ibidem.*, p. 204). Da qui, la domanda che Greisch rivolge insieme a Ricoeur e al suo principale interlocutore, Honneth, nell'ambito della proposta di una riattualizzazione sistematica dell'argomento di Hegel a Jena: «Le désir de reconnaissance se laisse-t-il réactualiser, si on n'adhère plus aux présupposés d'une métaphysique de l'esprit absolu?» (J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 164).

superando così l'indifferenza iniziale. In questo senso, la principale novità del testo consiste nel fatto che le relazioni comunitarie vengono sistematicamente presentate in termini di relazioni di riconoscimento di tipo intersoggettivo. Ora, sono le potenze gerarchiche che articolano ciascuno dei tre stadi o momenti nei quali viene scandito il testo: quello dell'eticità naturale ("l'assoluta eticità secondo il rapporto"), quello che concerne il delitto ("il negativo, ovvero la libertà, ovvero il crimine") e quello dell'"eticità" assoluta, con la particolarità che tra i due stadi dell'eticità elementare e di quella assoluta compare un unico stadio di differenti lotte. Così, nel primo momento non c'è coincidenza tra la vita dell'individuo e la vita della totalità etica perché il rapporto del singolo a quest'ultima è ancora estrinseco e inadeguato; nel secondo momento, la tensione, frutto della non coincidenza tra singolo e universale caratterizzante lo stadio precedente, si fissa in un'opposizione appartenente al regno del "diritto", generatrice di un negativo specifico: il "crimine", inteso come dimensione negativa della libertà, e il contromovimento da esso suscitato, la vendetta; infine, nel terzo momento il particolare è compreso nell'attività dell'universale ovvero l'eticità assoluta intesa come totalità concreta e storica che si svolge nel popolo e nella vita dello Stato.

Al riguardo, in *Lotta per il riconoscimento*, Honneth spiega che a partire da una dinamizzazione del modello fichtiano del riconoscimento da parte di Hegel – secondo il quale i soggetti «devono abbandonare, anche conflittualmente, lo stadio dell'eticità già raggiunto, per addivenire in certo qual modo al riconoscimento di una più esigente configurazione della propria identità» – ne consegue che «non è un contratto tra gli uomini a porre fine alla condizione precaria di una lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza ma, al contrario, è la lotta come *medium* morale a portare da uno stadio meno sviluppato dell'eticità a un livello più maturo del rapporto etico». Perciò, sempre secondo Honneth, nel *Sistema dell'eticità*, poiché costruito specularmente al *Leviatano* di Hobbes, Hegel non inizia la sua esposizione filosofica con la lotta di tutti contro tutti, ma «con le forme elementari del riconoscimento intersoggettivo, da lui riunite nella designazione di eticità naturale». In questo contesto, il processo di stabilizzazione dei primi rapporti sociali viene descritto come una dinamica di emancipazione dei soggetti dalle determinazioni naturali. Troviamo comprese sotto il titolo di "eticità naturale" due forme o modelli di riconoscimento che corrispondono a stadi successivi e che ritorneranno nel manoscritto della *Filosofia dello spirito* del 1805-6: a) il rapporto genitore-figlio, dove essi «si riconoscono vicendevolmente come esseri che amano e che hanno bisogni affettivi» e dove, attraverso il lavoro dell'educazione, si dà forma alla "negatività interiore" e all'autonomia del bambino, risultando da essa «l'"abolizione" di quell'"unità del sentire"»; b) il rapporto contrattuale di scambio tra proprietari, nel quale «le relazioni pratiche che i soggetti hanno stabilito già al primo stadio vengono sottratte alle loro condizioni di validità meramente particolari e trasformate in pretese giuridiche universali, garantite contrattualmente», anche se ancora in modo meramente formale e astratto. Per ultimo, lo sviluppo da questo stadio naturale dell'eticità a quello spirituale ovvero di eticità assoluta – la vita etica del popolo e la costituzione dello Stato, dove il rapporto di riconoscimento meramente cognitivo-formale del diritto lascia il posto a un riconoscimento statale, nel quale l'individuo viene riconosciuto come universale concreto, cioè come soggetto socializzato nella sua unicità –, avviene attraverso «un unico stadio di differenti lotte», con il crimine o delitto quale catalizzatore.⁵³

⁵³ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 27–30.

Come anticipato, per il filosofo francese, la questione consiste nel sapere se questo testo frammentario di Hegel possa essere ritenuto un vero e proprio antecedente della teoria del riconoscimento e della lotta per il riconoscimento, e – sulla scorta del commento di Taminioux – avanza questo giudizio:

è plausibile assegnare il patrocinio del tema del riconoscimento all'intero dinamismo del saggio, nella misura in cui la persona è contemporanea al diritto, anche però nella misura in cui la libertà pubblica resta contrapposta a questo diniego negativo cui Hegel ha dedicato una sequenza distinta nella quale la libertà è associata al crimine. In tal senso, il riconoscimento non è mai riproposto senza la sua ombra negativa, vale a dire il "crimine" in quanto diniego di riconoscimento. Questa stessa sequenza occupa nel nostro lungo frammento una posizione mediana.⁵⁴

In ogni caso, pur s'è possibile ritrovare in questo testo, per l'essenziale, un'articolazione del riconoscimento dal polo passivo a quello attivo attraverso l'ombra negativa del suo "diniego", Ricoeur ci avverte su una questione decisiva. Il riferimento speculativo o eidetico di Hegel all'Idealità o Totalità non ha qui una contropartita empirica: si rimane, per usare lo stesso linguaggio con cui ci si era riferiti allo stato di natura hobbesiano, soltanto al livello di una "esperienza di pensiero". L'Idealità e la Totalità si presentano quindi, secondo Ricoeur, come una "forma di ontoteologia" che impedisce «alla pluralità umana di apparire come l'elemento referente insuperabile delle relazioni di mutualità, scandite dalla violenza, che il discorso hegeliano percorre, dal livello della pulsione e dell'amore sino al livello della fiducia in seno alla totalità del popolo»⁵⁵. A questa problematica – presente anche nei successivi manoscritti jenesi – Ricoeur proverà a dare una risposta attraverso l'idea di "mutualità".

2.4. Il riconoscimento nella *Filosofia dello spirito jenesi 1805-6*

Va subito notato che nel testo della *Realphilosophie*, a differenza dal *Sistema dell'eticità*, Hegel presenta lo spirito come un tema distinto dalla natura. Anche se i concatenamenti di livelli sono simili, ora la filosofia della natura si limita ad essere solo una prima tappa "reale" della più vasta filosofia dello spirito; in questo modo, al posto della teleologia naturale aristotelica e della teoria dell'eticità, subentra progressivamente una teoria filosofica della coscienza.

Assumendo al pari di Hobbes che "bisogna uscire dalla natura", pur se attraverso la promozione di una motivazione morale originaria, Hegel attribuisce qui allo spirito la capacità di autodifferenziazione, nel senso che, in forza della propria riflessione – ovvero del *medium* della coscienza –, è in grado di farsi altro da sé; in tal modo si dà avvio a un processo attraverso cui lo spirito inizialmente alienato nella natura si stacca da essa e, solo dopo aver percorso una serie di tappe, fa ritorno alla propria ipseità – momento che coincide poi con il sorgere dello Stato.⁵⁶ Ed è in questo movimento di ritorno che vedremo apparire la spinta dinamica del

⁵⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 202–203.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 203.

⁵⁶ Nota Italo Testa in riferimento a un tale dispositivo speculativo che sorregge questo testo hegeliano: «Aristotele aveva descritto una progressione in cui si passa dalla famiglia, come comunità che si costituisce secondo natura per la vita quotidiana, al villaggio, quale comunità che risulta da più famiglie che si uniscono per bisogni non

“riconoscimento”, che contraddistinguerà alcune delle fasi più importanti del percorso dello spirito. Qui tuttavia – aggiunge Ricoeur – il riconoscimento «è non soltanto menzionato; esso viene infatti anche articolato con una precisione che nel sistema dell’eticità era ancora assente. Ciò è sufficiente a considerare il modo in cui è stato trattato nella *Realphilosophie* come un autentico antecedente e, se così si può dire, una fonte speculativa delle tematiche contemporanee dedicate a questo tema»⁵⁷.

Per quanto concerne il testo della *Realphilosophie 1805-6*, qualcosa è stato già detto nel primo capitolo di questo lavoro. La sezione corrispondente alla *Filosofia dello spirito*⁵⁸ presenta una forma tripartita: la prima parte ha come titolo “Lo spirito secondo il suo concetto” ed è a sua volta divisa in due sezioni relative all’“intelligenza” e alla “volontà”; la seconda parte del sistema è dedicata allo “Spirito reale”, anch’essa suddivisa in due sezioni relative all’“essere riconosciuto” e alla “legge che ha potere”; la terza e ultima parte è infine dedicata alla “Costituzione” e ha per oggetto la genesi e la struttura delle istituzioni politiche, mettendo a tema il legame tra la comunità politica, il popolo vivente e la sua organizzazione statale. Passiamo dunque all’analisi del testo.

Nella prima parte il tema del riconoscimento compare lungo il percorso della “volontà”⁵⁹, quindi dell’autocoscienza pratica a partire dalla quale viene descritta la costituzione ontologico-sociale della comunità politica umana. Qui Ricoeur si sofferma in primo luogo sul momento dell’amore, della famiglia – dove l’immediato sapersi l’uno nell’altro dei partner che caratterizza l’amore perde il carattere d’immediatezza – e del figlio, quel terzo in cui i genitori «intuiscono l’amore, la loro unità *autocosciente*, in quanto autocosciente»⁶⁰ – il quale da singolarizzazione di questa unità in un oggetto, attraverso l’educazione, diverrà sapere autocosciente, ossia autocoscienza vivente dell’amore dei genitori. Ma il riconoscimento in quanto tale – il riconoscimento “spirituale” – fa la sua comparsa nel momento successivo, che concerne le relazioni di diritto. Esse, infatti, si fondano sul reciproco riconoscimento, cioè nascono dallo stesso individuo che si riconosce ed è riconosciuto non semplicemente come sé naturale, bensì come persona ovvero un sé capace di agire autonomamente vincolandosi a norme e di essere responsabile delle azioni di cui è titolare, in una sorta di continuità genetica interna del processo dello spirito nell’elemento della coscienza, e non artificialmente come in

quotidiani, sino allo Stato, in quanto comunità formata da più villaggi e ormai capace di una completa autosufficienza. Lo stesso Stato esiste per natura, ed è il fine cui tendono le comunità familiari e del villaggio. Pertanto lo Stato per Aristotele è logicamente anteriore alla famiglia, così come il tutto alla parte. [...] Nella prospettiva di Hegel non vi è una continuità diretta tra famiglia e Stato, visto il ruolo che la lotta per il riconoscimento (che in tal senso è il sostituto moderno del villaggio), e successivamente la società civile, giocano nel suo modello come momenti imprescindibili per la costruzione della comunità politica» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 372–373n).

⁵⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 204.

⁵⁸ La *Realphilosophie 1805-1806*, come abbiamo appena accennato, è composta da due parti: la prima dedicata alla *Filosofia della natura*, la seconda alla *Filosofia dello spirito*.

⁵⁹ Nell’interpretazione avanzata da Testa, egli critica la posizione ricoeuriana che a suo avviso segue l’ermeneutica *standard* di questo testo, secondo cui il riconoscimento fa la sua comparsa solo con la “volontà”, per sottolineare invece come «il problema gnoseologico del riconoscimento – a prescindere dalla presenza del termine *Anerkennung* – stia alla base della teoria dell’intelligenza e ne scandisca l’andamento» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 327n). All’analisi della sfera dell’intelligenza nella *Filosofia dello spirito* del 1805-6, l’autore dedica infatti un intero capitolo del libro.

⁶⁰ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 97.

Hobbes.⁶¹ Il riconoscimento è così qualificato come una capacità umana essenziale e necessaria allo sviluppo delle interazioni umane. Perciò, dirà Hegel in un passo che abbiamo già citato:

Il riconoscimento è dunque il primo, ciò che deve divenire. Ovvero gli individui sono l'*amore*, questo essere-riconosciuto senza opposizione del volere, in cui ognuno sarebbe l'intero sillogismo, in cui essi sono presenti soltanto in quanto caratteri, non in quanto libere volontà. Un tale essere-riconosciuto deve divenire. Deve divenire per essi ciò che essi sono in sé. Il loro essere l'uno per l'altro è l'inizio di ciò.⁶²

Ora, sempre nel contesto dei rapporti giuridici, Hegel fa coincidere il riconoscimento con il passaggio dalla presa di possesso alla sua legittimazione – il diritto di proprietà –, grazie al quale si procede internamente a un rovesciamento dell'esclusione dell'altro nell'esercizio del proprio diritto sulle cose (appunto, perché il possesso di uno esclude che altri possano esercitare lo stesso diritto sulla medesima cosa), situazione questa che, dall'altro, contraddistingue lo stato di natura hobbesiano e che Hegel identificherà con il possesso immediato non ancora divenuto proprietà. Ciò che l'esclusione ovvero l'offesa ha reso ineguale, il diritto lo rende uguale. Ma per arrivare a ciò bisogna passare attraverso una "lotta per il riconoscimento": l'esclusione del possesso viene avvertita dall'escluso come "misconoscimento" non solo del possesso della cosa ma della sua integrità come sé – del sentimento di sé –, contro cui reagisce sulla base del bisogno di riconoscimento ledendo a sua volta il possesso dell'altro e, con ciò, l'integrità del suo sé. S'innesci così una lotta per la vita e la morte, per essere cioè riconosciuto nel suo valore dall'altro, in cui ciascuno mira alla morte dell'altro nella ricerca da parte dell'offeso, mediante l'affermazione violenta, di quel riconoscimento che gli è stato negato.⁶³

⁶¹ In parole di Hegel: «In quanto riconoscente, l'uomo è egli stesso il movimento, e questo movimento toglie appunto il suo stato-di-natura; l'uomo è il riconoscere; il naturale è soltanto, esso non è lo *spirituale*» (*Ibidem.*, p. 100). Pur se viene superato l'artificialismo di Hobbes, Ricoeur vede questo processo del riconoscimento come qualcosa di immanente allo stesso spirito. «Il riconoscimento si dà all'interno di una filosofia del medesimo» – afferma lui, lasciando con ciò intravedere una sottile critica di monologismo allo spirito assoluto che si preannuncia nella filosofia hegeliana –; e ancora: «Stato di natura, stato giuridico o di riconoscimento non sono né confusi né dissociati» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 205).

⁶² G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 102–103.

⁶³ Ecco il "motivo morale" della lotta che contraddistingue qui la speculazione hegeliana. Infatti, come evidenzia Honneth, distintamente da Hobbes – per il quale il passaggio dallo stato di natura a quello di diritto è artificiale in quanto puramente teorico (è cognitivo-contrattuale) –, Hegel intende mostrare «che la realizzazione del contratto sociale e quindi la nascita delle relazioni giuridiche sono il risultato di un percorso pratico che scaturisce necessariamente dalla situazione sociale di partenza dello stato di natura; è una necessità non più teorica, ma empirica, a portare, entro quella situazione di reciproca concorrenza, alla sottoscrizione del contratto» (A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 54). Per fare ciò, egli deve spostare la sua attenzione teorica «sulle relazioni intersoggettive che garantiscono già sempre anticipatamente un consenso normativo minimale», nel senso che «prima di qualsiasi conflitto i soggetti si siano già in qualche modo riconosciuti reciprocamente» (*Ibidem.*, p. 55). In effetti, ciò che ora Hegel dovrà fare è una «descrizione alternativa dello stato di natura» nel quale «il conflitto per l'acquisizione unilaterale della proprietà viene interpretato, anziché come una "lotta per l'autoaffermazione", come una "lotta per il riconoscimento"» (*Ibidem.*, p. 56). Così, il fatto che suscita il conflitto viene colto unilateralmente «dal punto di vista assunto passivamente dai soggetti colpiti; dalla loro prospettiva, tale atto di immediata presa di possesso è visto come un evento che li esclude da un nesso d'interazione esistente e quindi li getta nella condizione di individui ancora isolati» (*Ibidem.*, p. 57): in Hegel l'individuo non reagisce con il sentimento di paura di essere danneggiato nella sua autoconservazione come per Hobbes, «ma con la sensazione di essere ignorato dal suo partner sociale». Ciò perché «nella struttura delle interazioni umane è insita l'attesa normativa di ottenere il riconoscimento da parte degli altri soggetti» (*Ibidem.*), e l'individuo ignorato non cerca di danneggiare a sua volta l'altro ma vuole solo essere nuovamente preso in considerazione. In modo speculare, dalla parte di chi invece detiene il possesso, è proprio «la contro-reazione del suo partner a fargli

Ma proprio perché, entrando nella lotta, entrambi dimostrano di essere indifferenti alla morte e, poiché si espongono al pericolo, dimostrano anche di sapere affrontare il rischio, da questa lotta ne risulta l'apprezzamento reciproco dei contendenti come esseri liberi e razionali: le volontà si sanno l'una nell'altra come "essere per sé" e ogni volontà è una "volontà consapevole", si sanno cioè come "persona" o – che è lo stesso – come universale "essere-riconosciuto".⁶⁴

Venendo poi alla seconda parte del testo, concernente lo "Spirito reale", essa si sviluppa in contrapposizione all'astrazione propria dell'intelligenza e della volontà che caratterizzava la prima parte: ora, con il sapersi e l'apprezzarsi reciproco delle volontà quale risultato della lotta per il riconoscimento, si passa dalla capacità all'effettuazione. Con ciò, la nozione di *Anerkennung* non interessa più solo alle relazioni diadiche "io-tu" ma a quei rapporti mediati dal "noi" dello spirito come realtà universale effettiva, cioè della comunità espressa nelle istituzioni. In tal modo, si entra nell'ambito della relazione giuridica ("persona", infatti, è per Hegel una nozione giuridica), che si presenta come una sorta di base intersoggettiva per la vita sociale grazie alla quale i soggetti si trattano gli uni gli altri nel rispetto delle proprie legittime pretese e stabiliscono relazioni non conflittuali.

Il diritto nel senso di comunanza normativa nella figura oggettivata di una legge è, dunque, la prima manifestazione dello "spirito reale". Spiega sinteticamente Ricoeur:

Qui il contratto si trova al proprio posto e fa coincidere nell'essere-riconosciuto la volontà del singolo e la volontà comune. Sopraggiunge il crimine, con la rottura del contratto. È la persona e non la proprietà a essere lesa, il "mio onore", non la cosa. Ecco perché la sanzione si eleva dalla vendetta alla giustizia, in quanto questa – e qui Ricoeur fa sue le parole di Hegel – si impegna a restaurare "l'essere-riconosciuto, che *in sé* è ed (esteriormente) è leso". La persona è il nome di questo essere riconosciuto leso e restaurato. L'apertura della seconda parte si concatena alla conclusione della prima nei termini dell'essere-riconosciuto immediato che corrisponde, nella realtà, al darsi del riconoscimento nell'astrazione della filosofia

riconoscere a posteriori che con quell'atto si era anche indirettamente riferito al proprio ambiente sociale nel momento stesso in cui lo aveva escluso dall'utilizzo di quella componente»; egli perviene così a un decentramento della sua iniziale prospettiva egocentrica ovvero diviene cosciente che «l'attacco del suo partner nell'interazione non è stato diretto al suo presunto possesso, bensì a lui stesso come persona umana» (*Ibidem.*, p. 58). Entrambe le parti prendono in questo modo consapevolezza della loro reciproca dipendenza dall'altra. Anche se "ognuno è fuori da sé" perché "ognuno è cosciente di sé nell'altro", in un primo momento le parti si trovano in un rapporto di diretta contrapposizione, cioè di "disuguaglianza": nella distruzione del possesso altrui il soggetto prima escluso si riafferma nella coscienza della controparte e acquista un sapere di sé fortificato intersoggettivamente mentre l'altro soggetto si sente derubato di tale sapere: se a lui «manca momentaneamente qualsiasi esperienza di una conferma dalla sua controparte, egli può riacquisire una comprensione di sé convalidata intersoggettivamente solo cercando di fare la stessa cosa che il suo partner nell'interazione ha fatto prima a lui» (*Ibidem.*, p. 60). Ma non gli è sufficiente essere presente all'altro con un atto di provocazione: «piuttosto, egli deve dare la prova che la distruzione del possesso [...] non lo ha offeso per una pura questione di volontà di possesso, bensì per l'interpretazione sbagliata delle proprie intenzioni», dovendo essere disposto a sostenere con «una lotta per la vita o la morte che la legittimità delle sue pretese è per lui più importante dell'esistenza fisica» (*Ibidem.*), cioè del suo esserci.

⁶⁴ «Questa volontà consapevole è ora la volontà universale. Essa è l'essere-riconosciuto; opposta a sé nella forma della universalità, essa è l'essere, realtà in generale, e il singolo, il soggetto à la persona. La volontà del singolo è la volontà universale, e l'universale è la volontà singola – eticità in generale, ma immediatamente diritto» (G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 106–107).

speculativa. [...] Il riconoscimento ha terminato la sua opera nell'essere-riconosciuto. Viene fatto posto al "costituirsi della volontà universale" con cui si instaura uno Stato.⁶⁵

Accade in effetti che, a causa del suo carattere formale, il diritto non può portare che a un riconoscimento puramente formale, cioè «non può servire come *medium* del rispetto della particolare storia di vita di ciascun singolo individuo»⁶⁶ che è ciò che in definitiva cercava il trasgressore con il crimine. Il riconoscimento ovvero il rispetto della volontà della singola persona nel contesto della comunità sociale può essere ottenuto solo nel superamento di un rapporto riconoscitivo puramente formale, e cioè, se esso è accompagnato anche dal sentimento (volontà particolare) di partecipazione sociale, ovvero l'eticità.

Pertanto, in relazione alla terza e ultima parte della *Filosofia dello spirito*, la "Costituzione", Ricoeur si chiede se all'interno della teoria costituente dello Stato il riconoscimento ha ancora posto. A primo acchito bisogna rispondere negativamente, dato che la problematica politica si articola non più attorno alla precedente semantica del riconoscimento che prevede operazioni di scambio reciproco ma secondo la grammatica del potere, che si dispiega nella forma di un rapporto gerarchico tra volontà universale e particolare. Eppure, il riconoscimento gioca ancora un ruolo importante. Hegel intende infatti mostrare come il potere riconoscitivo istituzionale diventa oggetto a se stesso, ovvero come l'intersoggettività dell'essere comune – cioè i rapporti orizzontali di mutuo riconoscimento – si costituisca come una singolarità vivente attraverso un processo di alienazione del sé immediato dei singoli nell'essere comune. Alienazione che indica un sapersi del singolo nel potere dell'universale come nella sua essenza comunitaria e viceversa, un essere riconosciuto da parte del singolo nella volontà comune: ecco l'eticità assoluta.

Da qui le critiche hegeliane alle teorie contrattualistiche che si valgono dell'espedito del patto per dare ragione della formazione dello Stato attraverso un'originaria alienazione della volontà di ogni sé individuale. Anche se una teoria del genere può offrire una giustificazione di tipo razionale, tuttavia non è storicamente plausibile per la fondazione di un singolo Stato – si rimane cioè al livello di "esperienza di pensiero" –: l'evento fondativo è da riportare per Hegel all'azione di un "grande uomo". Egli si avvale così del *Principe* di Machiavelli, identificando il potere superiore del grande uomo prima invocato come potere "tirannico", a cui si deve obbedire come a un potere la cui forza vincolante è tale perché riconosciuta come legittima nel contesto di circostanze eccezionali che così lo esigono per la costituzione di uno Stato: «Con la tirannia – come sua conseguenza – si è prodotta l'immediata alienazione della singola volontà reale; questa è l'educazione all'ubbidienza»⁶⁷. Ma quando tale tirannia diventa superflua – appunto perché, conforme la dura legge dell'età moderna (il principio della soggettività⁶⁸), l'educazione, una volta interiorizzata, fa diventare la singola volontà una volontà consapevole di sé, cosicché essa conquista ormai la sua propria autonomia – quando, cioè, ciascuno si sa come universale, bisogna che questa venga sostituita da un'altra signoria, quella delle leggi di una costituzione.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 207.

⁶⁶ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 72.

⁶⁷ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 147.

⁶⁸ Lo si deve intendere in opposizione alla "bella eticità dei greci", dove l'*ethos* era condiviso *immediatamente* da tutti.

Il manoscritto hegeliano si conclude con una riflessione sull'arte, la religione e la scienza, che si producono nel contesto sociale e politico dello Stato come suo risultato storico. Questo è il momento dove lo spirito ritorna a sé e diventa finalmente consapevole di sé avendo ora sé come oggetto: nell'opera d'arte si sa nell'immediatezza intuitiva dell'artista e del contenuto artistico; nella religione assoluta si sa come oggetto assolutamente universale e nella forma dell'immediato sé e di un sapere perché «Dio è la profondità dello spirito certo di se stesso, perciò egli è il Sé di tutti»⁶⁹; infine la scienza o sapere filosofico, dove lo stesso contenuto della religione viene compreso concettualmente e non più soltanto in modo rappresentativo.

3. Riattualizzazione sistematica: figure del riconoscimento e del disprezzo a partire dalla teoria jenese

Le riflessioni contenute nella seconda parte di *Lotta per il riconoscimento* di Honneth – l'autore che più di ogni altro ha fatto del riconoscimento il fulcro della sua intera produzione filosofica – forniscono a Ricoeur la possibilità di intraprendere un dialogo intorno al tema della lotta per il riconoscimento quale argomento centrale dei testi hegeliani del periodo di Jena. Come si è visto nel primo capitolo, Honneth, nella sostanza, rimarrà fedele a questa tematica hegeliana, seppure rifiutando il monologismo dello spirito e la metafisica dell'assoluto che a suo avviso si stagliano precisamente a partire da questi manoscritti.⁷⁰ In questo senso, si ricordi

⁶⁹ G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 168. «La religione – commenta Testa al riguardo – è però ancora soltanto una “rappresentazione” di questa verità e contiene un lato dualistico, giacché in essa contenuto è posto come l'immagine di un mondo altro dal mondo reale. Proprio in virtù di questa natura rappresentativa, la religione ha però la funzione civile di consentire ad ogni uomo, indipendentemente dalla sua appartenenza sociale e dalla sua educazione, di innalzarsi all'intuizione del contenuto universale: nella rappresentazione religiosa “ognuno è uguale al principe – è il sapere di sé come dello spirito – ognuno vale Dio quanto ogni altro”» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 441).

⁷⁰ Ricoeur è anche pienamente d'accordo con la critica di monologismo di Honneth in quanto la proposta hegeliana si presenta come «filosofia della coscienza in cui il sé, differenziandosi, si oppone fundamentalmente a se stesso» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 211). Contrariamente a ciò, Testa sostiene che nelle lezioni del 1805-6 non sembra che Hegel «abbia ormai abbandonato l'impostazione intersoggettivistica a favore di una teoria dell'autoriferimento dello spirito assoluto» nella misura in cui la struttura intersoggettiva che contraddistingue il riconoscimento «opera su tutti i livelli d'articolazione del sapere» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 443). L'argomento in favore di una lettura non monologica del processo di riconoscimento in Hegel viene anche sviluppato in uno specifico confronto di questo autore con Honneth a partire dalla prospettiva dell'*Enciclopedia* hegeliana, in I. TESTA, *Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di A. Honneth e la Regola d'oro*, in C. VIGNA – S. ZANARDO (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 405–414. Per sostenere la sua tesi, Testa si rifà a un *tertium*, un elemento oggettivo indipendente dalle singole coscienze e non presupposto da esse, che permette di spiegare la loro genesi in modo non circolare: egli individua questo *tertium* nello spirito oggettivo, vero operante nel processo di riconoscimento delle coscienze, rifacendosi al «concetto di Spirito» della *Fenomenologia*, cioè alla «sostanza assoluta» che «costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*». Tuttavia, per evitare di ricadere in una prospettiva idealistica, Testa segue un approccio che considera l'esperienza d'altri e quella del mondo naturale come costituenti. In questo senso, se si prende come valida l'ipotesi fenomenologica secondo cui l'esperienza si forma progressivamente a partire dal rapporto con il mondo e quindi che l'uomo giunge alla coscienza di sé soltanto attraverso un rapporto pratico con il mondo, allora bisogna scartare il suo presupposto idealistico, cioè l'idea che all'origine di questo processo ci sia comunque una forma primitiva di coscienza che si esprime in un linguaggio. Tuttavia, radicalizzando l'argomento di Testa, seppur accettando che nella genesi del processo di formazione della coscienza – e perciò anche dello spirito – non si trovi alcuna ombra di monologismo, c'è ancora da chiedersi: cosa ne è invece dell'esito dell'intero cammino? Stando a quanto abbiamo detto del Sapere assoluto nella *Fenomenologia dello spirito* (cfr. il nostro primo capitolo), ci sembra che l'intuizione intersoggettiva con cui Hegel era partito venga successivamente meno in favore della figura di un'unica autocoscienza duplicata – per

come egli riprende l'idea originaria dello Hegel politico jeneso secondo la quale mediante una "lotta per il riconoscimento" «il processo ontogenetico di formazione dell'identità trapassa nella costituzione della struttura sociale»⁷¹ e, a partire da qui, si prefigge di fondare una teoria sociale di tenore normativo attraverso cui replicare all'idea di lotta per la sopravvivenza di Hobbes non solo sul piano metafisico dello spirito – come appunto fa Hegel – ma anche sul piano empirico. A questo tentativo aderisce, in linee generali, anche il nostro Autore: «Tradotto nel mio vocabolario – spiega Ricoeur –, si tratta di cercare nello sviluppo delle interazioni conflittuali la fonte dell'allargamento parallelo delle capacità individuali cui abbiamo accennato nel secondo studio nel contesto dell'uomo capace alla conquista della propria ipseità. Nel mutuo riconoscimento si compie il percorso del riconoscimento di se stessi»⁷².

Sebbene ci siamo già soffermati a lungo all'inizio di questo lavoro sulla strategia che Honneth adotta nel suo tentativo di attualizzazione di Hegel, per ragioni di chiarezza espositiva riportiamo qui, per sommi capi, gli elementi essenziali; successivamente ci soffermeremo nel dettaglio su ciascuno dei modelli di riconoscimento da egli proposti. In primo luogo, come anticipato, egli affianca all'argomento speculativo secondo il quale la formazione dell'io pratico è legata al presupposto del riconoscimento reciproco fra soggetti – la correlazione originaria tra la relazione con se stessi e la relazione con l'altro – una teorizzazione a base empirica delle interazioni tra individui prelevata dalla psicologia sociale di George H. Mead che mette al centro la genesi sociale dell'"io". In secondo luogo, dalla teoria dell'intersoggettività presente negli stessi testi hegeliani ricava tre modelli di riconoscimento reciproco – che corrispondono rispettivamente alla sfera dell'amore, del diritto e dell'eticità o solidarietà – che si distinguono in base al grado di autonomia consentito di volta in volta al soggetto ovvero alla sua capacità di sviluppare una relazione positiva con se stesso in ognuna di queste tre sfere: la "fiducia in sé" nella sfera dell'amore, il "rispetto di sé" nella sfera del diritto e la "stima di sé" nella sfera della solidarietà (detta anche stima sociale).⁷³ Infine, alla successione delle tre forme di riconoscimento viene ascritta la logica di un processo di formazione mediato da altrettanti stadi di una lotta o conflitto intersoggettivo frutto di un diniego di riconoscimento; questo diniego o "ferita morale" innesca il conflitto sociale, fornendo alla lotta una motivazione morale il cui esito è il riconoscimento, per il soggetto, delle sue pretese di autonomia. La messa in parallelo tra modelli di riconoscimento e stadi o figure di diniego di riconoscimento che «conferiscono alla lotta la sua carne e il suo cuore» costituisce, a giudizio di Ricoeur, «il contributo più importante del libro di Honneth alla teoria del riconoscimento nella sua fase posthegeliana»⁷⁴.

Passiamo dunque a vedere nel dettaglio questi modelli di riconoscimento con le sue corrispettive forme di disprezzo secondo la struttura scandita dal testo honnethiano, ai quali Ricoeur proporrà poi qualche variante e, insieme, alcune osservazioni complementari.

cui, dall'iniziale illustrazione del "concetto puro del riconoscere" come «duplicazione dell'autocoscienza nella sua unità» si arriva al suo riemergere nel fenomeno della riconciliazione come «*Io esteso fino alla dualità*» – che lascia intravedere l'assenza di una reale alterità.

⁷¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 86.

⁷² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 212.

⁷³ Questa strutturazione sistematica, proprio perché pone al centro il diritto, ha il vantaggio di poter abbracciare istanze che anticipano e insieme eccedono il piano giuridico, cioè pre- e post- giuridiche.

⁷⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 213.

3.1. L'amore

Questo primo modello di mutuo riconoscimento consiste in un grado pregiuridico di riconoscimento e comprende la gamma dei rapporti erotici, amicali o familiari che implicano forti vincoli affettivi tra poche persone, dove cioè l'intensità è inversamente proporzionale all'estensione. In questo stadio d'immediatezza i «soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi»⁷⁵ secondo la formula hegeliana di “essere se stessi in un estraneo”.

Come complemento empirico di questo modello speculativo, Honneth trova sul versante della teoria psicoanalitica della relazione d'oggetto⁷⁶ una strada per la sua riattualizzazione. I livelli di maturazione dell'amore lungo le diverse età della vita della persona, in particolare in età adulta, vanno nella direzione della conquista dell'autonomia, verso cioè l'uscita dall'iniziale stato di dipendenza assoluta suscitato da un forte stato libidinale di natura fusionale: dal bambino che deve affrontare la prova dell'assenza della madre e, viceversa, della madre che deve anch'ella riacquistare man mano la sua capacità d'indipendenza (dal bambino), fino agli amori di età adulta, dove i partner sono messi a confronto con la prova della separazione, guadagnando così la capacità di stare da soli. Questa capacità cresce poi in proporzione alla loro fiducia nella permanenza del legame invisibile che s'intesse nell'intermittenza della presenza e dell'assenza e nel loro conseguente perseverare o mantenersi a scapito delle molte disillusioni sperimentate.

Il filosofo tedesco, limitandosi all'analisi del fenomeno erotico vede nella relazione riuscita tra madre e bambino la condizione di possibilità di avere legami affettivi riusciti con altri essere umani perché «tutte le relazioni amorose vengono stimulate dal ricordo inconscio dell'originaria esperienza di fusione tra madre e bambino»⁷⁷ che è il nocciolo genetico del reciproco riconoscimento. L'amore inteso come un “essere se stessi un estraneo” indica perciò che dal desiderio di fondersi con un'altra persona si deve inevitabilmente passare per l'esperienza della separazione in modo che entrambi si possano poi riconoscere l'un l'altro come sé autonomi, riacquistando la capacità o forza per aprire se stessi all'altro grazie alla sicurezza dell'altrui dedizione in questo momento conflittuale. Solo così, «la persona amata diventa soggetto autonomo con il quale l'esser-uno può essere vissuto come una situazione di perdita delle rispettive demarcazioni»⁷⁸. Senza questa “fiducia in sé” acquisita grazie alla

⁷⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 118.

⁷⁶ Qui l'Autore segue principalmente la teoria degli “oggetti transizionali” di Donald W. Winnicott (cfr. D. W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit.; D. W. WINNICOTT, *Gioco e realtà*, cit.), che s'inserisce nel quadro della teoria psicoanalitica della relazione oggettuale secondo la quale il successo dei legami affettivi dipende dalla capacità, acquisita nella prima infanzia di bilanciare tra simbiosi (fase d'intersoggettività indifferenziata tra madre e neonato che contraddistingue l'inizio di ogni vita umana) e autoaffermazione (attraverso cui madre e bambino riescono a staccarsi da questa condizione di unità indifferenziata, imparando ad accettarsi e amarsi come persone differenti, ed imparando a stare da soli). Ciò avviene lungo una serie di tappe progressive che vanno da una situazione di dipendenza assoluta – in cui il bambino si sente onnipotente – a una relativa, e che trova il suo punto di svolta nella relazione oggettuale. Di fronte all'oggetto il bambino, attraverso il gioco, deve sforzarsi per arrivare a un riconoscimento di esso come una entità per se stessa e distinta da lui. Contro quest'oggetto si scaglierà la sua frustrazione legata alla perdita del controllo onnipotente iniziale, nella forma di attacchi distruttivi, finché non imparerà ad amare la madre senza narcisistiche fantasie di onnipotenza.

⁷⁷ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 128.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 129.

relazione amorosa riuscita, il soggetto non si sentirebbe capace di partecipare allo spazio pubblico comunicazionale e argomentativo della società.

All'interno di queste analisi di Honneth, Ricoeur introduce un'osservazione complementare. Sulla scia di Simone Weil, propone di estendere le configurazioni potenzialmente conflittuali dell'amore erotico – che, come si è visto, radicano nella profondità dell'inconscio e delle sue pulsioni – a tutte le figure dell'amicizia⁷⁹, menzionata solo marginalmente da Honneth. Ecco il possente passo della Weil contenente una calcolata indecisione tra “amanti” e “amici” che il nostro autore riporta:

Ci sono due forme dell'amicizia, l'incontro e la separazione. Sono indissolubili. Esse racchiudono il medesimo bene, il bene unico, l'amicizia [...]. Giacché racchiudono il medesimo bene, sono ugualmente buone; gli amanti, gli amici, hanno due desideri; uno è il desiderio di amarsi a tal punto da compenetrarsi a vicenda per diventare un unico essere; l'altro è il desiderio di amarsi a tal punto che se fossero separati dalla metà del globo terrestre la loro unione non soffrirebbe alcuna diminuzione.⁸⁰

Queste righe descrivono in modo simile quel “mantenersi” della fiducia affettiva propria della relazione di amore erotico prima menzionato, ossia, in termini di Ricoeur, una dialettica di connessione e sconnessione che è comune sia alle relazioni concrete e mature di amore, di amicizia, sia alla struttura speculativa che Hegel aveva assegnato all'amore. Così, il filosofo francese può affermare che «la fiducia nella permanenza della sollecitudine reciproca trasforma tuttavia la sconnessione in una prova benefica», rendendo gli amanti, gli amici, autonomi, cioè pienamente sé nella relazione, precisamente grazie alla reciproca fiducia nella persistenza del legame nel momento della separazione.⁸¹

Venendo poi a quella che è l'ombra negativa di questa prima forma di mutuo riconoscimento, secondo Honneth all'amore corrisponde una precisa forma di diniego di riconoscimento che egli individua negli attacchi all'integrità fisica – che non si limitano soltanto al dolore fisico ma anche, come nel caso della tortura o dello stupro, si combinano con il sentimento di essere esposti senza difesa al volere di un altro –, i quali «distruggono l'elementare fiducia in se stessa di una persona»⁸², quella cioè di poter disporre di sé. In questo contesto – sempre sulla scia di Simone Weil – troviamo un secondo elemento di novità introdotto da Ricoeur rispetto all'analisi honnethiana dell'amore: per il filosofo francese, la forma di umiliazione qui descritta da Honneth non è sufficiente a esprimere interamente questo tipo di disprezzo. Ricoeur sostiene che, sebbene gli attacchi all'integrità fisica minino l'autostima della persona – che è preconditione necessaria della stima per altri – qui a essere

⁷⁹ All'amicizia Ricoeur dedica una lunga analisi nel Settimo studio di *Sé come un altro* (cfr. pp. 277-284).

⁸⁰ Questo passo è tratto da una lettera dell'autrice a Gustave Thibon di aprile o maggio 1942, ora in «Cahiers Simone Weil», n. 4, dicembre 1981, p. 194. La lettera si trova anche in J.-M. PERRIN – G. THIBON, *Simon Weil come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano 2000.

⁸¹ In modo speculare, lo si potrebbe pure esprimere con un passo della stessa lettera della Weil prima citata: «la distanza è interamente intessuta di amicizia, poiché coloro che non si amano non possono essere separati» (*Ibidem.*, p. 195).

⁸² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 160.

tradite sono delle aspettative più larghe e complesse, che egli individua nell'idea di "approvazione":

Gli amici, gli amanti – per mantenere l'indecisione calcolata di Simone Weil – si approvano mutuamente di esistere. Questa approvazione, che fa dell'amicizia il "bene unico" di cui parla Simone Weil, è il bene prezioso tanto nella "separazione" quanto nell'"incontro". L'umiliazione, avvertita come il ritrarsi o il rifiutarsi di questa approvazione, colpisce ciascuno al livello pregiuridico del suo "essere-con" altri. L'individuo si sente in certa misura guardato dall'alto in basso, addirittura non considerato affatto. Privato di approvazione, è come se non esistesse.⁸³

La prospettiva è riconducibile alla categoria euristica che guida l'indagine di questo terzo studio di *Percorsi*, la "categoria esistenziale di reciprocità". Se prima però essa si collocava nella cornice di una antropologia fenomenologica, qui invece si presenta molto più vicina a una ontologia esistenziale. Ed è proprio questa nuova sfumatura teorica che gli offre la possibilità di introdurre una terza variante al modello di riconoscimento dell'amore proposto da Honneth. In poche parole, si tratta di prendere in considerazione alcune costrizioni e regole che, pur essendo di natura pregiuridica, devono essere ritenute come istituzioni ricche di sviluppi giuridici, nel senso forte del termine di cui si avvale Hegel quando, sempre nel contesto delle relazioni amorose, tratta dei rapporti genitori-figlio, marito-moglie e più genericamente dei legami di famiglia in seno a cui avviene l'educazione del figlio. Precisamente a partire dall'istituzione "famiglia" in cui s'intrecciano i legami verticali di filiazione con quelli orizzontali di coniugalità, e ispirandosi alle riflessioni di Pierre Legendre sul fenomeno della filiazione⁸⁴, Ricoeur sviluppa il suo nuovo argomento – del tutto originale nell'ambito degli studi sul riconoscimento – sotto il titolo di "riconoscersi nel lignaggio". Vediamo sinteticamente la sua esposizione.

Partendo dal modello familiare che articola il sistema genealogico, si può dire che ci sono tre coordinate invariate che strutturano il nostro essere-nel-mondo: tutti nasciamo dall'unione di un uomo e una donna; siamo per nascita situati in una fratria; l'ordine tra fratelli o sorelle in questa fratria è incavalcabile. Ora, in questo sistema genealogico l'*ego* è posto in fondo a una scala ascendente, in partenza già divisa in due linee, una paterna, l'altra materna, che a loro volta si sdoppiano via via a risalire di generazione in generazione. In tal modo si può dare dei nomi ai posti di questo sistema – padre, madre, nonni, zii, nipote, ecc. Ma ciò che in ultima istanza rende possibile l'esistenza di un tale sistema è la proibizione dell'incesto; la relazione incestuosa attenta infatti contro la radice stessa del principio genealogico, portandolo verso l'indistinzione dei posti del sistema e l'indifferenza dei rapporti. Ebbene, se da questa considerazione meramente esteriore si passa a una interiore e ci si interroga sul significato vissuto dall'*ego* in questo sistema di posti, ci si accorge – come mostra Ricoeur – che ancora prima di avere una coscienza egologica, per il fatto stesso di nascere, all'io viene assegnato un posto fisso nel lignaggio: agli occhi dell'istituzione civile – cioè della famiglia costituita secondo le regole e le costrizioni proprie del principio genealogico –, questa posizione è

⁸³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 216.

⁸⁴ Cfr. P. LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1985, Lezione IV.

designata, in termini di identità, dall'espressione "figlio di", "figlia di". Ciò che l'io scopre quando si chiede sul significato che ha per sé questa identità civile è che prima di sviluppare la capacità di pensare e la stima di sé, egli è e resta «questo "oggetto", questa *res*, [...] "quell'inestimabile oggetto di trasmissione"»⁸⁵. Essere "figlio di", "figlia di" parla dunque di una identità che dinamizza lo statico quadro genealogico, in quanto questa identità è trasmessa da un progetto parentale che comprende non solo la trasmissione della vita, ma anche di una storia familiare, di una eredità di beni, di un nome e di un cognome.

Il punto però è questo: nel momento della nascita, del venire all'esserci, l'io è innanzitutto oggetto di riconoscimento da parte dei genitori. Si potrebbe obiettare che non solo con la nascita, ma anche con l'istituto dell'adozione – si pensi agli antichi Romani e alla dichiarazione performativa con cui l'atto giuridico dell'adozione veniva costituito e reso effettivo – si è riconosciuti come "figli di", che converte l'io in erede. Questa obiezione serve tuttavia a Ricoeur per paragonare la nascita all'adozione: «ogni nascita accettata è una adozione, non solo da parte del padre ma anche da parte della madre, dal momento che lei ha accettato o scelto di tenere "quel" feto diventato "suo" figlio e di farlo nascere»⁸⁶. Con questa accettazione (che qui si colloca nel più vasto orizzonte dell'"approvazione" quale aspettativa fondante del modello di riconoscimento dell'amore secondo l'allargamento di prospettiva introdotto da Ricoeur) l'asse riflessivo si sposta dall'osservatore imparziale del sistema a quello di un osservatore coinvolto, per cui la nascita non corrisponde a un semplice fatto oggettivo ma è un atto performativo. In effetti, l'accettazione della nascita paragonata a un'adozione implica un riconoscimento che, a sua volta, ha una contropartita: quella per cui l'*ego*, poiché è stato riconosciuto come "figlio di", e riconoscendosi egli stesso a sua volta come tale – cioè, come "inestimabile oggetto di trasmissione" –, è autorizzato dallo stesso sistema genealogico a continuare a sua volta questa trasmissione. Il riconoscimento nel lignaggio è pertanto mutuo, parentale e filiale allo stesso tempo.⁸⁷

Per concludere vorrei inserire qui una riflessione sulla dimensione verticale del riconoscimento che procede dalla questione dell'autorità. Sebbene Ricoeur affronti questo tema nelle pagine dedicate al terzo modello di riconoscimento, la stima sociale, data la prospettiva teorica apertasi dalla questione del lignaggio, preferisco riportare qui brevemente l'argomento.

La problematica dell'autorità implica infatti il riconoscimento di un rapporto verticale di superiorità che, proprio per questo, costituisce la spina nel fianco delle forme *reciproche* di mutuo riconoscimento. S'impone allora una domanda: come possono articolarsi un riconoscimento orizzontale e uno verticale? Limitando l'ampiezza del problema all'aspetto culturale dell'autorità e tralasciando perciò quello istituzionale o politico, Ricoeur riprende un aspetto di verticalità che era emerso nell'analisi lessicale del termine "riconoscimento" eseguita nel primo studio di *Percorsi*: l'idea di "adesione" che suscitava e implicava il riconoscere in

⁸⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 218.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ A partire da queste pagine ricoeuriane, Greisch ha evidenziato come la nozione di "lignaggio" non si limiti al rapporto di parentela ma, proprio a partire dall'idea di filiazione, la si può estendere ad altri ambiti della cultura. Così, una persona può riconoscersi in un lignaggio intellettuale o spirituale: «Est-ce un hasard si, en Allemagne plus qu'en France, on décline son identité académique en disant de quel maître on est le disciple? Plus d'une fois, lors de mes séjours en Allemagne, j'ai dû résister à la tentation de me présenter à mes collègues en disant: "*Ich bin ein Ricoeurschüler*"!» (J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 166).

quanto “ritenere come vero” «comportava infatti un “valere-di-più” la cui ammissione si accompagnava dell’evocazione di una dimensione di altezza»⁸⁸. Questa dimensione del “riconoscimento della superiorità” sembra tuttavia incompatibile con l’orizzontalità del vivere insieme. Eppure, se, ad esempio, si prende come modello di riconoscimento il rapporto d’insegnamento tra maestro e discepolo, ci si accorge che la verticalità propria dell’insegnare e dell’imparare viene articolata dall’orizzontalità dell’atto di ricercare la verità. Così si legge infatti in un altro testo di Ricoeur

nelle forme di sollecitudine segnate da una forte disegualianza iniziale, è il riconoscimento a ricostituire la sollecitudine. Così, nella relazione tra maestro e allievo, [...] la superiorità del maestro sull’allievo si differenzia dalla superiorità del signore, nel senso hegeliano del termine, nei confronti del servo o dello schiavo, solo grazie alla capacità di riconoscimento della superiorità, che segretamente agguaglia il rapporto asimmetrico di istruzione o di insegnamento; in senso opposto, quando la sollecitudine va dal più forte al più debole, come nel caso della compassione, è di nuovo la reciprocità dello scambio e del dono a far sì che il forte riceva dal debole un riconoscimento che diventa l’anima segreta della compassione del forte.⁸⁹

3.2. Il diritto

Il secondo modello di riconoscimento proposto da Honneth riguarda il piano giuridico. Nel processo di formazione della volontà universale Hegel aveva individuato i primi tratti dell’essere-riconosciuto nella forma contrattuale dello scambio, cioè nel possesso legale di beni materiali. Perciò, a questo livello, con la violazione del contratto si rivela una prima figura del non-riconoscimento. Il crimine, quale espressione della volontà individuale, proprio perché consistente in un oltraggio alla “persona” – nozione giuridica che, come si è già accennato, per Hegel sta a indicare l’universale “essere-riconosciuto” – acquista pertanto la sua dimensione universale. Non oltraggio contro il singolo individuo ma contro l’universale uguaglianza del “diritto”. Perciò il crimine svolge la funzione di “catalizzatore” tra volontà individuale e volontà universale, in quanto esso è elemento generatore di normatività.⁹⁰

⁸⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 238.

⁸⁹ P. RICOEUR, *La persona*, cit., p. 42.

⁹⁰ Si ricordi che il crimine, nella *Realphilosophie*, nel suo incipit, svolge la funzione di una reazione all’essere ignorato dal partner sociale in quanto l’atto attraverso cui egli prende possesso di un bene è contemporaneamente un atto d’esclusione dell’altro. Perciò – motivato da un sentimento d’“indignazione” – il crimine in quanto tentativo di danneggiare il possesso altrui non è finalizzato alla soddisfazione, con quel bene, di un proprio bisogno materiale, ma all’essere preso nuovamente in considerazione dall’altro; l’attacco è cioè diretto contro l’altro in quanto persona umana, in cui si cerca di costringerlo a una reazione. Ma così facendo, chi inizialmente aveva preso in possesso il bene acquista consapevolezza che il suo atto aveva escluso l’altro, producendosi un decentramento della propria prospettiva inizialmente egocentrica; in tal modo, perviene alla coscienza che il suo possesso ha un significato sociale, e quindi dipende anche dagli altri. Si tratta, in definitiva, di pervenire ad essere riconosciuti come persona: per cui, la situazione tensionale che si configura prima con l’esclusione dell’altro dal possesso e poi con il crimine, e che raggiunge il suo apice nella forma di una lotta per la vita e la morte, ha come finalità la formazione della volontà individuale. In tal modo poi, grazie al *medium* del riconoscimento reciproco che esprime la realtà spirituale della società, cioè la volontà universale, si accede alla trasformazione degli individui in persone. Insomma, ciò che l’esclusione e l’offesa ha reso ineguale, il diritto lo rende uguale. Sempre in questo conteso, è interessante notare come qui il crimine svolga – a livello teorico – una funzione speculare a quella dell’offerta del dono iniziale (gli *opening gifts*) che caratterizza il fenomeno del dono cerimoniale reciproco trattato da Marcel Mauss nel suo *Saggio sul dono*, tematica che affronteremo tra poco.

Alla stregua di Honneth, Ricoeur collega questa sfera di riconoscimento giuridico con le precedenti considerazioni relative alla sfera dell'amore e la dialettica tra affrancamento e fiducia nella permanenza dell'affetto reciproco dei partner che è propria di questi legami. Così, nella logica delle relazioni giuridiche, il predicato "libero" (nel senso dell'autonomia di ogni soggetto di diritto) prende il posto della capacità di stare da soli, mentre il "rispetto" passa a occupare il posto della fiducia, evidenziando in tal modo «una pretesa all'universale che eccede la prossimità dei legami affettivi»⁹¹: il rispetto (l'*Achtung* di origine kantiana) è dovuto a tutti per il fatto stesso di essere persone, cioè individui liberi. Pertanto si può dire che il riconoscimento giuridico consiste «nel fatto che noi possiamo arrivare a una comprensione del nostro Io come portatore di diritti solo se [...] abbiamo una conoscenza degli obblighi normativi che dobbiamo rispettare di fronte agli altri»⁹². Ecco perché, sul piano giuridico, il riconoscimento deva coniugare l'universalità della norma con la singolarità della persona. In questo quadro, dunque, riconoscere significa attestare l'universale validità di una norma e, al contempo, nel concreto, identificare razionalmente ogni singolo individuo come libero e uguale ad ogni altro, e dunque come capace di autodeterminarsi. "Rispetto di sé" e "rispetto dell'altro" si trovano mediati dal riconoscimento della validità universale della norma giuridica.

Ora, se il riconoscimento giuridico si dirige sia alla norma sia a ogni singola persona, allora questi due obiettivi si presentano in una relazione di interdipendenza tale per cui al riconoscimento di una norma o diritto ne consegue il riconoscimento di una nuova capacità del sé. Pertanto, su questo piano, il riconoscimento presenta una struttura duale che consiste nella «connessione tra l'allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle persone e l'arricchimento delle capacità che questi soggetti riconoscono a se stessi»⁹³. Ma, come si può ben capire, questa interdipendenza tra nuovi diritti e nuove capacità – tra formale e concreto, tra universale e particolare – incide poi necessariamente sulle qualità generali di ciò che si deve intendere razionalmente per persona giuridica. Come sostiene Honneth, queste qualità «hanno assunto proporzioni sempre maggiori perché, sotto la pressione di una lotta per il riconoscimento, hanno dovuto essere immaginati sempre nuovi presupposti alla partecipazione razionale della volontà»⁹⁴. In effetti, se a ogni allargamento della sfera normativa dei diritti corrisponde un'estensione o arricchimento delle capacità possedute dalla persona giuridica, questo fenomeno può allora essere osservato da due prospettive complementari: dal piano dell'"enumerazione" dei diritti soggettivi e del loro contenuto e dal piano dell'"attribuzione" di questi diritti a nuove categorie di individui o gruppi sociali finora esclusi o emarginati.

Questa dinamica riconoscitiva che articola due processi solidali e interconnessi tra di loro – allargamento normativo e arricchimento soggettivo – non si presenta qui sotto le vesti di una semplice "esperienza di pensiero" ma s'iscrive all'interno di una storia tanto del diritto quanto

Infatti, prima ancora che il rapporto si configuri nella forma di una lotta per la morte, il crimine si presenta come una richiesta di riconoscimento – seppure in forma negativa – quasi "agonistica", una richiesta rivolta all'altro a entrare in una relazione, e ciò perché prima di questo atto lesivo non esiste alcuna dinamica sociale né intersoggettiva al di fuori dei rapporti di famiglia o, come direbbero gli antropologi, al di fuori dei clan o tribù.

⁹¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 222. Se nell'amore la fiducia o stima di sé ha come presupposto la fiducia nella permanenza del legame amoroso, anche i diritti fanno nascere nel soggetto la consapevolezza di poter rispettare se stesso perché ha ottenuto il rispetto di tutti gli altri, cioè la sua dignità di persona.

⁹² A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 132.

⁹³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 223.

⁹⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 139. Questi presupposti, in termini ricoeuriani, sono le nuove capacità riconosciute.

dei diritti. Così, per quanto riguarda il piano dell'“enumerazione” di questi diritti e capacità, il suo allargamento è dovuto a una serie di lotte che hanno portato alla progressiva conquista dei diritti soggettivi: la lotta per i diritti individuali liberali o civili (che proteggono la libertà, la vita e la proprietà della persona dalle ingerenze illecite dello Stato) che risale al XVIII secolo, la lotta per i diritti di partecipazione politica iniziata nel secolo XIX e, infine, la lotta per i diritti al benessere sociale che ha contraddistinto il XX secolo, in un contesto planetario caratterizzato sempre più da un crescente contrasto tra l'uguale attribuzione di diritti e la disuguale distribuzione di beni (commerciali e non commerciali, che in senso lato comprende l'educazione, la salute, e le condizioni per un livello di vita decente). Questa enumerazione di diritti indica al contempo l'acquisizione da parte degli individui di una serie di competenze e di esigenze nei confronti della società che aspettano di vedere soddisfatte sul piano personale.

Alle diverse aspettative giuridiche degli individui corrispondono poi – secondo Honneth – specifiche forme di misconoscimento: «umiliazione relativa al diniego di diritti civili»; «frustrazione relativa all'assenza di partecipazione alla formazione della volontà pubblica»; «sentimento di esclusione risultante dal rifiuto di accesso ai beni elementari»⁹⁵. Queste esperienze negative di mancato rispetto (umiliazione, frustrazione, sentimento di esclusione), pur appartenendo al piano affettivo della persona, fungono tuttavia da risorsa significativa della lotta per il riconoscimento. In effetti, esse trovano nel sentimento d'“indignazione” il loro comune denominatore. «Ma se l'indignazione può risultare disarmante – afferma Ricoeur –, essa è anche in grado di mobilitare» nella misura in cui essa si congiunge con la responsabilità: se l'indignazione offre un motivo morale alla lotta, la responsabilità accompagna questa transizione dall'umiliazione all'essere riconosciuto perché «in quanto capacità di rispondere di se stessi è inseparabile dalla responsabilità in quanto capacità di partecipare a una discussione ragionevole concernente l'allargamento della sfera dei diritti, si tratti di diritti civili, politici o sociali»⁹⁶.

Per quanto riguarda invece il secondo piano dell'allargamento dei diritti, cioè quello dell'“attribuzione” di questi diritti soggettivi a un numero sempre più ampio di individui finora socialmente esclusi o emarginati, risultante insomma in un arricchimento delle loro capacità, ci basta qui evidenziare che esso non si riferisce già soltanto al contenuto dei diritti quanto piuttosto all'estensione della loro sfera di applicazione, che tende a universalizzarsi. In questi casi, l'esperienza negativa del disprezzo subita da alcuni gruppi sociali (maggioritari o minoritari che siano) mobilitata dal sentimento d'indignazione, ha portato storicamente a delle particolari modalità di lotte, soprattutto nella forma di guerre di rivoluzione e di guerre di liberazione e di decolonizzazione. Quando vinte, queste lotte hanno suscitato un “rispetto di sé” che merita il nome di sentimento di “orgoglio”, al quale risponde una capacità di rango superiore, la capacità di avanzare rivendicazioni, che può essere identificata come “dignità umana”.⁹⁷

⁹⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 225.

⁹⁶ *Ibidem.*, p. 226.

⁹⁷ Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 144–146.

3.3. La stima sociale

Questo terzo modello di riconoscimento – a lungo il più complesso dei modelli proposti da Honneth – ha come funzione quella di riassumere tutte le modalità di mutuo riconoscimento che eccedono l’ambito giuridico e si colloca perciò al livello postgiuridico di ciò che Hegel chiama “eticità”. In ragione di questa complessità, Ricoeur procede a integrare la riflessione honnethiana con quella di autori quali Jean-Marc Ferry⁹⁸, Luc Boltanski e Laurent Thévenot⁹⁹ o Charles Taylor¹⁰⁰ prima di ritornare sulla questione della “solidarietà” con la quale Honneth conclude il suo lavoro di attualizzazione.

⁹⁸ J.-M. FERRY, *Les puissances de l’expérience. Essai sur l’identité contemporaine*, 2 Voll., Cerf, Paris 1991. In questo libro Ferry tenta di ripensare la comunicazione come luogo in cui si situa un’esperienza normativa originaria e spontanea, che sola permette di legittimare il riconoscimento morale e politico delle identità nel nostro contesto post-tradizionale, attribuendo a questa identità morale e politica un significato differenziato che non si lascia ridurre alla pratica argomentativa quale è sostenuta da un’etica della discussione. L’idea cardine che la guida è la necessità di ricondurre i presupposti della filosofia della comunicazione (la *nostra* ideologia postindustriale) a una più generale teoria dell’esperienza, cioè a una interpretazione sistematica di come l’uomo giunge, attraverso il suo rapporto con il mondo, alla coscienza di sé. Nel secondo volume dell’opera, per mezzo dell’analisi di ciò che Ferry chiama “ordini del riconoscimento”, viene affrontato il tema dell’identità personale, e più precisamente, il modo in cui essa si forma e si sviluppa a partire dalla relazione intersoggettiva vissuta nel contesto delle relazioni sociali organizzate in sistema attraverso l’interazione tra due specifiche modalità della comunicazione: la narrazione (relativa alla testimonianza del vissuto individuale e al suo intrecciarsi con il racconto degli altri) e l’argomentazione (forza critica in grado di stabilire il giusto e l’ingiusto davanti a ognuno), che concorrono verso l’idea di ricostruzione delle identità in modo creativo e aperto. L’identità, in definitiva, si trova sempre a dover mantenersi e riprodursi di fronte ai sistemi di organizzazione considerati come “ordini del riconoscimento” che mediano il riconoscimento della persona: questi sistemi sono il complesso socioeconomico, quello sociopolitico e quello socioculturale.

⁹⁹ L. BOLTANSKI – L. THÉVENOT, *De la justification*, cit.. Al cuore di quest’opera si trova la questione della pluralità delle mediazioni strutturali in relazione con la stima pubblica. Con la nozione di “giustificazione” (che Ricoeur equipara a quella di “riconoscimento”), gli autori intendono caratterizzare la strategia usata dalle persone in un contesto di competizione per accreditare o dare conto dei posti che rispettivamente occupano nell’ambito delle “economie della grandezza”. Quest’ultima nozione, a sua volta, fa riferimento a una scala di misurazione delle prestazioni sociali di un individuo secondo una diversità di criteri grazie ai quali egli può essere ritenuto “grande” o “piccolo” nel contesto di un preciso ordine di grandezza nel quale s’iscrive un certo tipo di riuscita sociale. Viene poi evidenziato che il contesto di competizione comporta una situazione di disputa generata dalle prove di qualificazione di un ordine di grandezza dato, che Ricoeur, nella sua lettura, assimila al concetto di lotta per il riconoscimento. Queste dispute, tuttavia, non sono dell’ordine della violenza ma dell’argomentazione, il quale s’articola in base alle diverse strategie di giustificazione valide per le transazioni all’interno di ogni “città” o “mondo” (“città dell’ispirazione”, “città dell’opinione”, “città domestica”, “città civica”, “città commerciale” e “città industriale”), ciascuna delle quali ha il proprio modo legittimo di argomentare, anche se sono affatto indifferenti l’una l’altra. Infatti, è evidente che le persone, in genere, partecipano a più di una città, per cui, essendo una persona a conoscenza delle prove di giustificazione delle altre, può contestare non solo le prove ma anche questionare il contributo stesso che una città offre alla realizzazione del bene comune. In quest’ultimo caso, nota Ricoeur, in assenza di una base di argomentazione derivante dal medesimo sistema di giustificazione, la contestazione assume allora la forma del *dissidio*.

¹⁰⁰ C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit.. La riflessione di Taylor si articola all’interno di un rapporto dialettico tra riconoscimento e identità (intesa come essere fedeli alla propria originalità secondo l’ideale dell’autenticità) che sottolinea il carattere dialogico della vita umana. Nello specifico di quest’opera, riflettendo sulla propria esperienza sul destino della comunità del Québec francofono, l’autore propone un confronto tra una politica dell’uguale dignità o riconoscimento (il liberalismo cieco alle differenze) e una politica delle differenze o identità (il che implica la richiesta di riconoscere in modo attivo i valori di ogni cultura diversa). Ne intravede una via di uscita nell’idea gadameriana di “fusione di orizzonti”, dove la domanda inautentica e omogeneizzante di riconoscimento dell’uguale valore delle culture da una parte, e il mirarsi da soli entro i propri criteri etnocentrici dall’altra, devono incontrarsi in un tipo di studio culturale comparativo in cui – senza presupporre niente secondo i nostri criteri originari – noi stessi, personalmente, ci vediamo coinvolti. Questo coinvolgimento non potrà che produrre delle fusioni, dove i nostri orizzonti e i nostri criteri verranno in qualche modo spostati.

Le questioni affrontate in questo contesto da Ricoeur sono sostanzialmente tre: a) l'esigenza normativa di un sistema di mediazioni simboliche a cui risponde la nozione di "stima sociale", b) le forme di conflittualità ad essa collegate, c) infine, le capacità personali che sono proprie di questa terza forma di riconoscimento.

Per quanto riguarda la prima, viene subito evidenziato che a differenza del riconoscimento giuridico, che non ammette alcuna gradazione perché fondato sul principio di uguaglianza formale, la stima sociale considera l'individuo dal punto di vista assiologico, misurandolo nel concreto con i criteri della rilevanza o apprezzamento sociale, stimandolo cioè non per sé ma per le sue prestazioni. Stando all'analisi di Honneth, tutto questo presuppone l'esistenza di un orizzonte di valori comuni ai soggetti che fornisce loro un criterio attraverso cui poter riferirsi positivamente e concretamente alle proprie qualità e capacità. In altre parole, la stima sociale dipende da un quadro di riferimento simbolico costituito da una pluralità di valori e di fini etici che caratterizzano la concezione culturale di una società e che contrasta con la presunta universalità propria dei diritti soggettivi, laddove «la nozione stessa di stima varia secondo il tipo di mediazione che rende una persona "stimabile"»¹⁰¹. Va poi notato che all'interno di una medesima società ci sono valori e capacità riconosciuti in un certo spazio o mondo vitale interno ad essa che invece non lo sono in altri; avremmo in questo caso a che fare con ordini di grandezza diversi che fanno capo a criteri di misurazione e giustificazione propri che sono incommensurabili tra di loro. Il problema può essere meglio delineato con questa domanda: «che peso ha – infatti – un grande imprenditore agli occhi di un grande direttore d'orchestra?»¹⁰².

La seconda questione – che versa sulle forme di conflittualità – è invece legata al carattere competitivo della stima sociale. Come abbiamo detto, è all'interno di un orizzonte plurale di valori condivisi di una società che i soggetti commisurano l'importanza delle proprie qualità e capacità di fronte a quelle degli altri, secondo un sistema di giustificazioni. Questa situazione di competizione per l'apprezzamento crea però una serie di tensioni tra individui o gruppi di individui di una società. Le tensioni poi, in alcuni casi, si presentano sotto la veste di vere e proprie lotte per il riconoscimento sociale, sia che si tratti di valori e capacità non ancora riconosciuti come tali dalla comunità, sia che si tratti di specifici gruppi sociali che cercano di far riconoscere i loro stili di vita come socialmente degni di stima, sia che si tratti infine di una contestazione tra individui appartenenti a ordini di grandezza diversi (come nel caso dell'imprenditore e del direttore d'orchestra dell'esempio citato) dove, in assenza di una base di argomentazione derivante dal medesimo sistema di giustificazione, si apre un dissidio in apparenza insuperabile.

A partire dalle difficoltà evidenziate da questi tipi di lotta si apre la strada all'ultima delle questioni poste, cioè quella riguardante le capacità personali correlative a questa modalità del mutuo riconoscimento che è stata chiamata "stima sociale". Per superare l'impasse aperta dal

¹⁰¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 228. Questo quadro culturale non è mai definitivo e può mutare a seconda delle epoche, e con ciò cambia il sistema assiologico di riferimento. In effetti, Honneth non omette di ricordare il mutamento storico-strutturale avvenuto con il passaggio dalle società tradizionali, organizzate gerarchicamente per ceti, a quelle moderne, con la conseguente trasformazione di concetti quali, ad esempio, "onore" (finora legato agli specifici stili di vita di un determinato ceti) in quello di "prestigio sociale" (che vincola il grado di autorealizzazione del soggetto al contributo da lui offerto per lo sviluppo dei fini dell'intera società). Cfr. A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., pp. 152–153.

¹⁰² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 235.

dissidio e dalla lotta non resta altro che fare ricorso alla capacità «di risvegliare tramite la critica ciascun attore di un mondo ai valori di un altro mondo», risvegliare cioè una capacità più fondamentale, quella che ogni persona ha di comprendere le ragioni di un paradigma culturale diverso dal suo e di poter così arrivare a un compromesso con l'altro. Questa capacità – continua Ricoeur – «può essere paragonata alla capacità di imparare una lingua straniera al punto da percepire la propria lingua come una lingua tra altre lingue. Se la traduzione può di per sé essere interpretata come una maniera di rendere comparabili gli incomparabili [...], la capacità al compromesso offre allora l'accesso privilegiato al bene comune»¹⁰³. Il compromesso con cui si compone il dissidio aperto dalla contestazione tra orizzonti assiologici opposti e incommensurabili è tuttavia precario e, perciò, esprime bene la fragilità di quel bene comune definito attraverso l'argomentazione, in quanto sempre esposto alla minaccia di essere denunciato come “compromissione”. Di fronte alla mancanza di una posizione superiore che sovrintenda a tutti gli arbitraggi, Ricoeur fa appello al compito che spetta agli attori sociali di «rimettersi alla saggezza phronetica che, in ogni situazione, non separa la giustizia dalla giustezza alla ricerca dell'*azione che conviene*»¹⁰⁴.

In sintesi, venendo all'essenziale, sia che si tratti degli “ordini del riconoscimento” di Ferry o della “giustificazione” e delle “città” o “mondi” dei sociologi Boltanski e Thévenot, ciò che interessa al filosofo di Valence è mostrare come i valori acquistino significato solo se inseriti nel quadro di una struttura triadica che si staglia a partire dall'incontro tra un io e un tu – o meglio, un sé e una altro sé – nel contesto di competizione per la stima sociale all'interno di universi simbolici chiusi, propri di sistemi più o meno organizzati di riconoscimento sociale, con le loro specifiche forme di conflittualità. Ma i valori, pur acquisendo uno statuto normativo all'interno di un sistema sociale, non possono pretendere di fornire una sorta di fissità alle identità sociali, appunto perché, pur avendo vocazione universale, non sono finalizzati tanto a un riconoscimento come quello giuridico quanto invece al riconoscimento particolare dell'identità di ogni individuo o gruppo sociale appartenente a una società storicamente determinata. Poiché nelle società post-tradizionali nessuno ha più un posto fisso nella gerarchia sociale, la lotta per il riconoscimento si allarga ben al di là della distribuzione di diritti e doveri, di responsabilità e onori, di beni e ruoli, investendo in ultima istanza l'identità di ciascuno come persona e come cittadino.

Nella ricerca di una via intermedia tra l'universalità formale e la particolarità storica dei sistemi assiologici, Ricoeur si confronta con l'opera di Taylor, *La politica del riconoscimento*, nella quale viene affrontato il fenomeno del multiculturalismo – dove in gioco è soprattutto il riconoscimento dell'identità di minoranze culturali sfavorite – e, con esso, la sfida di gestire una molteplicità di culture diverse in un unico spazio sociale nel quale ci si trova dinnanzi non già soltanto a una pluralità di valori ma anche a una pluralità di sistemi assiologici e quindi di ordini di giustificazione non comunicanti tra di loro. In questo senso, l'idea di “solidarietà” come specifica forma di riconoscimento alla base di questo terzo modello – con la quale si chiude il lavoro di attualizzazione di Honneth – indica una via percorribile di riconoscimento

¹⁰³ *Ibidem.*, pp. 235–236. Sul paradigma della traduzione ovvero dell'“ospitalità linguistica”, si vedano i saggi raccolti da D. Jervolino in P. RICOEUR, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, 2007.

¹⁰⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 237.

all'interno di società post-tradizionali non più organizzate secondo il modello dei ceti dove ad ogni ceto corrispondeva un orizzonte valoriale fisso. Dice Honneth:

Nelle condizioni delle società moderne la solidarietà è perciò legata al presupposto del rapporto sociale di stima simmetrica tra soggetti individualizzati (e autonomi). Stimarsi simmetricamente significa in questo caso considerarsi vicendevolmente alla luce di valori che fanno apparire le capacità e qualità dell'altro come significative per la prassi collettiva. Relazioni di questo tipo sono da definirsi solidali perché suscitano non soltanto una tolleranza passiva, ma anche una partecipazione affettiva alla particolare condizione individuale dell'altra persona: infatti, solo se mi impegno attivamente a far sì che egli riesca a dispiegare qualità a me estranee potremo realizzare fini comuni. Che qui simmetricamente non possa significare apprezzarsi a vicenda nella stessa misura, risulta già dalla fondamentale apertura a tutti gli orizzonti di valori sociali a una pluralità di interpretazioni: non è assolutamente rappresentabile alcuna finalità collettiva che di per se stessa possa essere fissata quantitativamente in modo tale da consentire un esatto paragone tra il valore dei singoli contributi; simmetricamente significa piuttosto che a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l'opportunità di sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini.¹⁰⁵

Ecco allora che in questo quadro di società post-tradizionali, con speciale enfasi sul problema del multiculturalismo, emerge l'idea tayloriana di una "politica delle differenze" che si contrappone al principio di uguaglianza universale e perciò formale, "cieco alle differenze". Se Ricoeur condivide con Taylor l'idea di una trattazione differente dell'uguaglianza a seconda delle differenze culturali, egli rifiuta tuttavia – allo stesso modo in cui Honneth rifiuta la possibilità di una finalità collettiva fissata quantitativamente che funga da esatto paragone tra il valore dei singoli contributi – la possibilità di tradurre istituzionalmente le politiche della differenza.

La soluzione avanzata dal nostro filosofo per gestire diverse culture nello spazio multiculturale – ovvero, gestire diversi ordini di giustificazione – consiste allora nel ricorrere alla «figura trascendentale dell'autoriflessione, come condizione della trascendenza di sé, nella quale è possibile tenere conto di punti di vista altri per integrare se stesso»¹⁰⁶, scongiurando il rischio di elevare la propria cultura a cultura egemonica, evitando così di dare alle proprie caratteristiche identitarie «la forma di destino collettivo»¹⁰⁷. Si tratta, insomma, attraverso la facoltà argomentativa del sé, di confrontare diversi orizzonti valoriali in un quadro più ampio, comune e plurale, dove il testimone coinvolto in prima persona nel processo di giustificazione deve chiedere ai suoi contraddittori di addurre nella discussione i suoi argomenti migliori, così come egli stesso lo fa, in modo tale che egli acquisti la "stima di sé" grazie al riconoscimento sociale della sua identità e del suo stile di vita e, con ciò, delle sue capacità.¹⁰⁸ Secondo, cioè,

¹⁰⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 156.

¹⁰⁶ P. FURIA, *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2019, p. 325.

¹⁰⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 242.

¹⁰⁸ In modo analogo, da una diversa angolatura, si è espresso Michaël Foessel: «Que les individus et les groupes tentent d'imposer leurs identités dans les rapports sociaux n'est pas discutable, mais cela n'oblige pas pour autant la critique sociale à épouser leur point de vue sans chercher à réélaborer ces identités en termes de compétences» (M. FOESSEL, *Être reconnu: droit ou fantasme?*, cit., p. 75).

quello “stile ermeneutico” che caratterizza la filosofia ricoeuriana di “spiegare di più per comprendere meglio”: attraverso il continuo confronto argomentativo ri-appropriarsi, sempre di nuovo e di più, di quel comune orizzonte d’appartenenza.

CAPITOLO 6 – Il contributo di Ricoeur: il mutuo riconoscimento, tra conflitto e pace

1. Critica ricoeuriana all'etica del conflitto di Honneth

Oltre a contenere i contributi più originali di Ricoeur alla teoria del riconoscimento, la parte finale del terzo studio di *Percorsi* è senz'altro quella che è stata più ampiamente recepita e discussa dalla critica. Facendo ricorso a un pensiero ermeneutico che assume come punto di partenza la finitezza e la frammentarietà del *cogito*, oramai mortalmente ferito nelle sue pretese di onnipotenza, egli mostra qui le limitazioni e i paradossi che l'idea hegeliana di "lotta" come forza propulsiva dell'intero processo riconoscitivo comporta. A suo parere, la promozione delle capacità e quindi della libertà del sé, in quanto esclusivamente fondata su una serie continua e ininterrotta di lotte – come postulato da Hegel e ribadito da Honneth – nasconde una doppia aporia: da un lato, viene sempre differito il senso dell'essere riconosciuti nella misura in cui la presenza del conflitto indica uno stato ancora non effettivo di mutuo riconoscimento; dall'altro, ogni nuova conquista suscita nella parte sconfitta un riconoscimento forzato nei confronti della parte vincitrice, e dunque si tratta sempre di un riconoscimento unilaterale e ineguale.

Per farla breve, Ricoeur suggerisce che non si può ridurre il riconoscimento all'ordine del conflitto pena la perdita della sua efficacia, credibilità e validità: occorre che accanto alle esperienze di riconoscimento mediate dalla lotta ci siano anche esperienze di riconoscimento non conflittuali, compiute e definitive, anche se di carattere eccezionale o raro; esperienze rese possibili dall'esistenza di uno "stato di pace" propiziato, secondo il nostro filosofo, da quella specifica forma d'amore che è l'*agape* e che trova espressione simbolica nello scambio reciproco di doni. A suo avviso, è solo grazie alle esperienze di riconoscimento pacificato che le lotte per il riconoscimento, anche se interminabili, non diventano mai banali "lotta per la lotta". Sul piano speculativo ciò porterà Ricoeur ad affermare, in contrapposizione a Honneth, che la lotta non è l'unico motore del processo riconoscitivo: anche l'*agape* – pur se (in apparenza) più di rado – è capace di promuovere l'autonomia del sé e le sue capacità.

In questo senso, lotta e conflitto – intesi come sinonimi – non indicano qui uno "stato di guerra" o di violenza; sono piuttosto indice della finitudine e della fallibilità che attraversa la vita umana.¹ Parlare di "stato di lotta" o "di conflitto" significa allora parlare della situazione in cui si trova il soggetto dopo che il mito di un *cogito* trasparente e sempre identico a se stesso è andato in frantumi. Ricoeur infatti non manca di sottolineare che nel processo di riconoscimento il sé deve sempre far valere le sue pretese di fronte ad altri, così come deve anche fare i conti con le pretese avanzate dagli altri, per cui il conflitto – nel senso lato del termine – è intrinseco allo statuto concettuale del riconoscere: la relazione a sé è sempre e necessariamente mediata da un altro: il sé non può autofondarsi, non è autosufficiente né di per sé autonomo perché la sua libertà ha una dimensione relazionale costitutiva.

¹ A questo proposito è stato detto: «Hablar de estados de paz no supone negar el carácter conflictivo de la vida humana, sólo pensar que la resolución de ese conflicto tenga que ser violenta. Lo opuesto al estado de paz es el estado de guerra, no el conflicto». (A. DOMINGO MORATALLA – T. DOMINGO MORATALLA, *Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea*, «Veritas», 28 (3/2013), p. 60). Nel caso del conflitto violento o della guerra si è invece di fronte a una situazione di esclusione dell'alterità.

Dopo il confronto con l'attualizzazione sistematica di Honneth, Ricoeur ritorna sull'idea di "lotta" allo scopo di mettere in questione la sua influenza complessiva nell'intero processo riconoscitivo. Si ricordi come esso si articola – sui diversi livelli dell'amore, del diritto e della solidarietà – dal polo negativo del riconoscimento denegato a quello positivo dell'essere-riconosciuto. In questo quadro, è la lotta – motivata dal sentimento d'indignazione suscitato dal rifiuto al riconoscimento sollecitato – ciò che permette, in una sorta di movimento progressivo a spirale, il passaggio da un polo all'altro, fungendo quindi da meccanismo catalizzatore, e perciò necessario, dell'intero processo di mutuo riconoscimento.

Ma così come grazie alle nuove conquiste raggiunte per mezzo della lotta si può parlare di una promozione e di un allargamento delle capacità soggettive, questa mediazione pressoché esclusiva del conflitto comporta secondo Ricoeur, come sua contropartita, l'emergere di «un sentimento di disagio» che va «a colpire le pretese collegate all'idea stessa di lotta»². Ebbene, se queste pretese altro non sono che l'ottenimento del riconoscimento richiesto e precedentemente denegato, ne consegue che l'orizzonte finale al quale tende l'intero processo delle lotte e delle sue progressive conquiste deve consistere in una sorta di stato di mutuo riconoscimento compiuto³ dove la tensione (da intendere, in senso ampio, anche come conflitto) tra l'autoriferimento e il riferimento ad altri senz'altro rimanga, non già però nella forma di una lotta (dato che essa è sempre indice di un riconoscimento non ancora raggiunto) quanto nella forma di un'attestazione della fallibilità del soggetto e della sua sproporzione⁴, espressa dalla doppia dialettica tra medesimezza e ipseità e tra ipseità e alterità da cui il sé è costitutivamente segnato, e che rivela il suo carattere mediato e relazionale. Tornando perciò alla prospettiva dell'ermeneutica del sé, Ricoeur pone al suo interlocutore tedesco questa domanda:

Quando un soggetto potrà ritenersi davvero riconosciuto? [...] la domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale, con il suo stile militante e conflittuale, non si risolve forse in una domanda indefinita, figura di un "cattivo infinito"? Il problema non concerne soltanto i sentimenti negativi di mancanza di riconoscimento, ma anche le capacità conquistate, destinate così a una ricerca insaziabile.⁵

Ci troviamo qui di fronte a una problematica che possiamo definire "esteriore" nel senso dell'*essere per noi* hegeliano in quanto si fa ricorso a un piano ideale per collocare il riconoscimento riuscito – perché, forse, mai raggiungibile. Ma proprio perciò, essa mina nella sua radice la consistenza speculativo-concettuale dell'idea stessa di lotta per il riconoscimento che, senza un orizzonte di compiutezza, rischia di scivolare rovinosamente in una cattiva infinità. Insieme a ciò, Ricoeur intravede un'altra questione problematica, questa volta "interiore" nel senso dell'*essere per sé* hegeliano, che egli non a caso descrive

² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 243.

³ Uno stato, se si vuole, utopico e mai raggiungibile definitivamente eppure non per ciò estraneo all'ordine dell'esperienza effettiva che anticipa in modo fragile la realtà di un riconoscimento pieno sotto il segno della speranza.

⁴ Per "sproporzione" Ricoeur intende la non coincidenza dell'uomo con se stesso, il suo essere misto di finito e infinito, di volontario e involontario, da cui discende il suo essere fallibile. Su ciò: P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 71; 227–242. Cfr. anche F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 17).

⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 244.

ricorrendo alla figura della “coscienza infelice” così come presentata nella *Fenomenologia dello spirito*:

Si affaccia qui la tentazione di una nuova forma di “coscienza infelice”, sotto le specie sia di un inguaribile sentimento di vittimismo, sia di una infaticabile postulazione di ideali fuori portata. Per scongiurare il disagio di una nuova “coscienza infelice” e delle derive che ne conseguono, propongo di prendere in considerazione l’*esperienza effettiva* di ciò che chiamo gli stati di pace, e di abbinarli con le motivazioni negative e positive di una lotta “interminabile”, come può esserlo l’analisi nel senso psicoanalitico del termine. Ma voglio dichiarare sin da ora cosa mi aspetto e cosa non mi aspetto da questo abbinamento. Le esperienze di riconoscimento pacifico non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria. Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di chiarimenti, di “schiarite” verrebbe da dire, dove il senso dell’azione esce dalle brume del dubbio con il marchio dell’*azione che conviene*.⁶

Soffermiamoci su alcune questioni delineate in questo passo, che contiene in modo condensato il contributo decisivo di Ricoeur alla teoria del riconoscimento: il tema della “coscienza infelice”, la contrapposizione storica non escludente tra stati di lotta e stati di pace e, infine, la ricerca di mediazioni pratiche tra questi due stati attraverso il ricorso alla *phronesis*.

Per quanto concerne la figura della coscienza infelice, è opportuno riportare succintamente gli elementi che contraddistinguono questa figura della *Fenomenologia*. Il cammino che conduce alla coscienza infelice è legato alle vicende del capitolo sull’autocoscienza e, nello specifico, a quella della «duplicazione dell’autocoscienza nella sua unità»⁷ a partire dalla quale si sviluppa la dinamica del riconoscimento. Secondo l’esposizione hegeliana, questo sdoppiamento dell’autocoscienza sfocia irrimediabilmente in una lotta a morte tra i poli di questa unità, l’uno contro l’altro, per rimuovere il loro rispettivo essere-fuori-di-sé.⁸ Frutto di questa lotta si dà un riconoscimento unilaterale e disuguale (l’uno è servo, l’altro è signore) che non si riesce a superare né con la figura dell’autocoscienza come “libertà semplice di sé” propria dello “stoicismo” (dove si dà un’unificazione astratta e semplice della coscienza del servo e quella del padrone, cioè libertà soltanto nel pensiero) né con la figura dell’“autocoscienza scettica” che, negando la realtà esterna ovvero l’altra autocoscienza, finisce per duplicare se stessa e diventa per sé un che di duplice (lo scettico infatti, pur essendo consapevole della particolarità e della generalità di ogni pensiero – sa cioè di essere in sé e servo e signore – non riesce tuttavia a pensare insieme le due idee ma passa costantemente dall’una all’altra senza poter rendersi conto della sua propria unità). Con la radicalizzazione

⁶ *Ibidem*.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 279.

⁸ C’è però da chiedersi se, a questo punto del cammino dello Spirito, la lotta sia l’unica strada possibile per superare questa scissione e ricomporre l’unità originaria infranta. Ci sembra che la riflessione di Ricoeur indichi una via, se non alternativa, almeno complementare a quella della lotta seguita da Hegel, una via che tra l’altro permette di far emergere alcuni “presupposti indagati” su cui si costruisce la dialettica hegeliana nella *Fenomenologia* e che l’attraversano dall’inizio alla fine. Su questo argomento ci soffermeremo a lungo più avanti.

dello scetticismo, di una coscienza cioè una e duplice *in sé*, si perviene alla “coscienza infelice”, la quale è consapevole della sua scissione ovvero è una e duplice *per sé*, e tuttavia è incapace di superare questa sua contraddizione: «Questo significa – dice Hegel – che, quando crede di aver ottenuto la vittoria e di aver raggiunto la quiete dell’unità in uno soltanto dei poli, la coscienza infelice ne viene anche immediatamente espulsa»⁹. Non si dà in essa esperienza effettiva dell’unità né rappresentativamente né concettualmente – per usare ancora il lessico di Hegel – ma «si assiste a un conflitto in cui la vittoria sul nemico è piuttosto un atto di sottomissione, proprio perché conquistare un termine significa piuttosto perderlo nel suo contrario»¹⁰. È dunque proprio in questo senso che bisogna intendere la critica “interiore” di Ricoeur all’idea di lotta nel quadro del tema del riconoscimento: il soggetto sa che quel (e ogni) riconoscimento che ha ottenuto tramite la lotta non solo non è definitivo, ma ciò che ottiene non è nemmeno “vero” riconoscimento perché è un *ché* di forzato, cioè di ancora scisso e non reciproco.

Passiamo quindi alla seconda questione, sulla contrapposizione tra stati di lotta e di pace. La critica di Ricoeur all’idea di lotta tramite la proposta di “stati di pace” (al cui vertice egli colloca l’*agape*) non deve intendersi nel senso di un contrasto o rifiuto alla riflessione honnethiana – e in senso più largo, al ruolo del conflitto nel processo di riconoscimento – ma piuttosto come l’apertura di una prospettiva ulteriore: solo dopo aver percorso il cammino tracciato da Honneth egli è in grado di farlo proprio e di proporre, a titolo integrativo e complementare, un contributo personale.¹¹ L’idea di una contrapposizione tra Ricoeur e Honneth era stata avanzata da Miguel Giusti, il quale in suo articolo sostenne che il filosofo francese avrebbe sollevato una polemica “interessata” contro Honneth, attribuendo a questi un’impostazione teorica del riconoscimento troppo dipendente da un modello rivendicativo di reciprocità caratterizzato da una logica dell’insoddisfazione e del vittimismo, che gli avrebbe permesso di introdurre artificiosamente una logica del riconoscimento contrapposta, più positiva e generosa, fondata in un’etica della carità o *agape*.¹² Come molti autori hanno segnalato¹³, questa critica è fuorviante, non solo perché Ricoeur non nega la dimensione conflittuale del riconoscimento¹⁴ – bensì la integra e completa con una dimensione non

⁹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 307. Oppure, come dice Jean Wahl nel suo celebre studio su questa figura hegeliana: «ogni volta che la coscienza crede d’aver raggiunto la quiete e rotolato la sua pietra fino in cima all’unità, è nuovamente risospinta verso la divisione e gli abissi» J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 144.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 309.

¹¹ In questa linea si sono espressi: C. CASTIGLIONI, *Tra estraneità e riconoscimento*, cit., pp. 190–191; Cfr. S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l’agapè*, «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2 (2015), p. 94; P. FURIA, *Rifiuto, altrove, utopia*, cit., p. 311.

¹² Cfr. M. GIUSTI, *Riconoscimento e gratitudine*, cit..

¹³ Cfr. P. FURIA, *Rifiuto, altrove, utopia*, cit., pp. 311–312n; A. LOUÏTE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, in R. GÉLY – L. VAN EYNDE (a cura di), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Presses de l’Université Saint-Louis, 2010, p. 140; F. LAMOUCHE, *Paul Ricœur et les «clairières» de la reconnaissance*, cit., p. 85; S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance*, cit., pp. 95–96.

¹⁴ Riferendosi alle capacità di base del *sé* a cui è dedicato il secondo studio di *Percorsi*, Ricoeur dice che esse non implicano di per sé una richiesta di riconoscimento da parte di altri dato che la certezza che accompagna il poter fare è qualcosa di privato e di intimo al soggetto. Eppure, esse richiamano sempre un faccia a faccia, una relazione con l’altro: il poter-parlare domanda la conversazione e il dialogo; l’agire si fa con altri agenti; il racconto mette insieme più protagonisti in un unico intrigo; si è responsabili di fronte a qualcuno e la promessa richiede un testimone. In questo senso, egli può dire: «Ciò che tuttavia manca a queste implicazioni dell’altro nella certezza privata del poter fare, sono la reciprocità e la mutualità, solo esse permettono di parlare di riconoscimento in senso

conflittuale – ma anche perché la critica non tiene conto del piano in cui il filosofo francese propone questa articolazione. In effetti, Ricoeur non pretende di sostituire un’etica normativa del conflitto propria dell’ordine della giustizia con un’etica dell’incurezza e dell’eccedenza propria dell’ordine dell’amore-*agape*, dato che ciò porterebbe all’instaurarsi di un ordine fondamentalmente ingiusto ed estremamente conflittuale, l’esatto opposto dell’obiettivo prefissato.¹⁵ Bisogna notare invece che il suo contributo – come egli stesso spiega – s’inserisce al di qua dello spirito oggettivo, alle soglie del politico nel senso preciso di teoria dello Stato e delle istituzioni e, cioè, nella regione dello spirito assoluto (nella sfera dell’*eticità* nella quale l’“Io” è un “Noi”, che tuttavia presuppone lo spirito oggettivo in norme e istituzioni) che fa posto a una problematica diversa da quella del riconoscimento istituzionale e normativo. Il suo è un concetto di riconoscimento che ci invita, come dice Michaël Foessel, «à une *extension de la sphère de l’injustifiable*», a entrare cioè in una sfera che eccede la logica dell’equivalenza normativa propria della giustizia su cui si fondano le istituzioni e a «prendre en charge des expériences jusque-là exclues de la sphère politique»¹⁶. In questo senso, se Ricoeur si serve dell’azione agapica – che si esprime nel fenomeno dello scambio di doni (sul cui modello interpreterà il mutuo riconoscimento) e nelle figure a esso parallele come il perdono – non lo fa perché è interessato a sollevare qualche polemica di tipo confessionale o apologetico ma «per esplorare una possibilità non istituzionalizzabile dell’essere umano, nella quale questi si sente compiuto come singolo e come universale nello stesso tempo»¹⁷. Insomma, il suo intento consiste nel mostrare come senza la possibilità di esperienze effettive di riconoscimento pacificato – in quanto il conflitto è sempre indice d’incompiutezza – la lotta rischia di cadere in un circolo vizioso e di essere solo triviale “lotta per la lotta”. Un piano etico puramente formale e normativo (e quindi istituzionale) come quello proposto da Honneth sembra in ultima

forte. Questa mutualità non è data spontaneamente, è per questo che è richiesta; e questa richiesta non procede senza conflitto e senza lotta; l’idea della lotta per il riconoscimento è nel cuore dei rapporti sociali moderni» (P. RICOEUR, *Diventare capace, essere riconosciuto*, «Il Protagora», XXXIX (2012), pp. 25–29, qui p. 27).

¹⁵ Una tale ipotesi paradossale di sostituire un’etica dell’amore (della pace) a un’etica della giustizia (del conflitto) era stata già indagata e declinata con prudente realismo dallo stesso Ricoeur nel suo saggio *Amore e giustizia*. L’amore appartiene alla sfera del sovra-etico in quanto comanda ciò che per definizione è eccedente alla norma (nella forma estrema dell’amore al nemico, per colui che per definizione non può contraccambiare) e si contrappone alla regola della giustizia che s’iscrive perciò nella sfera etico-normativa ordinando di rispettare l’equivalenza aritmetica e proporzionale sancita dal *do ut des* e dal *suum cuique tribuere*. Pertanto, elevare il comandamento dell’amore con la sua massima di «offrire senza nulla attendere in cambio» a principio normativo (ovvero morale, nella terminologia ricoeuriana) dell’agire sociale, «a regola universale», si finirebbe per scivolare in uno stato di «non-morale, o addirittura in immoralità – ad esempio in viltà» (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 40). Così commenta Alain Loute questo passo ricoeuriano: «Ricoeur n’insinue pas qu’il faille remplacer la justice par l’amour. [...] Prendre l’exceptionnel – l’amour – pour lui ne pourrait conduire qu’à l’injustice» (A. LOUÏE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle*, cit., p. 140).

¹⁶ M. FOESSEL, *Être reconnu: droit ou fantasme?*, cit., p. 62. L’autore prende in considerazione una problematica “persistente” che si presenta nel cuore stesso del concetto di riconoscimento nel senso di richiesta di riconoscimento: a quali condizioni il “desiderio di riconoscimento”, in quanto comporta una istanza di giustizia, deve essere elevato al rango di “diritto” e ricevere, pertanto, una legittimazione istituzionale ovvero “politica”? Bisogna qui tener conto che la teoria del riconoscimento ha contribuito a ridefinire l’idea di giustizia in maniera irreversibile, dato che – secondo la tesi condivisa da Hegel a Honneth – le relazioni interpersonali sono portatrici di attese normative che cercano una traduzione istituzionale (cfr. *Ibidem.*, p. 66). Il desiderio di riconoscimento, tra l’altro, può funzionare come una ideologia quando viene invocato e veicolato a fini strategici particolari – come il controllo e l’incremento della produzione e l’efficienza del lavoratore –; in questi casi finisce per “reificare” le persone (cfr. *Ibidem.*, pp. 69–70). Pertanto, non occorre mai rinunciare all’ermeneutica del sospetto ricoeuriano intesa come critica delle ideologie.

¹⁷ P. FURIA, *Rifiuto, altrove, utopia*, cit., p. 313.

istanza incapace di garantire le condizioni di possibilità per la piena realizzazione di sé. Nota Sébastien Roman al riguardo:

La critique ricoeurienne de l'*Anerkennung* [...] insiste sur l'impuissance de la justice – de la politique, des institutions en général – à prendre en charge l'exigence de reconnaissance, pour y répondre adéquatement ou de manière pertinent. La grande différence avec Ricoeur est donc que Honneth, *a contrario*, a davantage confiance dans les capacités des institutions à résoudre le problème de la reconnaissance, ou à rendre la reconnaissance effective. Il ne considère pas que l'*Anerkennung* a pour défaut de favoriser une logique d'insatisfaction, et ne la complète pas par le registre – symbolique – de l'*agapè*.¹⁸

In quest'ottica – ecco la terza questione – si rende necessario stabilire un nesso dialettico tra questi due diversi registri della lotta e della pace, ovvero tra la giustizia e l'amore-*agape*, i quali, nei loro estremi, si presentano come incommensurabili, inconciliabili e indifferenti l'uno all'altro.¹⁹ Nella prospettiva di Ricoeur, la fondatezza concettuale e la riuscita pratica del mutuo riconoscimento giace proprio nella plausibilità di gettare un ponte tra questi due regimi in modo tale, da un lato, da non rendere illusoria la lotta ed evitare la vanificazione degli sforzi nella faticosa e interminabile conquista di capacità e diritti e, dall'altro – in senso opposto –, da scongiurare il pericolo di un amore esaltato e troppo alto (e perciò schiacciante), oppure di un amore banale perché sentimentalismo che non pensa.²⁰ E per quanto fugaci e fragili possano essere queste mediazioni (che sono le esperienze pacificate di mutuo riconoscimento), esse permettono che il “piccolo miracolo” del riconoscimento possa accadere; in tal modo, esse offrono una motivazione morale in e per se stessa sufficiente per voler “vivere insieme”. Perché, come si è detto, il regime dell'amore non può e non deve occupare il posto di quello della giustizia su cui poggia l'ordine istituzionale nel perseguire il bucolico e irrealistico sogno di eliminare la dinamica conflittuale insita ai rapporti interpersonali: lotta e conflitto non equivalgono necessariamente a guerra e violenza. Le norme e le istituzioni proprie del regime di giustizia, sebbene non riescono mai a eliminare definitivamente la disputa, sono tuttavia in grado di sospenderla (come ad esempio nel caso della sentenza giudiziaria), di sottrarla alla violenza e di posporla con nuovi argomenti aprendo in tal modo lo spazio per la vita in società. In un orizzonte etico, il ruolo dell'amore-*agape* e delle esperienze di mutuo riconoscimento

¹⁸ S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance*, cit., p. 95.

¹⁹ Ricoeur in definitiva costruisce la contrapposizione tra stati di lotta e stati di pace sul modello della dialettica tra amore e giustizia delineata nel libricino omonimo. Attraverso di essa egli cerca di comprendere, l'uno attraverso l'altro, questi due regimi all'interno di un rapporto dialettico non hegeliano, dove la tensione iniziale tra i due termini non viene superata in un terzo elemento ma è conservata dal «riconoscimento di una sproporzione iniziale tra i due termini» e, al contempo, continuamente rinnovata dalla ricerca di «mediazioni pratiche [...] sempre fragili e provvisorie» (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 7). Per ora, di questa dialettica ci basta dire che sia l'amore sia la giustizia avanzano «una pretesa riguardante la prassi individuale e sociale [...], amore e giustizia si rivolgono all'azione, ciascuno a proprio modo» (*Ibidem.*, p. 31): l'*agape* secondo una logica della sovrabbondanza, per cui si ama senza aspettarsi nulla in cambio e pertanto si colloca al di là della norma di reciprocità; la giustizia secondo una logica dell'equivalenza, poiché laddove non c'è *sinallagma* né proporzionalità nelle azioni c'è soltanto ingiustizia.

²⁰ La strada è sempre quella indicata in *Amore e giustizia*, dove di due interpretazioni del rapporto tra questi regimi, l'una che li confonde, l'altra che li pensa come dicotomia, si deve «esplorare una terza via, difficile, dove la tensione, mantenuta tra le due rivendicazioni distinte e perfettamente opposte, potrebbe essere l'occasione per determinare comportamenti responsabili», sui quali fare poggiare in definitiva un'etica sociale comune (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., pp. 31–32).

pacificate è quello di orientare le condotte individuali e sociali verso l'*azione che conviene* al vivere insieme, verso cioè la compassione e la generosità, e di favorire un'interpretazione delle norme che si elevi al di là del mero calcolo utilitaristico in direzione «di un riconoscimento vero e di una solidarietà in cui ciascuno si sente *in debito* verso ognuno»²¹. In un certo senso, il mutuo riconoscimento pacificato che Ricoeur propone consiste in un'esperienza di carattere prolettico o anticipatorio (si tratta soltanto di «schiarite», di «clairières»), e quindi compiuto nel senso escatologico del “già e non ancora”.²²

Ricapitolando le tre questioni appena esposte si può dire che con lo stato di pace dell'*agape* si entra in uno spazio dove le condotte sono “regolate” da una logica che deborda i confini dell'etica normativa e dell'equivalenza della giustizia, che dunque non possono essere più considerate come dimensioni uniche e sufficienti della posta in gioco del riconoscimento. Scrive Ricoeur al riguardo: «l'alternativa all'idea di lotta nel processo del mutuo riconoscimento va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali»²³. Pertanto – ribadiamo – queste esperienze del carattere eccezionale, e quindi non istituzionalizzabili, anziché pretendere di cancellare la dimensione conflittuale dei rapporti interpersonali e sociali, s'inseriscono nel fragore stesso della lotta, nel suo cuore, laddove il conflitto prende la figura di un “cattivo infinito”, e con la loro forma disarmante trasformano la cattiva reciprocità in buona reciprocità. Sentenzia il Nostro:

il carattere eccezionale di queste esperienze, lungi dallo squalificarle, ne sottolinea la gravità e per ciò stesso ne assicura la forza di irradiazione e di irrigazione nel cuore stesso delle transazioni contrassegnate dal sigillo della lotta.²⁴

A modo di sintesi si può dire che il peso effettivo di queste esperienze di pace – la loro “gravità”, per usare il lessico di Ricoeur – radica, paradossalmente, nel loro “carattere eccezionale”, fuori dalla norma e quindi dall'ordine dell'istituzionalizzabile. Questo carattere assicura alle esperienze pacificate di mutuo riconoscimento una forza che il nostro filosofo chiama “di irradiazione e di irrigazione”, suggerendo con ciò l'idea di un'onda espansiva vitale e misteriosa, non spiegabile in termini di causa ed effetto e pertanto appartenente all'ordine dell'evento; una forza che rinnova e irrobustisce i legami riconoscitivi a tutti i livelli, verso una

²¹ *Ibidem.*, p. 30.

²² Non nel senso dell'ontologia del “non-ancora” dell'utopia, come «ciò che impedisce all'orizzonte d'attesa di fondersi con il campo dell'esperienza» (P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 376), ma nel senso di una temporalità altra che sovverte il rapporto tra l'evento del darsi dell'essere e il senso che in quello stesso evento il soggetto afferra, appropriandosene come qualcosa di già dato; la temporalità quindi di un *exaiphnès* in cui si può fare esperienza piena della verità dell'essere senza con ciò esaurirlo. S'intravede in questa intuizione di *Percorsi del riconoscimento* un superamento dell'ontologia apofatica di *Sé come un altro* – di quell'Altro di fronte al quale il discorso filosofico s'arresta –, che continua ad essere una ontologia del non-ancora, una terra promessa come quella che Mosè dopo aver guidato il suo popolo per il deserto, guarda da lontano senza poter entrarvi né farvi esperienza (cfr P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37). Una tale idea di “già e non ancora” delle esperienze anticipatrici dell'*agape* richiede di aprire la filosofia alle risorse del discorso teologico e all'intelligenza della “fede”: in questo senso, cfr. P. CODA, *Verso quale ontologia?*, in A. DANESE (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 201–211 e F. SARCINELLI, *L'ontologia del non-ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch*, «Lo Sguardo», 12 (2013), pp. 179–193.

²³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 247.

²⁴ *Ibidem.*

sorta di orizzonte insieme storico e profetico²⁵ di pace. Resta tuttavia da chiedersi se l'idea di irradiazione e irrigazione non indichi, con la sua semantica rimandante a un movimento metodico e, se si vuole – nella sua pura e gratuita evenemenzialità –, dotato nondimeno di una certa sistematicità, una forma d'istituzionalizzazione del legame interpersonale secondo una modalità ancora inesplorata.

2. Stati di pace come alternativa alla lotta: le risorse dell'*agape*

L'idea di “stato di pace” – nozione finora abbondantemente utilizzata senza maggiori precisazioni – Ricoeur la preleva dalla seconda parte del lavoro di Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, intitolata *Agapè. Une introduction aux états de paix*²⁶, opera che s'iscrive nell'ambito della sociologia dell'azione. In essa l'autore presenta e tratta dell'amore e della giustizia come competenze, come qualcosa di cui le persone sono capaci. Ciò rende possibile introdurre gli stati di pace, i quali vengono definiti a partire da una contrapposizione con gli stati di lotta che appartengono all'ordine della giustizia.

In effetti, come si è già visto al momento di trattare degli ordini di giustificazione e di grandezza, la giustizia non esaurisce la questione dell'arresto della disputa aperta dalla violenza e riaperta dalla vendetta. Con il passaggio dalla violenza alla giustizia si passa, casomai, da una prova di forza a una prova di giustificazione o argomentazione, regolata da un principio di equivalenza generale di secondo livello (impersonato da un arbitro, un tribunale, una norma giuridica) che è quindi riconosciuto come tale dalle parti in disputa e che «permette di sfuggire al confronto in termini di tutto o niente e, di conseguenza, di costruire una prova il cui esito non sia la distruzione o l'esclusione di uno dei due contendenti»²⁷. La disputa, tuttavia, rimane aperta dal momento che l'argomentazione sottrae sì la disputa alla vendetta, ma non riesce tuttavia ad avvicinare le parti a uno stato di pace vero e proprio giacché la sentenza arbitrale o giudiziaria fa capo a un linguaggio che ancora divide e contrappone, cioè, colloca da un lato la vittima e dall'altro il colpevole – motivo per cui essa viene rappresentata non solo dalla bilancia ma anche dalla spada. E in più, «l'incalzare degli argomenti è in un certo senso infinito – nella misura in cui vi è sempre un “ma”»²⁸.

Dal canto suo, la pace che istaura l'*agape* con il suo linguaggio poetico, poiché rinuncia a ogni giustificazione, esclude la possibilità di qualsiasi disputa: «La pace è resa manifesta dal silenzio delle equivalenze: quando le persone sono in pace, il riferimento all'equivalenza è inutile»²⁹. Di fronte a queste difficoltà, il sociologo francese si chiede se non esistano degli

²⁵ In questa linea, Lamouche sottolinea come la violenza inerente le relazioni umane non sia cancellabile dall'esercizio della giustizia, pur se essa pretende di rispondere alla violenza, e che le esperienze di mutuo riconoscimento come la sollecitudine, il dono o il perdono, in grado di sospendere la disputa, «ne sont pas susceptibles d'une institutionnalisation, mais comportent comme la non-violence en général quelque chose de prophétique, au sens où elles introduisent dans le monde humain la protestation de la conscience morale et la possibilité de la reconnaissance mutuelle» (cfr. F. LAMOUCHE, *Paul Ricoeur et les «clairières» de la reconnaissance*, cit., pp. 84–85).

²⁶ Questa seconda parte è stata tradotta e pubblicata in italiano: L. BOLTANSKI, *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

²⁷ *Ibidem.*, p. 37.

²⁸ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 25.

²⁹ L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., p. 40.

stati in cui le persone stabiliscano in modo attivo delle relazioni ragionevoli con gli altri nel silenzio delle equivalenze e, in questa direzione, propone d'indagare l'amore, il quale – a modo suo e con armi diverse da quelle della giustizia – si presenta non solo come un'alternativa alla violenza (a questo scopo amore e giustizia sarebbero entrambi ugualmente efficaci) ma anche come alternativa alla giustizia stessa.

2.1. *Philia, eros, agape*

Boltanski propone come stati di pace alcune figure prelevate dalla tradizione antropologica, politico-filosofica e teologica occidentale, che proprio perciò consistono in strutture cognitive di cui dispongono le persone delle nostre società per entrare in relazione in modo pacificato. Egli dunque presenta come modelli di stati di pace tre specifiche forme di amore che, in quanto tali, descrivono modalità di legami sociali non conflittuali: si tratta della *philia* aristotelica, dell'*eros* platonico e dell'*agape* biblica.

In questo quadro, lo scopo principale di Boltanski consiste nel precisare le proprietà dell'*agape* di fronte alle altre due forme di amore. Così, per quanto concerne alla *philia*, a cui Aristotele dedica alcune tra le più alte pagine dell'*Etica Nicomachea*, il nostro autore s'interessa per il carattere interazionista di questa nozione, fondata cioè sulla reciprocità nel senso di una relazione all'altro articolata in una sequenza di mosse e contro-mosse. Egli ne sottolinea in particolare due suoi aspetti: anzitutto, che la *philia* è basata sul riconoscimento di reciproci meriti – che entrambi gli amici siano degni di essere amati – e, quindi, anche della capacità di valutazione dei meriti; poi, che gli amici devono poter entrare effettivamente in relazione, cioè devono poter comunicarsi la valutazione che fanno l'uno dell'altro, valutazione che, peraltro, deve essere di una benevolenza reciproca e pertanto, secondo una regola di uguaglianza nel mutuo scambio. Questa uguaglianza o principio di equivalenza insito nella reciprocità avvicina la *philia* alla giustizia – pur senza essere una sua figura – e l'allontana in certo modo dall'“incuranza” dell'*agape* che, a differenza della *philia*, «rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo»³⁰.

L'*eros*, da parte sua, ha come tratto risaliente il legame tra l'onnipotenza del desiderio e la costituzione della relazione tra particolare e universale. *Eros* è in primo luogo, come si attesta nel mito platonico del *Simposio*, prodotto della privazione; ed è proprio il sentimento di privazione e d'incompletezza degli esseri che dà luogo al desiderio: esso può indirizzarsi verso il basso – un *eros* terreno del puro piacere sfrenato ed egoistico o del possesso oggettuale insaziabile – oppure, imboccare la direzione opposta e dirigersi verso l'alto – un *eros* celeste che tende a colmare la privazione contemplando la perfezione del mondo delle idee. In tal modo *eros* è *anabasi*, salita verso l'essere, dove l'indigenza che lo caratterizza si mostra nel suo essere inizialmente spaesato e alla ricerca. Questa elevazione dall'inferiore al superiore porta l'anima del singolo a staccarsi dall'oggetto particolare e immediato per risalire alle idee generali, al punto che «all'amore degli esseri si sostituisce l'amore per ciò che stabilisce l'equivalenza tra questi, per il “principio superiore comune”»³¹, ossia la generalità superiore della legge. La teoria dell'*eros* si lega così alla teoria politica della giustizia poiché ispira chi deve guidare la città. Resta da affrontare la questione della relazione tra individui: il desiderio

³⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 249.

³¹ L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., p. 67.

insaziabile di onnipotenza – l'*eros* terreno – che spinge alla competizione deve essere tenuto a freno da qualche forza esteriore all'individuo; questa è la funzione che svolgono le rappresentazioni collettive o morali di una società – come ad esempio, il quadro valoriale di riferimento da tutti condiviso. Così, la coscienza collettiva della società – esteriorizzata nelle rappresentazioni e reinteriorizzata dalla morale – oppone una resistenza all'anarchia distruttrice del desiderio e orienta le attività individuali verso la solidarietà.

Troviamo infine l'*agape* cristiana, figura privilegiata che si colloca alla testa degli altri due stati di pace. Per poter mettere l'*agape* al livello della *philia* e dell'*eros* come forma valida di legame sociale non conflittuale, Boltanski procede previamente a dissociarlo dal suo significato esclusivamente teologico.³² Infatti – sempre secondo l'esposizione del sociologo francese – l'*agape*, in primo luogo designa l'amore di Dio per gli uomini, amore inteso come dono gratuito e perciò istituyente una relazione dall'alto verso il basso – cioè in senso opposto al movimento ascendente dell'*eros*; successivamente, esso designa anche "l'amore provato per Dio"; infine, l'*agape* è considerato pure come "amore per il prossimo", che «non si limita, però, alla comunità ecclesiale, avendo la vocazione di essere manifestata in presenza di

³² «Non è nostra intenzione suggerire che gli uomini dicono che Dio li ama per fondare l'obbligo di amarsi gli uni gli altri. Il nostro lavoro s'iscrive dunque nella ricerca di rapporti pacificati tra le scienze sociali e la religione» (*Ibidem.*, p. 54). Anche Ricoeur sembra discostarsi da una interpretazione teologico-morale esclusivamente confessionale dell'*agape*, sottolineando il suo appartenere a una più originaria e fondamentale sfera del dono che attraversa l'antropologia: «L'*agápe* biblico dipende da una *economia del dono* di carattere meta-etico, che mi porta a dire che non esiste una morale cristiana, se non sul piano della storia delle mentalità, ma una morale comune [...] che la fede biblica pone in una nuova *prospettiva*, in cui l'amore è legato alla "maniera di dire Dio"» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 101–102). Da notare che questa operazione di dissociazione del sociologico dal teologico implica a monte una riduzione (dichiarata, in onore della verità, sia da Boltanski che da Ricoeur) della nozione stessa di *agape* alla sua sola valenza etico-pratica (o se si preferisce, antropologica), senza tener conto che la sua valenza teologica non è solo il fondamento morale di una tale prassi (appunto, amo il mio prossimo perché amo Dio, il quale ci ha amati e ci ama – me e il mio prossimo – per primi e ci ha comandato di amare il prossimo) ma essa è anche principio di comprensione della realtà: ovvero, oltre ad avere una valenza etico-pratica ha, insieme e in modo inscindibile – nell'ambito confessionale-biblico in cui questa nozione acquista il suo pieno significato, insieme plurale e unitario –, una valenza ontologica, attestata dall'affermazione neotestamentaria "Dio è *agape*". Non che Ricoeur ignori questa dimensione dell'*agape* (di ciò si è occupato a lungo – senza però ritornarci qui: cfr. P. RICOEUR, *Dall'interpretazione alla traduzione*, in A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, pp. 321–348; P. RICOEUR, *Dio è amore*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 179–195); ciononostante, ci sembra che questa operazione di separare – seppur per valide e condivisibili ragioni di ordine metodologico – l'ambito filosofico ed etico-pratico dell'*agape* dalla sua più originaria e fondamentale valenza teologico-ontologica (o se si vuole, teo-onto-logica e non ontoteologica nel senso heideggeriano) – da cui, tra l'altro, dipende una tale antropologia – senza poi ritornare a considerarla come nozione unitaria, comporterà una serie di problematiche che emergeranno soprattutto al momento di indagare le implicazioni ontologiche del mutuo riconoscimento che il filosofo francese colloca alla stregua della relazione agapica. Il problema che s'intravede qui è che, come sia attestata già con Agostino d'Ipbona e il suo *De Trinitate*, si dà un reciproco rimando tra l'essere di Dio come amore-*agape* e il suo essere Trinità, per cui è proprio Dio-(relazione d')Amore che apre il discorso a una trinità di persone nell'unità di natura o essenza. Ciò dà addito, come hanno ben mostrato autori quali K. Hemmerle o P. Coda, a una ontologia della relazione in senso trinitario, laddove il Dio-*agape* è principio di comprensione del reale (anche dell'essere dell'uomo, del suo relazionarsi e del suo agire), senza che ciò implichi necessariamente un punto di vista confessionale ma soltanto l'assunzione formale del principio trinitario-agapico quale principio ermeneutico. Sull'*inventio* dell'ontologia "trinitaria" in Agostino, si veda: P. CODA, «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est*». *L'ontologia trinitaria nel libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Ed. Feeria, Milano 2015, pp. 105–141; P. CODA, *Dall'incontro alla presenza. Note per una fenomenologia dell'inventio dell'ontologia trinitaria nelle Confessioni di Agostino (libri VII-IX)*, in V. LIMONE – G. MASPERO (a cura di), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 61–80.

qualsiasi uomo indipendentemente da come potrebbe essere qualificato sotto altri rapporti: così questa nozione è disponibile per l'antropologia»³³. Ne consegue che quest'ultima accezione dell'*agape*, sganciandosi dalla teologia, può essere ripresa a livello antropologico e applicarsi ai rapporti che gli uomini intrattengono tra di loro; in quest'ultimo senso, l'*agape* si presenta più vicina all'idea di una forma di legame sociale.

Sintetizzando le considerazioni di Boltanski, Ricoeur afferma:

L'*agape* si distingue dall'*eros* platonico per l'assenza di sentimento di privazione che alimenta il suo desiderio di ascensione spirituale. Sul versante dell'*agape*, l'abbondanza del cuore esclude quel senso di privazione. Il tratto più importante per il nostro discorso risiede nell'ignoranza del contro dono nell'effusione del dono in regime di *agape*. Ed è, questo, un corollario dell'assenza di riferimento dell'*agape* a qualsiasi idea di equivalenza. Non che l'*agape* ignori il rapporto con l'altro, come è attestato dal discorso sul prossimo e sul nemico, ma essa iscrive questo rapporto di ricerca apparente di equivalenza sottraendolo al giudizio. Nel migliore dei casi si tratta di una equivalenza che non si misura e non si calcola. L'unica reciprocità menzionata in questo contesto deriva precisamente dall'ordine del giudizio e assume la forma di maledizione alla maniera di una *nemesis* del giudizio di condanna: «Non giudicate e non sarete giudicati»³⁴. Insieme con il giudizio viene a cadere anche il calcolo, e con il calcolo la cura. L'incuranza dell'*agape* è ciò che le consente di sospendere la disputa, anche nell'ambito della giustizia.³⁵

S'intravede già qui il problema che sarà centrale nella nozione ricoeuriana di mutuo riconoscimento costruita sul modello dello scambio di doni, e cioè quello di articolare la reciprocità propria dello scambio – che in principio dipende da una logica dell'equivalenza e del calcolo che è estranea all'*agape* – e la gratuità propria del dono ispirato alla generosità disinteressata dell'*agape*.

Per chiudere, c'è in questo discorso un'ulteriore questione che non passa inosservata a Ricoeur: l'*agape* – dice Boltanski nel suo libro – possiede un originale orientamento temporale, contrario sia a quello della giustizia che a quello dell'*eros*. La giustizia mira infatti al passato, dato che giudica atti già compiuti; l'*eros*, da parte sua, a marchio della sua incompiutezza, è rivolto all'avvenire; l'*agape*, invece, «si mantiene ostinatamente nel presente»³⁶ o, come dice Ricoeur, «nella permanenza, in ciò che resta, nel suo presente che ignora rammarico e attesa»³⁷. Questa temporalità dell'*agape* dice del suo carattere inafferrabile e sempre evenemenziale, che si può esprimere molto bene con l'"*il y a*" levinasiano.

³³ L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., pp. 73–74.

³⁴ In realtà Ricoeur scrive «“Jugez et vous ne serez pas jugé”» (cfr. l'originale francese nell'edizione Stock, 2004, p. 322), e così lo riporta fedelmente anche l'edizione italiana. Intendendo che si tratta di un errore di redazione e che il passo è inequivocabilmente tratto dal Vangelo di Matteo (cfr. Mt 7,1) abbiamo proceduto a modificare la citazione.

³⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 249.

³⁶ L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., p. 82.

³⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 250.

2.2. Lo statuto dell'*agape*

Dopo quest'analisi sugli stati di pace, resta da affrontare la decisiva questione, peraltro già menzionata, per il tentativo di Boltanski – e anche di Ricoeur, che in ciò lo asseconda – della legittima appropriazione dell'*agape* da parte delle scienze sociali e dalla filosofia.

Si tratta insomma del tema del suo statuto: l'*agape* – una volta sganciato dal registro epistemico della teologia – è da considerarsi un modello pratico che permette di descrivere le azioni compiute dalle persone nella realtà, un ideale parzialmente realizzabile, oppure abbiamo a che fare con un'utopia, o peggio ancora, con un inganno? L'autore fa un veloce ripasso dello statuto dell'*agape* nelle attuali scienze umane: nel caso della moderna scienza politica, essa «si è stabilita, in maniera autonoma, sulla base di un'antropologia che non lascia spazio alla possibilità di accedere alla pace altrimenti che tramite la costrizione del diritto o della forza e che ignora nella pratica le nozioni provenienti dal corpus neo-testamentario»; le stesse osservazioni valgono per l'economia – costruita «su un ideale di razionalità nell'ottimizzazione della scelta in funzione degli interessi, trattata come un imperativo al quale le persone non possono sottrarsi» – o per quelle correnti sociologiche fondate sull'individualismo e sulla nozione di interesse «che ignorano semplicemente la tradizione in cui la nozione d'*agape* s'iscrive, perché non riconoscono alle persone la possibilità di entrare in relazione in questo stato, o denunciano l'illusione della gratuità e svelano gli interessi celati dalla parvenza di disinteresse»³⁸. La domanda, in definitiva, è: può la sociologia dell'azione provare che le persone sono capaci di amore?

Secondo Ricoeur, l'aspetto serio e grave di tale questione dipende dal credito che si può fare al discorso dell'*agape* di fronte alla giustizia: perché, come dice Pascal sull'amore, l'*agape* appartiene a un ordine infinitamente più elevato di quello della giustizia. Per uno come il Nostro, che ha elaborato una specifica ermeneutica del testo e una semantica dell'azione, la prova di tale credito consiste nel fatto che, al di là di questa sproporzione, l'*agape* istituisce una dialettica con la giustizia dal momento che le si avvicina tramite il suo ingresso al regime del linguaggio e il suo rivolgersi all'azione. Pur se la maggior parte del tempo rimane muta, l'*agape* parla. E parla in diverse maniere: nella forma dell'inno o della lode – come nel caso del celebre inno alla carità (o più propriamente all'*agape*) della *Prima Lettera ai Corinzi* –, nella forma ottativa dei macarismi o beatitudini del *Discorso della Montagna o della Pianura* dei vangeli di Matteo e Luca, persino nella forma del comandamento che – come evidenzia Rosenzweig nella *Stella della redenzione* – precede ogni legge, comandamento che prende forma nella parola che l'amante rivolge all'amato: “amami!” – di cui il *Cantico dei Cantici* ne è il modello. In quest'ultimo caso, nella misura in cui l'ottativo si converte in obbligazione (si pensi anche ai comandamenti gesuani dell'amore al prossimo in Mt 22,39 e in Mc 12,31, dell'amore al nemico in Mt 5,44 e in Lc 6,35, e dell'amore vicendevole in Gv 13,34), l'amore compie un passo in direzione della giustizia, che parla il linguaggio formale della regola e dell'argomentazione.

L'ingresso dell'*agape* nel linguaggio offre quindi un luogo per lo stabilirsi di una relazione dialettica tra questo e la giustizia, senza che con ciò venga abolita la loro sproporzione. In effetti, è proprio «al livello del linguaggio che questa discordante dialettica si

³⁸ L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., pp. 109–110.

lascia comprendere: così, mentre l'*agape* si dichiara e si proclama, la giustizia argomenta»³⁹. Tuttavia, questa constatazione non è sufficiente a soddisfare le aspettative di Ricoeur: egli non intende circoscrivere la sua ricerca alla mera contrapposizione tra stati di lotta e stati di pace ma è interessato al loro intersecarsi. Vuole cioè indagare se e come l'*agape* incide sulla giustizia e sull'idea di reciprocità del *do ut des* su cui essa poggia, e viceversa. Come lo stesso filosofo francese evidenzia, l'*agape*, con la sua riformulazione del concetto di prossimo, produce già un impatto sulla pratica stessa della reciprocità: prossimo non è più soltanto colui che si trova accanto a me ma colui al quale ci si avvicina, il che implica una *iniziativa* che non risponde ad alcuna causa precedente e un preciso atteggiamento pratico – il “farsi vicino” – che spezza in qualche modo l'equivalenza della regola di reciprocità del regime di giustizia.

Se dunque l'*agape* si presenta come un regime pratico e vitale, come un fenomeno socialmente esistente, e se esso si dà a comprendere soltanto in una relazione dialettica con il regime della giustizia, bisogna, se possibile, «gettare un ponte tra la poesia dell'*agape* e la prosa della giustizia, tra l'inno e la regola formale»⁴⁰ per cercare una mediazione che, da un lato, conservi la loro reciproca eccedenza o sproporzione e, dall'altro, dica la loro coappartenenza all'ordine dello scambio reciproco in quanto forme concrete entrambe di legame sociale. La condizione di possibilità di tale mediazione radica nel fatto che – grazie all'ingresso nel linguaggio – sia l'*agape* che la giustizia «rimandano al medesimo mondo dell'azione in cui ambiscono a manifestarsi come “competenze”»⁴¹. Ed è giustamente il fenomeno del dono – d'ora in poi al centro della riflessione ricoeuriana – che si offre come ponte, come occasione privilegiata di questo confronto.

Da una parte, il dono esprime la realtà dell'*agape* in quanto priva di desideri perché priva di privazioni, di mancanze: infatti, paradossalmente, il suo unico desiderio è quello di donare e di donare se stesso come espressione della propria generosità, senza aspettarsi nulla in cambio. Dall'altra parte, il dono esprime anche la realtà della giustizia, in quanto si presenta nelle nostre società come forma sociale di uno scambio sottomesso a una regola di equivalenza che si manifesta secondo precisi codici sociali che reggono i rapporti tra dono e controdono. In ogni caso, come sottolinea Boltanski, questa contrapposizione non esclude il fatto che «nelle situazioni concrete della vita, le persone possano essere coinvolte, a diversi gradi, in ognuno dei regimi, e che non vi sia situazione, per quanto stabilizzata possa apparire, che non offra la possibilità di accedere ad un regime diverso da quello nel quale parrebbe coinvolta»⁴².

Occorre allora passare a considerare in modo approfondito il fenomeno dello scambio di doni e il rapporto che esso intrattiene con il conflitto e la lotta.

3. Lo scambio di doni: generosità unilaterale e obbligo di reciprocità

Il fenomeno del dono, dicevamo, si offre a Ricoeur come occasione privilegiata per una mediazione tra l'eccedenza dell'*agape* e l'equivalenza della giustizia, una mediazione, se si

³⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 251.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 252. Cfr. anche P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 31.

⁴¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 252.

⁴² L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., p. 147.

vuole, tra stati di lotta e stati di pace che permette una comprensione del mutuo riconoscimento non ridotto alla sua sola dimensione conflittuale né a pacifismo ingenuo o mero altruismo.

L'*agape*, tuttavia, sembra *prima facie* inappropriata per il registro della reciprocità che contraddistingue l'idea di *Anerkennung*, posto che l'uomo di questo regime amoroso dona senza aspettarsi nulla in cambio.⁴³ In altri termini, non c'è in lui alcun desiderio di riconoscimento: riconosce senza pretendere di essere riconosciuto. Eppure, accanto a questa dimensione unilaterale, iperbolica e impossibile del dono – nel senso in cui l'intende, ad esempio, Jacques Derrida⁴⁴ – c'è un'altra sua dimensione, in apparenza inconciliabile con la prima, che mostra come il fenomeno del dono consista invece in un vero e proprio scambio reciproco, che è volontario, cioè libero e gratuito – e quindi appartenente a un ordine diverso da quello degli scambi commerciali – e, al contempo, obbligato e interessato.

A introdurre questa dimensione dell'obbligo di reciprocità del dono nel dibattito delle scienze umane è stato il *Saggio sul dono* dell'antropologo Marcel Mauss, dando con ciò avvio a una lunga e prolifica storia interpretativa del dono tra antropologia, sociologia, politica, filosofia e teologia. In seguito ci confronteremo con i contenuti essenziali di quest'opera; prima però dedichiamo alcune parole all'analisi del significato del termine “dono”.

3.1. Il dono: questioni di significato

Parlare del dono significa, anzitutto, mettersi di fronte al problema della sua polisemia, reso più complesso dal fatto che – se si accetta l'esistenza di un nucleo semantico originario – i suoi significati si sono conservati in modo diverso e persino contrastante nelle diverse lingue indoeuropee. Così, il francese *donner* dice sia il neutro “dare” (che può indicare il semplice “dato” oggettivo o matematico) sia l'intenzionale “donare”; oppure, nel caso dell'inglese, dove dono si dice *gift*, mentre in tedesco *Gift* significa “veleno” e *(Mit)gift*, invece, è la dote.

Nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Émile Benveniste individua, a partire dalla radice indoeuropea **do-*, che comprende sia l'atto di dare che quello di prendere, ben cinque nomi greci del dono: *dós*, *dôron*, *dôreá*, *dósis*, *dôtine*. Abbiamo, quindi: a) *dós*, che esprime l'idea di dare nel suo senso più astratto e generale: è la forma più rara e ci è pervenuto soltanto un unico esempio, riconducibile al significato di “dote” che la sposa porta al matrimonio o che lo sposo offre alla famiglia della sposa per “l'acquisto” della ragazza; b) *dôron*, da parte sua, dice l'oggetto concreto, materiale, la cosa donata; c) *dôreá*, in cambio, designa “il fatto di portare, di destinare in dono”, con valore verbale; d) *dósis* ha più significati: rappresenta il gesto, l'atto dell'offerta che lascia indeterminato il dono; poi designa anche l'atto giuridico di dare in eredità, per volontà espressa, al di fuori delle regole di trasmissione

⁴³ Anche se, paradossalmente, è proprio sull'*agape* che Hegel modella originariamente la sua teoria dell'*Anerkennung* che sta poi alla base del concetto di Spirito, come evidenzia lo stesso Honneth (cfr. G. IORIO – F. CAMPELLO, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, «SocietàMutamentoPolitica», 4 (2011), p. 261).

⁴⁴ «Si potrebbe dire che un dono, se si fa riconoscere come tale in piena luce, in quanto dono destinato alla riconoscenza si annulla all'istante» (J. DERRIDA, *Donare la morte*, L. BERTA (trad.), Jaca Book, Milano 2002, p. 67). Per Derrida, il dono non è impossibile: «Non impossibile ma l'impossibile. La figura stessa dell'impossibile. Esso si annuncia, si fa (*se donne à*) pensare come l'impossibile» (J. DERRIDA, *Donare il tempo*, G. BERTO (trad.), Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 9). E ancora: «Affinché ci sia dono, non deve esserci reciprocità, ritorno, scambio, contro-dono né debito» (*Ibidem.*, p. 14).

ordinarie; infine, include un uso in campo medico: il fatto di offrire un medicamento; e) *dôtime*, per ultimo, dice il dono in quanto prestazione contrattuale, imposta dagli obblighi di un patto, un'alleanza, un'amicizia, un'ospitalità.⁴⁵

Se mettiamo tra parentesi *dôs* e *dôreá* – in quanto rispettivamente forma astratta o generica e forma verbale –, abbiamo i tre significati specifici della parola “dono”: come oggetto o cosa, come dono gratuito e come prestazione contrattuale obbligatoria. Tra questi termini, quello che ci interessa di più è *dôsis* – il dono disinteressato o gratuito –, che significa sia “dono” che “porzione”, “parte”. In questo senso, occorre notare che

il concetto di dono disinteressato è già compromesso al suo interno da una duplicità inquietante (la dose di medicamento e di veleno), che sdoppia il dono in strumento offensivo e in offerta di alleanza. Il dono è, allora, tanto il farmaco in grado di ristabilire l'equilibrio nell'organismo, quanto la sostanza mortale che lo disgrega, in relazione alla ‘dose’ (al *quantum*) con cui è somministrato. La duplicità del senso, secondo Caillé, sarebbe legata alla doppia polarità del per-sé e del per-altri coinvolta nella pratica del dono: solo a condizione che la componente auto-interessata e la cura dell'altro stemperino i loro eccessi, per convergere in una *forma mobile di sintesi*, la doppiezza del dono può non ostacolare l'azione donativa, ma, al contrario, formare il tessuto unitario dell'atto donante sul fondamento dell'indissociabilità delle componenti donativa e acquisitiva. Laddove l'aspetto strumentale prevalesse (anche se in modo implicito o ambiguo), la pratica oblativa tradurrebbe l'omaggio in insidia, la benevolenza in una forma di danno, fino ad annullare la relazione (dalla dose di medicamento al veleno mortale).⁴⁶

3.2. Linee d'interpretazione sul dono: tra fenomenologia e scienze sociali

Nel capitolo iniziale, al momento di presentare il paradigma del dono, abbiamo detto che nel tentativo di fornire una spiegazione alla questione del paradosso dell'obbligo di reciprocità del dono aperta dal *Saggio* di Mauss, in modo sintetico si potevano individuare due grandi linee ermeneutiche: da un lato la linea strutturalista, di cui il massimo esponente è Lévi-Strauss, che pensa il dono alla stregua di un semplice scambio, cioè come qualcosa di non diverso da uno scambio commerciale; dall'altro, una corrente individualista, sviluppata soprattutto da autori che appartengono all'ambito della fenomenologia e alla sua eredità quali Derrida e Jean-Luc Marion, che in ultima istanza riconducono la questione del dono al piano ontologico. Abbiamo detto anche che la prospettiva del M.A.U.S.S. (*Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*) s'inserisce con decisione nel mezzo di questo dibattito, nel tentativo di recuperare la lezione di Mauss nella sua integralità e senza pretendere di sciogliere le sue contraddizioni sul piano sociale e politico. A tale scopo mette a fuoco il fatto che nel cuore stesso del dono reciproco convivono in modo intrecciato e inscindibile problematiche come quella dell'interesse per sé e dell'interesse per altri e quella dell'obbligo e della libertà e che è così che questo fenomeno o atto va considerato, cioè come ibrido.

Ora, se il dono reciproco così come teorizzato da Mauss può senz'altro essere considerato sul piano dell'esistenza storica – dove l'agire umano non si presenta mai secondo forme pure

⁴⁵ Cfr. É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, M. LIBORIO (trad.), 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 48-51.

⁴⁶ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 38-39.

– come una forma di ibridazione tra dono gratuito, scambio reciproco-commerciale e redistribuzione statale sul piano sociale e politico, un tale approccio non resiste un’analisi filosofica radicale che pretende risalire all’essenza di questo fenomeno o atto. Sul piano storico, gratuità e interesse si presentano sempre insieme, mescolati; sul piano fondamentale la gratuità esclude l’interesse.

Per quanto riguarda l’approccio storico-sociale e politico del dono – che pone la questione sul piano di una riflessione sulla società, sia a partire dalla filosofia politica, sia a partire dalle scienze sociali – ci limitiamo a rimandare a quanto detto nella parte finale del primo capitolo. In ogni caso, nuovi aspetti verranno alla luce dall’analisi ricoeuriana del dono che in seguito ci accingiamo a fare, anche grazie al confronto di questo approccio con quello strutturalista, che è più a carattere normativo o sistemico e perciò, *prima facie*, a-storico e a-politico e, in ciò, più vicino all’approccio fondamentale o ontologico del dono. Per quanto riguarda invece quest’ultimo approccio, possiamo sommariamente dire che ha origine nella particolare attenzione che viene data all’idea husserliana di *Gegebenheit* o “donazione”, nel senso di accoglienza del dato, soprattutto a partire dalla declinazione che Heidegger ne fa in termini di *Geben*, cioè di dare / donare: in definitiva, ciò che si dà / dona nell’ente è l’essere. Il dono, in qualche modo, viene estratto dall’etica per essere proiettato sul piano fondamentale: «il dono, per un verso, richiama l’essere come imprevedibilità ed *evento*; per altro verso, invoca l’*alterità*, il totalmente altro, e l’*eccedenza* rispetto al quotidiano esperire»⁴⁷.

In questo quadro sono cruciali le riflessioni di Derrida e di Marion. Il primo, riprendendo l’idea heideggeriana di *Es gibt* (che significa sia *il y a* che *ça donne* – in italiano equivalgono rispettivamente a *c’è* e a *si dà* o *si dona*), cerca di decostruire e di mettere in evidenza le contraddizioni del *Saggio* di Mauss, in particolare l’idea di reciprocità del dono, che egli intravede ancora prima che ci sia il gesto concreto del contraccambiare o del rendere: il fatto che un dono che appaia come tale, che sia cioè riconosciuto come dono, non solo dal donatario ma anche dallo stesso donatore, smette immediatamente di essere gratuito, e quindi non è più un dono.⁴⁸ Proprio perché – secondo la lezione heideggeriana sulla differenza ontologica – l’essere, dandosi nell’ente, si sottrae (e quindi non *si dà* fenomenicamente ma *c’è*), il dono è la figura stessa dell’impossibile, l’aporia assoluta: «il dono non *esiste* e non *si presenta*. Se esso si presenta, non si presenta più»⁴⁹.

Marion, da parte sua, condivide con Derrida questo sospetto verso lo scambio: nel suo caso, la donazione diviene la questione fenomenologica per eccellenza, a partire dall’individuazione di un rapporto originario tra riduzione (o *epochè*) e donazione, condensato nella formula: “Tanta riduzione, altrettanta donazione”⁵⁰. Brevemente possiamo dire che questo autore muove da una critica all’idea di intuizione donatrice di Husserl che, a suo avviso,

⁴⁷ S. ZANARDO, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013, p. 72.

⁴⁸ Affinché ci sia dono, dice Derrida, bisogna che il donatario «non *riconosca* il dono come dono. Se lo riconosce *come* dono, se il dono gli *appare come tale*, se il presente gli è presente *come presente*, questo semplice riconoscimento è sufficiente ad annullare il dono. Perché? Perché esso restituisce al posto, diciamo, della cosa stessa, un equivalente simbolico. [...] Ma nemmeno colui che dona deve vederlo o saperlo, altrimenti comincia, fin dall’inizio, fin dal momento in cui ha l’intenzione di donare, a ripagarsi di un riconoscimento simbolico, a felicitarsi, ad approvarsi, a gratificarsi, a congratularsi, a restituirsì simbolicamente il valore di ciò che ha appena donato» (J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 15–16).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵⁰ Cfr. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, R. CALDARONE (trad.), SEI, Torino 2001, pp. 13–18.

non lascia che il fenomeno appaia da se stesso dal momento che lo vincola all'orizzonte dell'*ego*, alla coscienza intenzionale – cioè a un'intuizione: il fenomeno si dà / si dona a prescindere da un io che lo costituisca come tale. Ci sono infatti poi casi in cui la donazione oltrepassa la manifestazione: si tratta dei “fenomeni saturi”, dove il dato intuitivo dona smisuratamente di più di quanto la coscienza possa intenzionare e il concetto ordinare. Ma se il dono è, nella forma della donazione, la stoffa o piega ontologica della realtà, se è, cioè, la «trama sottostante a ogni tessitura esperienziale», questo dono elevato al rango di essere «non ha più nulla a che vedere con la libertà umana»⁵¹. In altre parole, siamo di fronte a un dono senza donatore e senza donatario e perfino senza dono, in quanto inoggettivabile.

Anche se si può cogliere sullo sfondo la presenza di questi autori, questa non è esplicita nelle analisi di Ricoeur. Forse per il fatto che – almeno stando alle sue intenzioni dichiarate – l'interesse primario della sua ricerca non concerne la dimensione ontologica del dono. Ma soprattutto perché l'approccio di Ricoeur al tema del dono è in qualche modo originale, dato che oscilla tra la sua dimensione normativo-sociale o etica, la sua dimensione storico-culturale e la sua dimensione fondamentale. Vediamo quindi in seguito la peculiare prospettiva che egli ci presenta in *Percorsi del riconoscimento*, a partire dal *Saggio sul dono* e dalla sua ricezione.

3.3. Mauss e lo spirito del dono

Nel *Saggio sul dono*, Mauss illustra la sua scoperta transculturale fondamentale, ch'egli definisce «fenomeno o fatto sociale “totale”»: cioè, che tutte le forme di società – sia quelle cosiddette primitive che quelle moderne – poggiano sullo scambio di doni, scandito dal ciclo del donare/ricevere/ricambiare. Ciò che resta enigmatico nella constatazione dell'antropologo francese e che va quindi indagato è «il carattere volontario, per così dire, apparentemente libero e gratuito, e tuttavia obbligato e interessato, di queste prestazioni»⁵². Nello specifico, egli colloca il dono sotto la categoria generale degli scambi, allo stesso titolo degli scambi commerciali, di cui il dono rappresenterebbe la forma arcaica⁵³:

Il dono è co-originario con lo scambio, che lungi dall'essere un fatto meramente economico, è per definizione simbolico: il dono e lo scambio sono reciprocamente “incorporati” l'uno nell'altro. Questa verità transculturale è stata rimossa dall'egemonia che le filosofie utilitaristiche e contrattualistiche hanno conquistato nell'immaginario collettivo e nel senso comune della civiltà occidentale. [...] Mauss, attraverso il dono come rigeneratore del legame sociale, delinea un progetto di convivenza ospitale, capace di scongiurare la guerra e di redistribuire la ricchezza prodotta, sintetizzabile nella massima: “contrapporsi senza massacrarsi e ‘darsi’ senza sacrificarsi l'un l'altro”.⁵⁴

⁵¹ S. ZANARDO, *Nelle trame del dono*, cit., p. 78.

⁵² M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 157.

⁵³ Cfr. *Ibidem.*, p. 239. Si noti però che egli non confonde mai lo scambio di doni con lo scambio commerciale; anzi, i due regimi restano sempre distinti e possono coesistere senza mescolarsi. Tra le popolazioni aborigene studiate dall'antropologo, un chiaro esempio di questa non mescolanza è quello delle isole Trobriand con il *kula* (scambio di doni consistenti in beni di prestigio, come collane e bracciali di conchiglie) e il *gimwali* (scambio commerciale di oggetti di uso quotidiano), dove ognuno di questi scambi si fa con partner diversi, tenendosi così nettamente distinti.

⁵⁴ F. FISTETTI, *Le matrici socialiste del Saggio sul dono di Marcel Mauss*, «Post-filosofie», 12 (2019), p. 40. Secondo Marshall Sahlins – come ricorda Boltanski, che lo cita – iniziando da una «condizione iniziale di disordine» al modo di Hobbes, «Mauss “vede lo scambio come una forma di contratto politico” che costituisce

Per farla breve, tre sono gli esempi canonici di questi scambi doni arcaici che vengono riportati nel *Saggio*.⁵⁵ Innanzitutto, il *kula* delle isole Trobriand, descritto da Bronislaw Malinowski e caratterizzato dalla circolarità non duale dello scambio tra gli abitanti delle diverse isole, scambi che sono inaugurati nei primi incontri da una offerta iniziale di doni u *opening gifts* i quali, nel caso di accettazione, obbligano al ricevente a continuare lo scambio con altre isole, intrecciandosi in tal modo una serie di legami continuativi. In secondo luogo, troviamo il *potlâc* delle popolazioni indigeni del nord-ovest dell'America, narrato da Franz Boas come una competizione simbolica dove un capo dà in nome del suo gruppo una festa in onore di un altro capo rivale nella quale gli si lancia una sfida: si offrono doni sempre più preziosi alla cui provocazione si deve rispondere, per cui il contraccambio si fa sempre più difficile. Infine, l'ultimo caso è quello dello *hau* presso i Maori della Nuova Zelanda descritto da Eldson Best, dove viene messo esplicitamente in rilievo il carattere reciproco e la forza obbligante del dono: per queste popolazioni, se A fa un regalo a B che lo offre a C, quando B riceverà un regalo da C dovrà offrirlo ad A, oppure C dovrà fare direttamente ad A un contro dono.⁵⁶ Mauss, sulla scia della spiegazione che gli stessi Maori danno di questo fenomeno, sostiene che ciò che costringe il movimento di reciprocità a tornare al suo punto d'origine (ad A) è lo spirito stesso della cosa – chiamato appunto *hau* –, pur se ciò non spiega l'esistenza del terzo partner (C), che l'antropologo considera inutile.⁵⁷ È di somma importanza far notare che in tutti i casi qui descritti, lo scambio di doni è scandito da regole, con un preciso calendario e con cerimonie rituali pubbliche di carattere festivo. Infine, un'ultima caratteristica importante sulla quale insiste Mauss – e che sarà decisiva per la trattazione del mutuo riconoscimento in Ricoeur – è il fatto che in questi scambi ciò che si dà donando è qualcosa di

l'alternativa alla violenza e alla guerra, senza imboccare, come in Hobbes, la strada del “contratto classico” e dello Stato “struttura di sottomissione”, ma quella di una “relazione” tra “due termini” capace “di organizzare la società sotto forma solidale”» (L. BOLTANSKI, *Stati di pace*, cit., p. 124; l'opera di Sahlins citata è: *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980). A partire da questi pochi riferimenti è già possibile intuire la centralità del *Saggio* di Mauss in *Percorsi del riconoscimento*.

⁵⁵ Per una presentazione panoramica, si veda M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 63–65.

⁵⁶ Come ha evidenziato Marcel Hénaff, quel che deve tornare a chi ha iniziato lo scambio è il gesto di gratitudine e non necessariamente lo stesso oggetto. Un eventuale malinteso in questo senso «sposta la questione sull'oggetto in quanto tale, e si manca la logica del dono che non è il dono scambiato ma la gratitudine accordata, il legame creato. Peggio ancora: si finisce per vedere nella circolazione dei doni una specie di movimento circolare a saldo zero; in poche parole, una simpatica fantasia “arcaica”» (M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 179n).

⁵⁷ Riferendosi a questo scambio presso i Maori, Mauss confessa che per lui esso «è oscuro in un solo punto: l'intervento di una terza persona» (M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 170). A dire di Hénaff, il ruolo del terzo resta oscuro a Mauss perché egli considera la reciprocità solamente come fenomeno duale e trascura la sua dimensione generalizzata, come accade nel caso dei circuiti “esogamici”. Ciò poiché, alla stregua dell'insegnamento sulle strutture elementari della parentela di Claude Lévi-Strauss – nei cui confronti egli esprime un debito teorico – Hénaff considera che la proibizione dell'incesto altro non è che un «obbligo positivo di reciprocità», dato che «le spose devono venire da un altro gruppo», e che «per ogni sposa che si rifiuti nel proprio gruppo di consanguinei, in linea di principio ne viene garantita un'altra in un altro gruppo di consanguinei con i quali si hanno rapporti di alleanza». In tal modo egli può affermare che l'esogamia ovvero lo scambio generalizzato e non duale è la regola del dono per eccellenza (M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 214–215). In modo analogo, Mark R. Anspach mostra come il terzo può essere sia una persona concreta – l'individuo B – che si trova al centro di uno di questi flussi di andata (di donare) o di ritorno (di ricambiare) che hanno un individuo A a monte e un individuo C a valle, sia un terzo impersonale – lo *hau* – che l'individuo che si trova al centro di questi flussi riconosce come la circolazione stessa, come qualcosa che viene da altri individui e ad essi ritorna (cfr. M. R. ANSPACH, *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 34–39).

sé: donare è sempre donare se stessi nella e attraverso la cosa offerta: «Ci si dà donando e, se ci si dà, è perché ci si deve – sé e i propri beni – agli altri»⁵⁸.

Ricoeur fa tesoro di questa lezione di Mauss e scava nelle sue intuizioni. Prendendo spunto dallo scambio presso i Maori, egli si sofferma sul fatto che nell'analisi maussiana né l'obbligo di donare né quello di ricevere fanno problema; ciò che resta enigmatico è l'obbligo di ricambiare: «*Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi?*»⁵⁹, si chiede l'antropologo francese. Come anticipato, egli risponde a questo enigma dando credito all'interpretazione pratica delle stesse popolazioni aborigeni, cioè allo *hau*: è lo stesso spirito della cosa donata che porta con sé l'anima del donatore, una sua forza intrinseca, «una virtù che costringe i doni a circolare, ad essere dati e ricambiati»⁶⁰.

3.4. Lévi-Strauss e Lefort: il dono, tra struttura e intenzione

È noto che, proprio in virtù di questa interpretazione, Claude Lévi-Strauss, nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, accuserà il teorizzatore del dono di essersi lasciato «mistificare dall'indigeno», di non vedere cioè che lo *hau* «è la forma cosciente sotto la quale uomini di una società determinata [...] hanno colto una necessità inconsciente, la cui ragione è altrove». Sempre secondo questo autore, ciò avrebbe impedito a Mauss di afferrare l'unità dei tre gesti – cioè donare, ricevere e ricambiare – in «una struttura, di cui l'esperienza non offre che frammenti»; in tal modo egli invece finisce per considerarli separatamente come tre obblighi o membri sparsi prelevati dall'osservazione empirica. In altri termini, «è lo scambio che costituisce il fenomeno primitivo, non le operazioni distinte in cui lo scompone la vita sociale»⁶¹. Insomma, Lévi-Strauss vede nella “struttura dello scambio” – in quanto agire che obbedisce a regole – il comune denominatore di queste operazioni e crede di risolvere così il paradosso tra gratuità e obbligo: ciò che si chiama dono non è che uno scambio (non solo di beni, ma anche di incarichi, di dignità, di privilegi) e il concetto di *hau* ha la sola funzione di dissimulare agli occhi degli attori dello scambio, tramite la sua reificazione in uno spirito, questa verità inconscia: che si tratta cioè di uno scambio regolato. Insomma – per dirla con Molière –, lo *hau* altro non sarebbe che una sorta di “virtù dormitiva”.

Facendo leva su questo paradosso di un obbligo di reciprocità nel cuore stesso del dono, Lévi-Strauss inaugurerà una vasta e ricca *Wirkungsgeschichte* del *Saggio* di Mauss che – come afferma Hénaff – sarà una «storia specificamente francese»⁶². In effetti, contro questa lettura che riduce il fenomeno del dono a mero scambio regolato da una logica di reciprocità equivalente si scagliano le critiche di Claude Lefort, ispirate alla fenomenologia di Merleau-

⁵⁸ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 239. A partire da questa conclusione maussiana, Hénaff svilupperà l'idea – ripresa poi da Ricoeur – che siamo qui di fronte ad un processo di mutuo riconoscimento simbolico e che, pertanto, la cosa donata è *pegno e sostituto* di sé: essa suggella un'alleanza, attesta un patto, ne è il simbolo e la garanzia (cfr. M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 187–188; M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., p. 216). Una conferma di ciò la si trova nella seguente constatazione maussiana: «Rifiutarsi di donare, trascurare di invitare, così come rifiutare di accettare equivalgono a una dichiarazione di guerra; è come rifiutare l'alleanza e la comunione» (M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., pp. 173–174).

⁵⁹ M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 158.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 227.

⁶¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, F. ZANNINO (trad.), Einaudi, Torino 1991, p. XLI–XLII.

⁶² Su ciò, si veda M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 30–33.

Ponty: secondo Lefort, a causa della sua precomprensione strutturalista e del suo forte desiderio di ridurre le scienze sociali a un universo calcolabile e predicibile, Lévi-Strauss non ha preso atto del fatto che «è al significato che guarda Mauss, non al simbolo; ciò che gli interessa è capire l'intenzione immanente ai comportamenti, senza abbandonare il piano del vissuto»⁶³. L'errore di Mauss, aggiunge Lefort, è in realtà l'aver visto lo scambio come un "fatto" e non come un "atto".⁶⁴ E, servendosi di un impianto teorico di stampo hegeliano, continua:

Non solo il dono è un atto, ma è l'atto per eccellenza attraverso il quale l'uomo conquista la propria soggettività. [...] Lo scambio mediante doni, infatti, sembra presentare il duplice aspetto di opposizione tra gli uomini e opposizione tra l'uomo e la natura [...]; l'idea che il dono debba essere ricambiato presuppone che l'altro sia un altro "me" che *deve* agire come me; e questo gesto di restituzione deve confermarci la verità del mio gesto, cioè la mia soggettività. [...] *Non si dona per ricevere; si dona perché l'altro doni.* [...] [N]on conta tanto che l'uno renda all'altro, quanto che entrambi donino. [...] [G]li uomini, attraverso un'identica operazione, quella del dono, si confermano a vicenda di non essere cose.⁶⁵

Questa interpretazione in chiave riconoscitiva che Lefort propone dello scambio di doni è possibile proprio perché – commenta Ricoeur – egli si rifiuta «di sacrificare le giustificazioni degli attori alle costruzioni di un osservatore esterno»⁶⁶.

3.5. Anspach e la reciprocità come processo di autotrascendenza

Nella sponda opposta a Lefort, sul versante del sacrificio delle giustificazioni degli attori dello scambio di doni, il filosofo di Valence colloca le analisi di Mark R. Anspach con la sua logica della reciprocità autotrascendente. Data la complessità della prospettiva, la vastità di questioni che essa pone e l'incidenza che essa ha nell'elaborazione della proposta ricoeuriana, dedicheremo alcune pagine ad una lettura approfondita di quest'analisi.

3.5.1. La reciprocità come circolo e flusso

Nella prefazione del suo libro *A buon rendere*, Anspach afferma: «una relazione di reciprocità non può ridursi a uno scambio tra due individui. Ogni volta emerge un terzo trascendente, anche se questo terzo non è nient'altro che la relazione stessa che si impone come

⁶³ C. LEFORT, *Le forme della storia*, cit., p. 18. Spiega ancora: «In breve, ciò che contestiamo a Lévi-Strauss è di cogliere nella società *regole* piuttosto che comportamenti [...]; di porre artificialmente una razionalità totale a partire dalla quale i gruppi e gli uomini risultano ridotti a una funzione astratta, piuttosto che di fondarla sulle relazioni concrete che li legano effettivamente gli uni agli altri (*Ibidem.*, p. 24).

⁶⁴ Secondo Lefort, il problema di Mauss radica nel voler applicare alle società primitive un tipo di analisi giustificabile soltanto nello studio delle società moderne: «Se immaginiamo che *in realtà* gli scambi tra gli uomini siano *prima di tutto* di natura economica, è solo perché nella moderna società capitalista viene distinto un ordine economico che fonda gli altri ordini sociali». La domanda di Mauss circa la "forza" insita nel dono che costringe a farlo circolare è, a parere di questi, posta in modo sbagliato: «non può esserci una forza simile nella cosa: questa forza è una rappresentazione» (C. LEFORT, *Le forme della storia*, cit., p. 20). Ma il più grave errore di Mauss consisterebbe «nel voler trattare lo scambio come un fatto. [...] Lo scambio, Mauss lo sa bene, è umano, non naturale: è un atto» (*Ibidem.*, p. 22).

⁶⁵ C. LEFORT, *Le forme della storia*, cit., pp. 27–29.

⁶⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 255.

attrice protagonista»⁶⁷. Secondo l'autore, ciò che è in gioco nella spiegazione indigena dello *hau* non sono tanto le transazioni particolari tra individui quanto la circolazione degli oggetti nella società: è per questo che egli intende lo scambio in termini di circolarità o “flussi” e affronta la questione enigmatica dell'obbligo di contraccambiare come una questione riguardante il «sapere ciò che assicura il ritorno dei beni» ovvero, «di scoprire da dove nasce la necessità assoluta di non interrompere un flusso di ritorno»⁶⁸. Insomma, come si vedrà in seguito, in gioco c'è il passaggio da una circolarità virtuosa a una circolarità viziosa e viceversa.

A parere di Ricoeur, anche se con questa impostazione si abbandona il piano della sociologia dell'azione e con ciò la possibilità di contrapporre l'*agape* e la giustizia come “competenze”, bisogna tuttavia riconoscere a questa logica della reciprocità come flusso o circolo di interazioni umane alcuni meriti: anzitutto, che essa si estende a un vasto territorio che include, oltre al dono, la vendetta e il mercato; con ciò – ecco il suo secondo merito – si rende possibile assimilare la reciprocità a un circolo che può essere sia vizioso (come nel caso della vendetta) sia virtuoso (come nel caso del dono).

Nella vendetta, la reciprocità s'impone come una regola (la cui formula è: “Uccidere colui che ha ucciso”) che sovrasta gli individui e li rende soggetti anonimi di un sistema autonomo – nel quale si dà una perenne oscillazione tra i ruoli dell'omicida e della vittima.⁶⁹ Ora, la transizione da questo primo circolo vizioso a quello virtuoso del dono è mediata dal sacrificio, ossia dall'offerta di un sé – che non ha ucciso – al boia perché gli tagli la testa⁷⁰: trattandosi però di una offerta, nota Ricoeur – e con ciò anticipa una dimensione decisiva della sua concezione del mutuo riconoscimento –, abbiamo a che fare con un “gesto”, cioè un atto intenzionale del soggetto grazie al quale si passa dall'autoreferenzialità di un sistema autonomo alla considerazione di «ciò che accade “tra” gli attori». E aggiunge: «In una concezione sistematica non bisognerebbe perdere di vista i gesti concreti quali *rinunciare* a rendere violenza per violenza, *sottrarsi* alla suggestione del principio “uccidi chi ha ucciso”». Malgrado ciò, pur se il sacrificio inaugura un nuovo ciclo di reciprocità non violenta – perché, a differenza della vendetta che guarda indietro, il sacrificio *anticipa* la reciprocità –, con esso si rimane ancora nell'ordine della violenza omicida – anche se non già violenza reciproca – a motivo della regola “uccidi chi non ha ucciso”. Resta in ogni caso il gesto della presentazione dell'offerta come qualcosa di emergente che appartiene all'ordine dell'evento e che quindi rompe con la visione sistemica della reciprocità: «se la formula del sacrificio di offerta è appunto “donare a chi donerà”, resta il gesto di presentare l'offerta, il gesto di offrire che inaugura l'ingresso nel regime del dono»⁷¹. Il sacrificio, in questo senso, è il dono di apertura (l'*opening gift*) del nuovo circolo virtuoso.

⁶⁷ M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 7.

⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 36–37.

⁶⁹ «Uccidere colui che ha ucciso: finché le due parti sono d'accordo su questo principio, il conflitto si perpetuerà da solo, con la regolarità di un meccanismo che gira in modo autonomo. Gli uomini che partecipano alla vendetta agiscono indipendentemente dalla loro volontà; sono semplicemente gli ingranaggi del meccanismo [...] Il vendicatore incarna semplicemente la Vendetta – e, in quanto ultima incarnazione, viene automaticamente contrassegnato come la prossima vittima» (*Ibidem.*, p. 14).

⁷⁰ «Colui che uccide non deve forse pagare con la propria testa? E allora, che lo faccia in anticipo! Invertire il ciclo della vendetta equivale a dare all'altro in anticipo» (*Ibidem.*, pp. 16–17).

⁷¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 257.

3.5.2. Circolarità del dono e paradosso del *double bind*

Eppure, nonostante le criticità segnalate, la visione sistemica di Anspach continua ad essere essenziale nell'analisi di Ricoeur per comprendere la reciprocità nel suo passare dal circolo vizioso a quello virtuoso, appunto perché lo scambio si formalizza nella sequenza sistemica dono-controdono. In altre parole, questo approccio in termini di flussi permette di dare una risposta alla domanda di Mauss sulla forza che obbliga a rendere il dono: «sappiamo che i doni circolano. Il problema è spiegare perché circolano»⁷². E la sua spiegazione – come segnala precisamente Ricoeur – parte proprio dall'innalzare l'enigma del controdono al rango di paradosso: «riconoscere un regalo contraccambiandolo non significa forse distruggerlo in quanto regalo?»⁷³. In effetti, nella prassi, non è possibile conciliare la gratuità del dono con la norma della reciprocità che lo fa circolare (sebbene possiamo pensare al dono e ad esso credere, di una credenza pratica⁷⁴, come a qualcosa di insieme gratuito e reciproco), altrimenti il circolo ridiventerebbe vizioso e autodistruttivo. Ecco dunque il paradosso, che Anspach, ispirato alla teoria di Gregory Bateson, indica con la figura del *double bind* o doppio vincolo della gratuità e della reciprocità nello scambio di doni.⁷⁵

Ma il tema è che la gratuità, poiché si colloca al livello delle giustificazioni degli attori dello scambio (delle azioni e gesti concreti) e non al livello dei flussi, è qualcosa che non attiene alla struttura dello scambio e perciò non decide della sua viziosità o virtuosità. Infatti, questo doppio vincolo che uccide ogni sforzo e ogni possibilità effettiva di donare nel suo nascere si presenta come l'immagine ribaltata del paradosso della vendetta, in cui l'atto stesso che elimina l'omicida ne genera un altro. Bisogna pertanto concludere che il circolo virtuoso del dono-controdono può esistere solo a livello teorico o interpretativo, perché nell'esperienza pratica sembra impossibile che si possa verificare uno scambio di doni, cioè uno “scambio gratuito”, in quanto questa figura indica una *contradictio in adiecto*. Se per Lévi-Strauss lo *hau* non sarebbe altro che una reificazione dello scambio (viene cioè reificato lo scambio in quanto “scambio gratuito”) quale terzo elemento tra A e B, per Anspach invece lo *hau* è sì una reificazione della circolazione dei doni stessa, ma è meno convinto dell'idea che questa reificazione sia gratuita, proprio in virtù di questo paradosso del *double bind*.

3.5.3. I diversi livelli logici dello scambio e l'enigma della terza persona

Come uscirne allora dal paradosso? Sempre secondo Anspach, e facendo ricorso alla teoria dei tipi logici di Bertrand Russell, si può trarre qualche insegnamento a partire dal circolo vizioso della vendetta. Egli afferma che «la violenza, e quindi la vendetta, non risiedono negli

⁷² M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 27.

⁷³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 257.

⁷⁴ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 677.

⁷⁵ Questo doppio vincolo consiste più precisamente in un imperativo paradossale imposto da chi dona, che soffoca nel suo nascere ogni potenziale spontaneità del gesto di ritorno e sopravviene ogniqualvolta un comportamento spontaneo si rende obbligatorio. Così egli lo spiega: «Da un lato, un regalo è per definizione gratuito; dall'altro, il donatore può aspettarsi che il suo gesto venga riconosciuto attraverso un gesto reciproco che l'altra persona compie nei suoi confronti, donando a propria volta. Ma la reciprocità stretta è impossibile nella misura in cui il dono di ritorno, a meno di non apparire più come tale, non sarà spontaneo come il dono iniziale. Ora, il problema non è solo il fatto che il dono di ritorno non avrà la spontaneità del primo, ma anche che la spontaneità del primo dono sarà smentita dalla presentazione del dono di ritorno» (M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 28).

individui, bensì nella *relazione* che si stabilisce tra loro. Ciò significa che essa si pone a un *livello logico diverso* da quello degli individui». Dunque, se si vuole, non è tanto il desiderio di vendetta del singolo individuo quanto invece la legge che dice “uccidi chi ha ucciso” ciò che sancisce un flusso relazionale vizioso trascendente. Ma gli individui invischiati nella violenza sono incapaci di vedere che questo loro operare violento e vendicativo non è a loro immanente e che invece sono soltanto ingranaggi di un sistema che li sovrasta. Perciò, dalla circolarità viziosa della vendetta si esce a partire dal riconoscimento, da parte degli attori, di questa confusione di livelli, cioè che non sono le loro condotte individuali a creare questo circolo, e che esso opera invece ad un livello che trascende le loro intenzioni, i loro atti e i loro gesti: «Se si riconosce la trascendenza della vendetta sotto forma di spirito, si esce dal circolo vizioso passando dall’alto»⁷⁶. Applicata allo scambio di doni, per poter pensare questa distinzione tra il livello dei gesti degli individui – ossia della gratuità – e il livello trascendente dello scambio, bisogna uscire dal contesto ristretto di una reciprocità duale tra donatore e donatario poiché è proprio all’interno di questo quadro binario che si ripresenta ogni volta il paradosso del *double bind*. Occorre quindi, secondo questo autore, spezzare il faccia a faccia oppressivo tra colui che dona e colui che riceve e pensare, come fa Mauss, alla presenza di una “terza persona”, o meglio allo spirito del dono: «In questo nuovo gioco a tre, l’obbligo di rendere persiste, ma non è imposto più dal donatore» quanto dallo *hau* del dono che «dice a colui che riceve: “Rendigli dunque il dono”». In tal modo, riprendendo quanto detto di Lévi-Strauss sulla gratuità della reificazione dello *hau*, il nostro autore giustifica la sua posizione: «Reificato sotto forma di spirito, l’obbligo passa a un livello superiore e l’oscillazione tra il messaggio di generosità e l’esigenza di reciprocità viene interrotta. La reificazione non è gratuita, poiché è grazie a essa che la gratuità del dono può essere salvaguardata a livello degli individui»⁷⁷.

Dunque, nel caso del dono, è il teorico a distinguere questi due livelli logici, l’uno immanente alle condotte degli individui (la gratuità), l’altro invece trascendente o sistemico (lo scambio con il suo obbligo di reciprocità). Tuttavia, stando alle riflessioni di Anspach, se sul piano dell’esperienza concreta non può mai darsi uno scambio gratuito, che ne è allora dello statuto di questa trascendenza, dello *hau*? Si tratta di una semplice credenza magica nella gratuità (Mauss) o di una rappresentazione inconscia che nasconde un semplice scambio interessato e regolato (Lévi-Strauss)? Da dove proviene questa credenza, questa trascendenza dello *hau*?

3.5.4. Una gerarchia circolare tra livello immanente e livello trascendente

Facendo ritorno su quanto già esposto sulle diverse interpretazioni dello *hau* possiamo ora vedere chiaramente come Lévi-Strauss scorge in Mauss un tentativo ostinato di ricostruire un tutto (lo scambio) con delle parti (i gesti particolari di dare, ricevere, ricambiare); ma ciò è, a suo avviso, manifestamente impossibile. Infatti, come lo stesso Mauss riconosce altrove, «l’unità del tutto è più reale di ciascuna delle sue parti», il che equivale a dire che la relazione di scambio è trascendente rispetto agli individui; per questo motivo – conclude Lévi-Strauss – l’autore del *Saggio sul dono* «è costretto ad aggiungere al miscuglio una quantità

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 32.

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 33.

supplementare che gli dà l'illusione di aver raggiunto lo scopo. Questa quantità è lo *hau*»⁷⁸. A motivo di questa spiegazione causale che pretende di risalire dalla parte per spiegare il tutto, si dovrebbe qui parlare di una *gerarchia* ribaltata dell'ordine causale. In un senso opposto, la questione potrebbe essere anche spiegata a partire dal considerare lo scambio non già come un fenomeno secondario o successivo rispetto alle singole operazioni di dare, ricevere e ricambiare, ma come fenomeno originario; questo però ci porta – sempre secondo il pensatore strutturalista – a una *circolarità* viziosa che spiega lo scambio tramite lo *hau* e lo *hau* tramite lo scambio, dato che lo *hau* non è una virtù che costringe alla circolazione dei doni ma la reificazione dello scambio stesso ed è perciò una mera rappresentazione gratuita, priva di esistenza oggettiva.⁷⁹

Insomma, Mauss dice che non c'è scambio senza lo *hau* e Lévi-Strauss che non c'è *hau* senza lo scambio. Anspach invece, sempre sulla scia della teoria dei tipi logici di Russell, scorge da parte sua una terza via che – pur rimanendo in una prospettiva sistemica che sacrifica le giustificazioni degli attori dello scambio alle costruzioni di un osservatore esterno non coinvolto – non contrappone i gesti degli individui alla reciprocità dello scambio, ma prova invece ad armonizzarli:

Esiste anche una terza possibilità, quella di una *gerarchia circolare*, ma non viziosa, tra lo scambio come unità trascendente e le operazioni individuali che lo costituiscono. Il fatto che, da un lato, lo scambio in quanto relazione sia trascendente rispetto alle sue singole operazioni di dare, ricevere e ricambiare, non impedisce che, dall'altro lato, l'esistenza dello scambio dipenda dal buon svolgimento di quelle stesse operazioni. La circolazione globale, per quanto possa essere trascendente, non viene imposta agli uomini dall'alto, ma emerge dalle loro interazioni attraverso un processo di *autotrascendenza*.⁸⁰

Lo statuto di questa trascendenza è spiegato da Anspach grazie all'idea secondo cui nello scambio di doni agiscono due tipi di causalità circolare. La prima si trova al livello della reciprocità – il metalivello del terzo – e, come abbiamo già visto, consiste nello spiegare lo scambio attraverso lo *hau* e lo *hau* attraverso lo scambio: in altri termini, si scambia perché si crede nello *hau*⁸¹, ma si crede nello *hau* perché si scambia – è cioè una rappresentazione conscia

⁷⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, cit., p. XLII.

⁷⁹ «Riassumendo, secondo Lévi-Strauss, le possibilità sono due: o lo scambio è già in sé il fenomeno primitivo, e quindi la virtù dell'oggetto dato non è altro che lo scambio stesso, per cui spiegare lo scambio attraverso questa virtù equivarrebbe a spiegare lo scambio tramite se stesso, il che ci farebbe cadere in un ragionamento circolare; oppure, bisogna presupporre che lo scambio è secondario rispetto alle operazioni individuali di dare e di ricambiare regolamentate dallo *hau*, ma tale spiegazione ribalterebbe la gerarchia reale, in cui il tutto è obbligatoriamente trascendente rispetto ai suoi componenti individuali. In conclusione, non c'è posto per lo *hau*» (M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 40).

⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 40–41. In realtà, l'autotrascendenza del terzo – del riconoscimento – a partire dai gesti concreti degli individui dice soltanto una parte della causalità gerarchica e quindi eccedente tra primo livello e metalivello. È vero che senza gesti concreti degli individui non c'è terzo, non c'è relazione di riconoscimento; eppure c'è una dimensione evenemenziale del riconoscimento che viene dall'alto, dall'«altissimo» (cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 685), dal «tutt'altro» (cfr. P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 566) o dall'«Altro» (cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 473), che è si veicolata dalle operazioni degli individui e che tuttavia non dipende causalmente da esse (non lo si può cioè ridurre a fenomeno autotrascendente), perché è “evento”, qualcosa di totalmente gratuito e slegato da ogni forma di causa, evento festivo di riconoscimento la cui provenienza rimane qualcosa di sempre eccedente.

⁸¹ Dice Anspach: «anche se privo di esistenza oggettiva, lo *hau* esercita un potere reale per la credenza soggettiva che esso ispira, e a quel punto è difficile ridurlo a “virtù dormitiva”. [...] la minaccia di essere punito dallo *hau*

di una necessità inconscia che viene così soddisfatta. La seconda invece, è una causalità circolare tra i due livelli, il livello in cui si svolgono le operazioni distinte degli attori dello scambio, e il metalivello della reciprocità in cui si trova il terzo che incarna lo scambio in quanto totalità trascendente: quest'ultimo non s'impone dall'alto sugli individui ma emerge a causa del buon svolgimento delle loro operazioni concrete; al contempo però, il buon svolgimento di queste operazioni dipende dalla credenza nello *hau*, e cioè dal riconoscimento della trascendenza dello scambio.

A questo punto Ricoeur può ricavare lo specifico del contributo di queste analisi per l'elaborazione della nozione di mutuo riconoscimento all'interno di uno stato di pace. Il suo interesse si rivolge soprattutto alla maniera in cui la circolazione globale – lo scambio trascendente, il metalivello impersonato dal terzo – emerge dalle interazioni tra le singole operazioni di dare, ricevere e ricambiare. Perciò, per superare la problematica del perché contraccambiare bisogna concentrarsi non tanto sul livello del terzo trascendente ovvero dello *hau* – come lo fa il teorico – quanto invece «su ciò che gli attori fanno quando riconoscono il dono come dono». La scommessa di Ricoeur è che, in definitiva, se si riporta l'argomento sul piano della “reciprocità esistenziale” che attraversa l'intero terzo studio di *Percorsi* diventa possibile aprire «un passaggio da un senso del riconoscere, che è ancora il senso del riconoscere come, e dunque della identificazione, a quello del riconoscere nel senso del mutuo riconoscimento, che rimane la nostra preoccupazione»⁸². In questo quadro si comprende meglio perché tra il primo studio e il terzo il nostro filosofo abbia introdotto, con l'uscita dal “cerchio magico della rappresentazione” in cui si muove il teorico, la problematica del “riconoscimento di sé”, che può emergere solo entro le coordinate di un pensiero ermeneutico e di una filosofia dell'essere-nel-mondo.

3.5.5. Dalla teoria alla pratica del dono: la componente di ‘rischio’

Il nostro filosofo porta avanti il suo ragionamento approfondendo il primo dei livelli considerati da Anspach, quello delle operazioni discrete o, per usare il suo linguaggio, dei “gesti concreti degli individui”, che chiama «dimensione “immanente” della mutualità» per distinguerla da quella della reciprocità trascendente o flusso. Egli procede così ad elencare i principali riferimenti alle condotte o gesti individuali presenti nei testi finora trattati, soprattutto quelli positivi che evidenziano il passaggio dal circolo vizioso della vendetta a quello virtuoso del dono: «cessare di restituire i colpi, *offrirsi* al momento di donare, *aspettarsi*, in una maniera o nell'altra, di essere contraccambiati, senza contare l'atto di *prendere l'iniziativa*: “Senza prendere l'iniziativa non c'è possibilità di dono”. Questi comportamenti riconducono il primo dono al centro del quadro, e questo perché il primo dono diventa il modello del secondo dono»⁸³. In tal modo la domanda sull'obbligo di rendere lascia il posto a un enigma più originario (da intendersi non soltanto in senso causale) che precede l'ordine trascendente o

fornisce una motivazione reale al gesto di ricambiare» (M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 40). In altri termini, occorre fare spazio a questa “quantità supplementare” (lo *hau*, il terzo impersonante lo scambio) considerata superflua da Lévi-Strauss e che invece sembra, malgrado tutto, necessaria.

⁸² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 259.

⁸³ *Ibidem*. La citazione virgolettata è tratta da M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 26 (tr. it. mod.).

sistemico: “perché donare?” diventa la questione fondamentale, che equivale a: perché continuare a donare, perché mantenere vivo il flusso dello scambio?

Dal momento che, al livello dell’esperienza concreta, il paradosso del *double bind* resta insuperabile, il teorico Anspach risponde a questa domanda cambiando piano e collocandosi sul livello sistemico della reciprocità: è la reificazione dello scambio e il riconoscimento di esso come flusso che, salvaguardando la gratuità del gesto, fa sì che gli individui compiano le loro operazioni, che sono destinate a mantenere vivo questo flusso e a non interromperlo. Ciò perché il circolo del dono, a differenza di quello della vendetta, guarda al futuro: non si tratta di un donare a chi *ha* donato (scambio diretto), bensì a colui che donerà (scambio indiretto, che chiama in causa un terzo). Alla base c’è dunque la fiducia nella continuità, nel protrarsi nel tempo dello scambio – quella “quantità supplementare” di cui parla Lévi-Strauss. Ovvero una scommessa sul futuro, un credere – garantito dallo *hau*⁸⁴ – che il circolo si chiuderà. Ecco ciò che intende Anspach per gratuità.

Ricoeur, invece, interessato com’è al livello dell’azione concreta, non si accontenta della semplice constatazione che c’è una dimensione di fiducia insita allo scambio, nel senso di un qualcosa di funzionale che ha il compito di spiegare e di completare una teoria: ha piuttosto premura di evidenziare come l’ingresso nella dimensione del dono non sia privo di rischi. Ciò significa che in questa dimensione non si ha più a che vedere con il livello logico della teoria ma con l’esperienza concreta di soggetti che agiscono e soffrono. La fiducia nella continuità dello scambio implica, nel concreto, che donatore e donatario, in quanto individui, hanno il rischioso e aleatorio compito di mantenere e perseguire lo scambio tra di loro, nel senso che con l’ingresso nel regime del dono la dissimmetria tra il gesto dell’uno e il gesto dell’altro non è colmabile da nessuna logica di reciprocità trascendente capace di erigere lo scambio di doni a sistema autonomo – come invece avveniva nel regime della vendetta.⁸⁵ Con ciò – così ci sembra – quel che Ricoeur intende dire è che parlare di una causalità circolare tra il livello delle operazioni degli individui e il metalivello della logica della reciprocità non è sufficiente per spiegare l’inizio – l’*incipit* – della circolazione di doni né il suo protrarsi nel tempo.⁸⁶ C’è uno scarto, incolmabile a livello teorico, tra l’inizio e l’origine che appartiene all’ordine

⁸⁴ Riferendosi al fatto che la natura peculiare del dono è proprio quella di obbligare nel tempo, Mauss afferma che «i doni circolano [...] accompagnati dalla certezza che saranno ricambiati, con la “garanzia” insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa “garanzia”» (M. MAUSS, *Saggio sul dono*, cit., p. 210).

⁸⁵ Si può intuire dietro questo ragionamento l’idea di “attestazione” – affrontata nel secondo studio di *Percorsi* – come modalità epistemica altra rispetto a quella logica del sapere secondo cause. Il tipo di certezza che l’accompagna (la certezza che il circolo del dono si chiuderà e che il suo flusso non si arresterà) è quella fragile e rischiosa della testimonianza (modalità perciò non teorica ma esistenziale), che non è fondazione ultima alla maniera del Cogito moderno ma alla maniera del Sé, cioè di un cogito ferito e spezzato. Il testimone infatti non ha altro elemento che la propria parola, che può soltanto promettere di attestare, cioè di mantenere e di rinnovare qualora ciò gli venisse chiesto.

⁸⁶ Forse si può dire che il dono, nella sua incondizionatezza, è non solo simbolo ma anche segno tangibile ed esperibile di ogni origine, è cioè il modo in cui noi veniamo a contatto diretto con l’*archè*, quel principio-origine e fondamento di tutto ciò che è che il pensiero filosofico in quanto tale indaga. Un’ipotesi che qui si profila e che riprenderemo nel prossimo capitolo è che se l’esperienza del dono rende disponibile l’accesso all’*archè* ai protagonisti dello scambio, da un punto di vista epistemologico anche il pensare che lo vuole conoscere deve essere esercitato secondo la modalità del dono, così com’esso si dà nell’esperienza, insieme gratuito e reciproco, cioè nello spazio della mutualità aperto dal donare-ricevere-ridonare, dove due o più autocoscienze si riconoscono pacificamente come tali superando – attraverso un oblio difficile (e in ciò conflittuale) ma felice, che non è però rimozione né unione fusionale – la dissimmetria originaria tra l’uno e l’altro nell’un l’altro, dove si realizza e si conserva il carattere festivo del riconoscimento come gratitudine.

dell'emergenziale, o meglio dell'evenemenzialità, che eccede ogni spiegazione causale e sistemica, pur se non negandola.⁸⁷ Non a caso Ricoeur riporta qui il “donare senza essere ricambiati” dell'*agape*: se l'attenzione non ricade più sul “perché ricambiare?” (che esprime l'inquietudine di un approccio sistemico alla reciprocità) e si sposta sul “perché donare?” (che esprime invece le motivazioni intrinseche dei soggetti legate al loro “potere di cominciare” secondo la prospettiva della filosofia dell'azione), allora il dono con cui si contraccambia deve necessariamente collocarsi «nella scia di generosità del primo dono»; così facendo – conclude il Nostro – «qualche cosa [...] dell'*agape* potrà essere ritenuto nella pratica del ricambiare»⁸⁸ nonostante il suo essere “unilaterale”.

Una fenomenologia del dono ovvero della *mutualità* – attenta dunque ai gesti distinti degli individui (poiché un approccio fenomenologico descrive lo scambio di doni così come esso si dà alla coscienza degli attori nell'esperienza dello scambio) – come quella che Ricoeur oppone al modello esplicativo su cui poggia la prospettiva sistemica di Anspach (che descrive invece la struttura teorica di questo scambio al di là del suo darsi nell'esperienza alla coscienza degli attori e pensa invece al gruppo come mediatore della *reciprocità*) ritrova vigore nella differenza tra dono e mercato. Infatti, nelle transazioni tra individui nel moderno mercato «il dono non esiste più» perché in esso le transazioni «sono regolate dalla legge dell'“impersonalità”»⁸⁹ che caratterizza il metalivello dello scambio in opposizione al livello delle operazioni o “gesti” discreti degli individui ovvero delle relazioni *tra* persone.

3.5.6. Il gesto, la relazione e l'evento della mutualità

Nota infine Ricoeur che lo stesso sistematico concede che

ricambiare un dono, riconoscere la generosità del primo donatore con un corrispondente gesto di reciprocità, equivale a riconoscere la *relazione* di cui il dono precedente non è che un veicolo.⁹⁰

E commenta al riguardo:

⁸⁷ In questo senso, «il gesto di presentare l'offerta, il gesto di offrire che inaugura l'ingresso nel regime del dono», in quanto “gesto”, «resta dell'ordine dell'evento» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 257). Su questa prospettiva che oppone il piano strutturale o sistemico a quello dell'evento, sebbene ritorneremo sull'argomento nel capitolo finale del nostro lavoro, possiamo già notare che nel menzionato saggio *Événement et sens* del 1991 Ricoeur indaga la nozione di evento in relazione a tre contesti: quello della semantica referenziale, in cui troviamo l'“evento-occorrenza”, che comporta un impiego “fisico” ed extralinguistico del termine, dove evento significa che “qualche cosa” accade, avviene, si produce, si verifica; quello della pragmatica del linguaggio, con cui si entra nell'ambito dell'“evento-parola” o dell'evento del discorso significante; infine, quello dell'azione e della narrazione, dove la nozione di evento viene considerata dal versante del potere d'iniziativa del soggetto: non più un semplice accadere dell'evento, ma un «far accadere» l'evento. È all'interno di quest'ultimo contesto che occorre inserire le riflessioni sui “gesti” che accompagnano il dono: la relazione tra questo livello immanente alle condotte degli individui e quello trascendente del flusso o cerchio non è pertanto una relazione causale circolare secondo l'intende un certo approccio sistemico, bensì sono le azioni – la capacità o potere d'iniziativa dei sé – a dar vita all'evento del dono in quanto simbolo di mutuo riconoscimento. Al riguardo, dice Ricoeur in un altro testo: «nel conflitto tra l'agire e la causalità, il primo è sempre vincente; che l'agire possa essere interamente preso nella rete della causalità è una contraddizione in termini» (P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 260).

⁸⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 260.

⁸⁹ M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 51.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 53.

Il verbo “riconoscere”, in questa citazione, funziona contemporaneamente a due livelli: nel primo membro della frase il riconoscimento evoca la generosità raddoppiata del gesto stesso di donare; nel secondo membro il riconoscimento va ricondotto alla relazione; ma questo secondo tipo di riconoscimento è ancora una operazione effettiva degli attori dello scambio oppure è soltanto una costruzione del teorico?⁹¹

Il punto è sapere se ci sia, sul piano dell’esperienza concreta e non già su quello teorico o logico, qualcosa come “relazioni di riconoscimento” sociali, nel senso che i soggetti uniti da queste relazioni le esperiscano immediatamente come tali, cioè che la relazione, in quanto *tertium*, possa essere intesa come oggetto intenzionale dell’amore degli amanti: dunque non già uniti dalla mediazione di un’astratta e formale norma di reciprocità che struttura la relazione ma *da*, o meglio *in* qualcosa di distinto dagli attori che si può “toccare con mano” e “godere” (così come, ad esempio, nel caso dell’amicizia, gli amici, oltre a riconoscersi l’un l’altro come amici, percepiscono, godono, assaporano – e quindi senza mediazioni logico-normative – la relazione di amicizia come qualcosa di realmente esistente e di altro dagli stessi amici, uno spazio vitale che si apre nell’un l’altro della *philia* scambievole). Ciò però presuppone che si possa parlare di esperienze effettive di mutuo riconoscimento pacificato come alternativa alla lotta, perché se il riconoscimento è sempre qualcosa di conflittuale, allora non potrebbe mai darsi, sul piano empirico, un riconoscimento mutuo e non unilaterale o ineguale, dove cioè una parte soltanto riconosce (la parte sconfitta nella lotta) e l’altra è soltanto riconosciuta (la parte vincente). In quest’ultimo caso non si potrebbe affatto parlare di un “godere” della e nella relazione.

Ricoeur scorge allora una via tutta sua nel tentativo di fuggire ai paradossi della reciprocità suscitati sul piano dell’esperienza effettiva dal dono contraccambiato e propone così di considerare un tipo di reciprocità – che egli chiama *mutualità* – che si pone al livello del *tra* (ossia della relazione “esperita”) degli attori dello scambio in opposizione all’idea di una reciprocità che si colloca invece *al di sopra* degli agenti:

Per convenzione linguistica – dice il nostro filosofo –, io mantengo il termine di “mutualità” per gli scambi *tra* individui, e il termine di “reciprocità” per i rapporti sistematici, di cui i legami di mutualità costituirebbero soltanto una delle “figure elementari” della reciprocità.⁹²

Nelle prossime pagine ci occuperemo di delucidare questa distinzione ricoeuriana tra reciprocità e mutualità per capire meglio cosa possa significare “riconoscere la *relazione*”.

4. Lo scambio cerimoniale di doni come mutuo riconoscimento simbolico: verso una teoria

Da quanto esposto precedentemente emerge che se da un lato il riconoscimento appare come un atto effettivo e incondizionato di un sé nei confronti di un altro sé – con i paradossi che ciò implica in termini di “contraccambio di riconoscimento” –, dall’altro il riconoscimento

⁹¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 260.

⁹² *Ibidem.*, p. 261. Per Ricoeur, «questo contrasto tra reciprocità e mutualità è da ora in avanti ritenuto un presupposto fondamentale della tesi incentrata sull’idea di mutuo riconoscimento simbolico» (*Ibidem.*).

indica altresì la relazione stessa che s'istaura e s'impone come un circolo o flusso al di sopra degli individui, della quale la cosa donata ne è il veicolo ovvero il simbolo⁹³, ma non ancora come uno spazio vitale e ospitale realmente esperibile e fruibile. Perciò, come si diceva, la preoccupazione di Ricoeur passa per determinare se questo circolo riconoscitivo si dà realmente nell'esperienza oppure se è soltanto una costruzione del teorico, cioè se è possibile iscrivere il livello della mutualità (del gesto di generosità) nel cuore della reciprocità, in modo da esplorare quelle risorse dell'*agape* che, nella sua incondizionatezza, la legano alla reciprocità.

In questo senso, il nostro autore circoscrive la sua esplorazione a due figure elementari della reciprocità, lo scambio di doni e lo scambio commerciale, e a tale scopo si serve della categoria del “senza prezzo” in quanto nozione che di per sé resiste agli sconfinamenti della sfera commerciale.

4.1. Hénaff e l'enigma del dono reciproco cerimoniale

Il terreno del confronto decisivo tra *agape* e reciprocità in *Percorsi* è preparato dal libro *Il prezzo della verità* di Marcel Hénaff⁹⁴, la cui prima parte è dedicata a un'indagine sulla categoria del “senza prezzo” che apre la strada alla discussione, nella seconda parte e sempre sulla scia del *Saggio* di Mauss, dell'universo del dono e del suo carattere cerimoniale.⁹⁵ Secondo la prospettiva di Hénaff, il dono non appartiene all'universo del “senza prezzo” ma proviene dall'orizzonte di una etnologia delle società arcaiche. Pertanto, occorre prima trattare della categoria del “senza prezzo” e delineare i suoi tratti specifici e poi, in modo separato, entrare nella questione del dono in quanto fenomeno delle società primitive. In tal modo, attraverso la tematizzazione del “senza prezzo”, si può arrivare a distinguere nettamente le pratiche del dono da quelle derivate dalla sfera economica, e così mostrare – contrariamente a quanto sostenuto da Mauss e dai suoi immediati successori – che il dono non è una forma arcaica dello scambio commerciale ma appartiene a un ordine altro, a un ordine simbolico dove dono reciproco e gratuità ovvero “senza prezzo” possono incontrarsi.

In che consiste dunque questa peculiare categoria? Modello del “senza prezzo” è Socrate, che dichiara di insegnare senza esigere in cambio alcun compenso in denaro – perché la verità non ha alcun prezzo⁹⁶; egli si colloca dunque sulla sponda opposta ai Sofisti che si fanno pagare

⁹³ La formula logica di questo circolo potrebbe infatti essere: “riconosci a chi ti riconoscerà”, una specie di variante del concetto puro del riconoscere hegeliano in cui le autocoscienze, per essere pienamente tali, sono chiamate ad essere *reciprocamente riconoscentesi*.

⁹⁴ Per un confronto analitico tra Ricoeur e Hénaff, si veda A. LOUÏE, *Paul Ricoeur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité*, «Teoria e Critica della Regolazione Sociale», 4 (2010), pp. 1–24.

⁹⁵ La terza e ultima parte dell'opera è invece dedicata alla giustizia nello scambio e allo spazio mercantile.

⁹⁶ Qui l'autore si rifà all'*Apologia di Socrate* di Platone, che pone in bocca al maestro queste parole: «E se da queste cose traessi qualche profitto e dessi consigli per ricevere qualche compenso in denaro, una qualche motivazione ci sarebbe. Ma ora lo vedete pure voi stessi che i miei accusatori [...] per questo non sono stati così spudorati da portare un solo testimone per provare che io anche una sola volta mi sia fatto pagare o che abbia preteso un qualche compenso. Il testimone atto a provare che io dico il vero, ve lo porto invece io: la mia povertà!» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 31b-c [tr. it. mod.]). L'espressione “prezzo della verità” ha anche una valenza epistemologica di sapore hegeliano che ricorre come un fiume carsico nell'ermeneutica di Ricoeur. Hegel, nella *Vorrede alla Fenomenologia*, si scaglia contro le concezioni che considerano la verità (l'*episteme*) «una moneta coniata che, così com'è sia pronta per essere spesa e incassata» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 93; su questo, cfr. anche E. BLOCH,

per le loro lezioni. Per il resto, il disprezzo per il commercio che contraddistingue i Greci – lasciato spesso agli stranieri e schiavi liberati – si protrae poi anche nel Medioevo, sia con la condanna dei teologi e chierici ai commercianti e usurai che perseguono soltanto il profitto, sia con la preferenza e stima del popolo per gli artigiani e bottegai di fronte ai commercianti. Dopodiché l'autore nota come, pur se con il Rinascimento e la Riforma questa battaglia viene persa, continua in ogni caso ad esserci ai nostri giorni un certo sospetto nei confronti del danaro che compra danaro e si tramuta in merce. Infatti, la vittoria del mercato non è stata in grado di eliminare completamente la parola di Socrate e il suo gesto nell'ora della morte⁹⁷ e neppure la domanda circa l'esistenza, ancora oggi, di beni non commerciali. Se è così, occorre allora individuare nelle nostre società moderne esempi di questi scambi che fuoriescono dalla tipologia degli scambi economici: «si tratta di concepire una relazione di scambio che non è affatto di tipo commerciale»⁹⁸. È proprio qui che le questioni del senza prezzo e del dono si ricongiungono, in quanto questa relazione non commerciale egli la individuerà nel mutuo riconoscimento simbolico che sta dietro il fenomeno del dono reciproco cerimoniale, laddove per cerimoniale s'intende l'insieme di procedure rituali e vincolanti attraverso cui questa modalità di scambio viene riconosciuta – nelle società arcaiche – come tale, cioè come dono.

Per farla breve, la tesi di Hénaff consiste nel designare lo scambio così come descritto da Mauss come uno scambio “cerimoniale”, il che significa rompere sia con l'interpretazione moralistica del dono, sia con quella economicistica: la prima in quanto, riconducendo la generosità all'orizzonte di un'etica, «ne spezza la punta festiva e voluttuaria»⁹⁹ del dono; la seconda in quanto lo riduce a una forma arcaica dello scambio commerciale. La sua strategia si basa nello spostare l'attenzione dal “terzo”, cioè sia dalla cosa scambiata sia dalla relazione in termini logico-formali – nelle quali, a seconda dell'interpretazione indigena “magica” di Mauss o quella strutturalista e sistemica di Lévi-Strauss e Anspach, risiederebbe la forza che costringe tanto alla circolazione della cosa quanto al ricambiare i doni – per collocarla invece sulla persona del donatore e del donatario, cercando così «la chiave dell'enigma nella mutualità stessa dello scambio *tra* protagonisti». Come anticipato, questa operazione condivisa viene da lui definita con il termine “mutuo riconoscimento”. Così la commenta Ricoeur:

L'enigma iniziale della forza che si presume risieda nella cosa stessa si dissolve se la cosa donata e ricambiata è ritenuta essere il pegno e il sostituto del processo di riconoscimento,

Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel, cit., p. 31). Ciò significa che il “senza prezzo” sta a indicare la non-oggettivazione della verità da parte di una ragione calcolante in quanto essa è da intendersi come movimento, come processo o risultato, irriducibile quindi a mero formalismo logico e a norma disincarnata. In parole di Ricoeur – come si vedrà in seguito – il “senza prezzo” preserva il carattere festivo, evenemenziale e inesauribile della verità di fronte alla tentazione moraleggiante della sua istituzionalizzazione.

⁹⁷ Ne è testimone il passo del *Critone* di Platone riportato da Hénaff, dove Critone propone all'amico Socrate, condannato a morte, di liberarlo corrompendo le guardie, il che viene da questo fermamente rifiutato, scegliendo invece di assumere la cicuta: «Ebbene, di questo non devi avere paura. Non è poi molto il denaro che vogliono, certuni, per trarti in salvo fuori da qui. Inoltre, non vedi come questi sicofanti si accontentino di poco e come non ci sia bisogno per loro di molto denaro? Il mio avere è a tua disposizione e ritengo sia bastante» (PLATONE, *Critone*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 45a-b). Nota il filosofo francese: «Ecco Socrate di fronte a una tentazione più sottile, più pericolosa. Lui, che nel suo insegnamento, contrariamente ai Sofisti, ha sempre rifiutato ogni forma di pagamento, lui che ha sempre messo in guardia dal rischio di corruzione legato al denaro, si vede proporre di salvare la propria vita corrompendo i carcerai e infrangendo quindi la legge» (M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 13).

⁹⁸ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 142.

⁹⁹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 264.

ossia il pegno dell'impegno del donatore nel dono, il sostituto della fiducia nel verificarsi del gesto del contraccambiare. Sarebbe la qualità della relazione di riconoscimento a conferire il proprio significato a tutto ciò che prende il nome di presente. Aggiungerei che la relazione di mutualità può essere considerata come un riconoscimento che non riconosce se stesso, dato il suo maggiore investimento nel gesto rispetto alle parole, e lo fa esclusivamente simbolizzandosi nel regalo.¹⁰⁰

Da quanto detto ne consegue che dono e “senza prezzo” – alla cui sfera appartiene il riconoscimento – non solo s'intersecano ma anche si sostengono l'un l'altro: il dono, quale veicolo, permette il manifestarsi del “senza prezzo” e quindi del riconoscimento, e il riconoscimento – che in quanto simbolico non riconosce se stesso perché rivestito dal gesto¹⁰¹ – protegge i doni e fa sì che essi si mantengano estranei all'orizzonte degli scambi economici. Per quanto concerne invece “l'ignorare se stesso del riconoscimento”, ci sembra che ciò possa essere meglio compreso se interpretato nella direzione dell'incuranza di sé dell'*agape*¹⁰²: l'uomo dell'*agape*, tramite il gesto amoroso, in prima battuta non pretende esprimere sé ma, nell'offerta sacrificale di sé, è tutto rivolto ad esprimere l'altro, non solo come qualcosa “senza prezzo” ma come un ché di “molto prezioso”¹⁰³. Nel senso che egli muore a sé, s'immola, *impegnandosi* interamente, tramite la parola di riconoscimento, nel gesto di donare e, in tal modo, perché vuoto di (ogni riferimento a) sé, si svuota anche da ogni attesa di contraccambio. Quindi, per concludere, è il gesto di riconoscimento che conferisce il proprio significato a ciò che chiamiamo dono. Nel senso che i presenti, i regali, possono essere cose acquistate e quindi costose, ma in quanto presenti, si tratta di cose che non si possono comprare e vendere, pena la perdita del loro carattere simbolico (di dono), carattere che gli viene impresso dal “gesto” di riconoscimento e dalla relazione che esso veicola.¹⁰⁴

¹⁰⁰ *Ibidem.*, pp. 264–265.

¹⁰¹ Secondo Alain Loute, su questo punto le posizioni di Ricoeur e di Hénaff non coincidono. Per quest'ultimo, essendo cerimoniale e pubblica, la procedura di riconoscimento – simbolizzata dal dono – non può restare ignota (cfr. A. LOUTE, *Paul Ricœur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité*, cit., p. 19). L'apparente incomprensione di Ricoeur viene meno se, come si mostrerà in seguito, si passa dal piano etnologico a quello fondamentale o antropologico e s'interpreta l'ignorare se stesso del riconoscimento con le risorse della gratuità dell'*agape* e non con quelle della teoria del dono cerimoniale delle società arcaiche come descritta da Hénaff, per il quale il dono non soltanto «*deve essere noto*, ma se non lo fosse mancherebbe il suo obiettivo, che è appunto quello di produrre un riconoscimento reciproco e pubblico, di creare o di rafforzare il legame sociale» (M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 166). Lo stesso Loute sottolinea infatti poco dopo che non è che Ricoeur abbia trascurato il carattere *noto* del dono cerimoniale, ma che in realtà per lui «il se joue quelque chose dans le don dans les sociétés primitives qui nous dit quelque chose de l'homme au plan fondamental, au-delà de l'expérience prise dans sa dimension historique» (A. LOUTE, *Paul Ricœur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité*, cit., p. 20). Ne è prova di ciò il fatto che Ricoeur vedrà nel carattere festivo del dono moderno «la trace du cérémonial dans notre culture» (P. RICOEUR, «*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» *selon Marcel Hénaff*, in M. OLIVETTI (a cura di), *Le don et la dette*, CEDAM, Padova 2004, p. 44).

¹⁰² In questo senso, se per esprimere il fatto che l'*agape* non riconosce se stesso perché rivestito dal gesto si può fare ricorso al passo evangelico di Mt 6,3 in cui viene detto «che la mano destra ignori quello che fa la mano sinistra», bisogna allora evidenziare che ciò non esprime tanto un principio morale quanto l'essenza stessa dell'*agape*, che nella sua sovrabbondanza esclude ogni riferimento al calcolo e all'equivalenza.

¹⁰³ «Le propre du sacrifice est ainsi de joindre le moment d'offrande à un moment d'immolation; offrir et détruire; or détruire ne signifie pas fondamentalement violence, mais privation d'une chose de prix. Le sacrifice est un don que coûte» (P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 39). Si tratta però di un costo non monetario, di un prezzo non mercantile, non contabilizzabile – e in questo senso al di là del legame tra azione e agente, cioè al di là di ogni imputabilità. Sui temi del sacrificio e del prezzo non contabilizzabile torneremo nel prossimo capitolo.

¹⁰⁴ Occorre tuttavia, come fa Ricoeur, stare attenti a non sovrapporre né ridurre la sfera del “senza prezzo” al dono: ci sono in effetti beni non commerciali la cui condizione di essere “senza prezzo” non dipende dal fatto che siano

Servendosi di un'analisi ideal-tipica in senso weberiano che riconosce uguale importanza e alla precisione concettuale e all'esemplificazione empirica, Ricoeur procede a questo punto a indagare in modo approfondito il rapporto tra dono e mercato. Per sottolineare la dimensione empirica del dono di fronte a quella concettuale privilegiata in genere dagli autori precedentemente trattati, e nella ricerca di letture che facciano emergere ciò che, come una costante, il dono dice dell'uomo sul piano fondamentale, cioè al di là delle sue rappresentazioni storico-culturali, egli si confronta con alcuni esempi di esperienze concrete di scambio di doni descritte dalla storica Natalie Zemon Davis nel suo libro sul fenomeno del dono nella Francia del Cinquecento,¹⁰⁵ «secolo in cui la cultura occidentale esita tra molteplici eredità e crea dei modelli di vita dei quali siamo a tutt'oggi debitori»¹⁰⁶. In questo senso, egli evidenzia tre ordini di questioni che emergono in quest'opera e che sussistono ai nostri giorni. In primo luogo, la pluralità di credenze di base che costituiscono ciò che viene definito “spirito del dono”, che oscillano tra il tema biblico dell'antecedenza del dono divino che esclude qualsiasi restituzione equivalente e l'etica della liberalità ereditata dagli antichi e dagli umanisti che pone donatore e donatario sullo stesso piano. In secondo luogo, la questione dell'intreccio delle prestazioni contemporanee e antagonistiche appartenenti rispettivamente al dono e allo scambio commerciale, dove non mancano le transazioni di vendita con una componente aggiuntiva di “presenti”, a sottolineare il fatto che i partner non sono svincolati da qualsiasi ulteriore rapporto. Quest'ambito di credenza sul dono si collega alla temporalità propria del calendario delle feste e dei cicli stagionali che scandiscono i tempi del dono e aiutano a distinguerlo dal mero scambio commerciale. L'essenziale qui sta nel fatto che queste mescolanze tra dono e mercato conducono «a rinforzare l'accento sulla gratitudine come sentimento che, nel ricevere, separa e unisce il donare e il ricambiare [...]. È la qualità di questo sentimento ad assicurare la stabilità dello spartiacque che attraversa dall'interno le miscele di dono e vendita»¹⁰⁷. Infine, il terzo ordine di questioni riguarda le figure che espongono il dono alla corruzione e quindi al suo fallimento: tra gli esempi storici riportati dalla Zemon Davis, non mancano i casi in cui i doni sono andati storti oppure i casi in cui si esce dal ciclo dei doni che sono andati male per entrare in quello vizioso dei “doni cattivi”.

4.2. Donare se stessi nel dono: criterio e misura esistenziale del riconoscere

La sfida allora è quella di individuare dei criteri per differenziare la buona dalla cattiva reciprocità del dono, non solo a livello teorico ma anche a livello pratico. Assumendo il fatto che il registro del dono racchiude sempre in sé la possibilità del conflitto in virtù della tensione esistente tra manifestazione e intenzione, si tratta di sapere quando e come possono avvenire

stati oggetto di un presente o regalo (almeno non nel senso di fenomeno intersoggettivo reciproco in cui qui viene affrontata la questione) come nel caso della sicurezza, degli oneri e gli onori, ma anche dell'integrità morale, l'integrità del corpo umano e la non commercializzazione dei suoi organi, ecc. In ogni caso, anch'essi chiedono di essere riconosciuti.

¹⁰⁵ N. ZEMON DAVIS, *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, M. GREGORIO (trad.), Feltrinelli, Milano 2002.

¹⁰⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 266.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, p. 268. L'esperienza di mutuo riconoscimento pacificato sarebbe in questo senso “felice” perché si sottrae al mondo quotidiano della giustizia retto dalla logica della competizione e il conflitto, dove il riconoscimento si ottiene solo tramite la lotta. È appunto in riferimento a questo regime della lotta che il mutuo riconoscimento acquisisce il suo carattere eccezionale.

esperienze effettive e riuscite di scambio di doni che – se si sostiene con Hénaff che lo scambio di doni descritto da Mauss è uno scambio reciproco di carattere cerimoniale – altro non sono che simboli di una concreta esperienza di mutuo riconoscimento.¹⁰⁸ Come accennato prima, tanto sulla fattibilità di queste esperienze effettive e pacificate di mutuo riconoscimento quanto sulla loro descrittibilità logica – non secondo un modello esplicativo ma nel modo dell’ermeneutica dell’uomo capace –, si gioca sia la credibilità teorica sia la non illusorietà sul piano pratico delle lotte per il riconoscimento.

Il contributo di Hénaff è, in questo senso, decisivo. Spostando l’attenzione dall’enigma dell’obbligo di contraccambiare e lasciando invece spazio alla domanda “perché donare?” egli riesce a mostrare come l’*im-pegnarsi* nel donare costituisce il gesto che innesca l’intero processo. Così come per Lefort gli uomini, attraverso le operazioni di dono e contro dono, si confermano a vicenda di non essere cose ma persone, anche per Hénaff (e, se si vuole, pure per Hegel) lo scopo del riconoscimento – simbolizzato dal dono – è la reciproca conferma di essere individui autonomi e razionali: si tratta allora di un «riconoscimento umano»¹⁰⁹. Egli quindi parla in questo caso di una costante, cioè del fatto che il riconoscimento mutuo

avvenga tramite l’offerta da ambo le parti di uno o più oggetti cui viene conferita importanza; oggetti normalmente chiamati regali. Qualcosa di sé – un proprio bene – viene presentato e ceduto ad altro. Il carattere di preziosità riconosciuto a tutto ciò dimostra che si tratta proprio di qualcosa di sé che vale come parte di sé, qualcosa a cui si tiene, a cui si attribuisce valore, che si arrischia a cedere, in breve un *pegno* e un *sostituto* del donatore. E l’altro capisce che colui o coloro che offrono quel bene sollecitano una risposta dello stesso tipo.¹¹⁰

Il gesto del dono, per come viene qui presentato, ha come caratteristica il sollecitare l’altro, suscitando nel donatario un gesto-risposta dello stesso tipo. Non un compenso ma una risposta che sia anch’essa dono, offerta di sé rischiosa. Un contro dono sul modello del primo dono. Questa interpretazione ancorata non solo a livello concettuale ma attenta ai gesti concreti dell’esperienza – al *rischiare* se stessi donando, dove la carica emotiva del gesto è grande – mostra l’insufficienza di un’analisi puramente teorica come quella di Anspach di fronte ad un’analisi ideal-tipica:

La generosità del dono suscita non una restituzione che, in senso proprio, annullerebbe il primo dono, ma qualcosa come la risposta a una offerta. Al limite, occorre considerare il primo dono quale modello del secondo dono e pensare il secondo dono come una sorta di, se così si può dire, secondo primo dono. L’obbligo di ricambiare, reinterpretato in base alla logica della

¹⁰⁸ Questa, si ricordi, è la tesi centrale di Hénaff: che l’esperienza effettiva di mutuo riconoscimento è offerta, in modo simbolico, dal dono reciproco cerimoniale. In sostanza, egli distingue il dono cerimoniale dagli scambi economici e dal contratto giuridico, ma anche – dato che ciò che caratterizza il dono cerimoniale è «l’obbligo rigoroso di ricambiare» e che ciò «pone la questione di una *reciprocità fondamentale*» – dal «dono *grazioso* (*gracieux*) o oblativo» e dal «dono di *aiuto reciproco* (*entraide*) che discende sia dalla *solidarietà* sociale, sia dall’azione così detta filantropica»; confonderli – egli avverte – implica cadere in un grave «errore epistemologico» (M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 69–70; cfr. anche M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 158 ss.). Ricoeur, da parte sua, considera il dono come fenomeno unitario; non perché ignori o trascuri questa distinzione di Hénaff (di cui esplicitamente prende atto in P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 43) ma perché, come si è detto prima, egli è interessato non alla sua dimensione storica o etnologica ma a ciò che il dono cerimoniale delle società primitive può insegnare a livello di un’antropologia fondamentale.

¹⁰⁹ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 189.

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 188.

reciprocità in termini di *double bind*, resta in gran parte una costruzione dal debole tenore fenomenologico, che fornisce il pretesto per la distinzione dei due livelli, il livello delle pratiche e quello del circolo autonomo dotato di autotrascendenza. Il fascino esercitato dall'enigma del ricambiare conduce a trascurare alcuni aspetti importanti della pratica del dono, incontrati nel corso del cammino, quali l'offrire, il rischiare, l'accettare e infine il donare qualcosa di sé donando una semplice cosa.¹¹¹

4.3. Il buon ricevere come riconoscimento-gratitudine: verso una reciprocità suscitata ed evenemenziale

Come visto finora, se da una parte la via dell'*agape* in quanto competenza riesce a mettere fine alla disputa – perché il sé, rinunciando a ogni logica di reciprocità equivalente, non si attende nulla in cambio –, dall'altra sembra in qualche modo pretendere di porsi anche come modello di legame sociale, come forma di mutuo riconoscimento, contravvenendo al suo essere non istituzionalizzabile. Per mediare queste due dimensioni in apparente conflitto occorre concentrarsi sulle intenzioni discrete del donatore e del donatario, ovvero sul *tra* della mutualità (simbolizzata dalla cosa donata e ricambiata), un tra che si presenta come qualcosa di esperibile e tangibile, e che pur riposando immediatamente nei gesti e nella capacità d'iniziativa degli individui, sopravviene come evento gratuito fruibile nella modalità gioiosa del festivo.¹¹²

La componente rischiosa del (primo) dono, sul modello dell'*agape*, mette l'accento non già soltanto sul carattere disinteressato dell'aspettativa di una restituzione (dove cioè primano ancora l'interesse e una certa autoreferenzialità) ma, prima ancora – ed ecco la novità dell'analisi ricoeuriana –, sull'attesa collegata al fatto che l'altro accolga il dono come tale.¹¹³

¹¹¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 270–271.

¹¹² In questo senso, la posizione di Ricoeur è apertamente critica di un approccio puramente sistemico alla questione del dono come quello di Anspach, che considera le operazioni di dare e di ricevere come due flussi o processi – l'uno di andata, l'altro di ritorno. Qui lo scambio non è la somma dei due processi ma un processo nuovo che emerge nell'incrocio dei due flussi precedenti dove l'uno è necessariamente al contempo causa ed effetto dell'altro, nella forma di una causalità circolare e sistemica che seppur “positiva” (si pensi invece alla cattiva reciprocità della vendetta), rende gli individui prigionieri della necessità di un circolo e dell'astuzia della ragione. In effetti, per questo autore, «il fatto di essere ricambiati dipende sempre dal circuito globale. E dal punto di vista del circuito globale non c'è ricambio, ma solo una continuazione dello scambio» (M. R. ANSPACH, *A buon rendere*, cit., p. 43). Lo scopo di Ricoeur in questa parte conclusiva della sua analisi è mostrare come, dal punto di vista dell'intenzionalità degli individui, e dunque della loro libertà, questo circuito non possa riposare esclusivamente sul corretto svolgimento di mere “operazioni” di scambio che “garantiscono” la continuità del flusso positivo: questo circolo dipende al contempo da un qualcosa di totalmente gratuito che scende verticalmente dall'alto spezzando la reciprocità orizzontale circolare e che accade solo laddove queste “operazioni” sono segnate da una particolare carica intenzionale che coincide con una reciproca *epochè* esistenziale, un reciproco svuotamento, da parte di chi dà, di sé nel dono come pegno e sostituto, e da parte di chi riceve, di sé nel fare spazio per accogliere l'altro che si dà simbolicamente nel dono. Il potere d'iniziativa, in quanto capacità del singolo individuo, denota la sua impotenza riguardo all'evento del mutuo riconoscimento nello scambio di doni giacché esso implica due o più individui: il riconoscimento, in quanto mutuo, non è qualcosa che il sé possa “far accadere”, ma è evento gratuito (seppur intersoggettivo), nel senso radicale del termine. Solo nello spazio della reciprocità propiziato dal gesto di autoconsegna di ciascun sé all'altro può accadere qualcosa come un mutuo riconoscimento, un “noi” dove ciascuno è se stesso, è cioè riconosciuto, perché è tutto nell'altro, è cioè riconoscente.

¹¹³ Non si tratterebbe perciò, in quest'ultimo caso, di un'attesa interessata per il fatto che essa non risponde a una pretesa autoreferenziale ma mira soltanto a generare nell'altro – e con l'altro – uno stato o esperienza festiva. Che poi la gioia esperita dall'altro possa suscitare anche nel donatore un sentimento di gioia non implica che il donare

In realtà si tratta di una medesima attesa, che spezza la causalità circolare della triade donare-ricevere-ricambiare e rende il secondo dono una cosa diversa da un dono contraccambiato, introducendo al suo posto una causalità che appartiene all'ordine dell'evento. Sono la sorpresa e la gioia causate – o più propriamente pro-vocate – dall'inatteso e dal festivo del gesto del dono ricevuto e – nel riceverlo – riconosciuto come tale che “suscitano” nel sé il desiderio di ricambiare allo stesso modo, cioè con la stessa modalità della gaiezza e dello stupore¹¹⁴: si può dunque parlare di reciprocità – o di mutualità, come preferisce Ricoeur – perché c'è un movimento di andata e di ritorno alternato e simmetrico; e tuttavia si tratta di una reciprocità non causata – nel senso categoriale del termine – ma suscitata, per cui l'effetto o risposta è al contempo un evento del tutto nuovo, ma non per ciò da esso svincolato. Questo è il vero paradosso, che si verifica a livello esperienziale e che sfugge alle prese di un pensiero puramente razionale che riduce tutto a una logica del calcolo.

Il regime dell'*agape* a cui appartiene il dono, perché si colloca nell'ordine dell'incausato della gratuità ovvero nell'ordine dell'evento, costituisce lo scacco per un pensiero che pretende spiegare tutto nella chiarezza del concetto. In esso, infatti, l'iniziale attesa di essere contraccambiati

può essere indefinitamente differita, o addirittura perduta di vista e del tutto dimenticata, può anche trasformarsi in attesa di una sorpresa, inserendo il secondo dono nella medesima categoria affettiva del primo, il che rende questo secondo dono una cosa diversa da un dono contraccambiato. Nel contesto dell'*agape*, anziché di obbligo di contraccambiare occorre parlare di risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale.¹¹⁵

Se a livello dell'esperienza la triade donare-ricevere-ricambiare è tenuta insieme da una causalità pro-vocata e suscitata, e non già circolare o teorica, per poter cogliere a livello di pensiero questa paradossale logica causale-evenemenziale di ordine pratico Ricoeur propone di mettere l'accento specificamente sulla seconda componente della triade, ossia sul “ricevere”, elevandolo quindi a categoria cardine dello scambio di doni, proprio «per il fatto che la maniera in cui il dono viene accettato decide della maniera in cui il donatario si sente obbligato a contraccambiare»¹¹⁶. Una tale asserzione – ci sembra – contiene implicita una verità fondamentale, cioè che il dono è per definizione reciproco e non unilaterale, in quanto nella condizione storica in cui si trova ad esistere ogni “sé” (distintamente dall’“io”), donare è sempre un contraccambiare: ogni donare si fonda in una più originaria capacità di ricevere, e quindi nel poter fare esperienza della gratitudine e riconoscerla come tale.¹¹⁷ Si tratta – in parole

sia stato interessato: infatti, il carattere spontaneo proprio dell'autentica gioia la libera da qualsiasi tipo di vincolo causale o condizione e quindi da ogni interesse.

¹¹⁴ La dimensione epistemologica dello “stupore” è presente nella filosofia di Ricoeur sin dal periodo della svolta ermeneutica. Con ciò egli intende indicare una via teor-etica che rinuncia alle pretese autofondative e di onnipotenza delle filosofie del *cogito*: a suo avviso, bisogna «abbandonarsi allo stupore» per poter così essere «allontanati da noi stessi, sloggiati dal centro» (P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 71); l'attenzione ricade così in ciò che non è trasparente immediatamente al *cogito*, nel suo altro, cioè nel linguaggio dei simboli – come lo è il gesto del dono in quanto simbolo della relazione-evento di mutuo riconoscimento – perché i simboli sono, appunto, «lo stupore del pensiero» (P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 23).

¹¹⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 271.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Questa verità trans-storica e transculturale è stata successivamente indagata ed esplicitata da Ricoeur in un saggio di poco successivo (sul quale ci soffermeremo più a lungo nel prossimo capitolo), dove vede nel fenomeno del dono reciproco cerimoniale il luogo d'intersezione tra la dimensione orizzontale della reciprocità dei rapporti

di Greisch – di uno degli aspetti più originali di una fenomenologia dell'uomo capace: il ricevere considerato come una vera e propria *capacità*, un'arte.¹¹⁸

La questione qui decisiva è che l'idea di "gratitudine" che il ricevere chiama in causa è una delle accezioni della parola riconoscimento – l'ultima tra quelle riportate dal *Littré* – ovvero la "riconoscenza". Si ricordi che non a caso all'inizio di *Percorsi* Ricoeur si era riferito a questa accezione come «l'ospite inatteso», evidenziando poi come la sua comparsa era dovuta a una sorta di movimento spontaneo di ritorno suscitato dall'ammissione di un debito nei confronti di qualcuno a cui faceva riferimento la precedente definizione. La gratitudine come anima del "buon ricevere" segna la differenza tra la cattiva e la buona reciprocità, senza tuttavia eliminare il rischio connesso all'atto di donare – poiché il rischio è componente essenziale del registro dell'*agape* che si esprime nel dono, il quale a sua volta, è simbolo di un riconoscimento non conflittuale.¹¹⁹ Quale cerniera, il ricevere con gratitudine spezza il legame tra dono e contro dono e, nello stesso atto, lo ricongiunge, facendo della relazione veicolata dal dono qualcosa di insieme *legato e libero*, ovvero reciproco e gratuito – senza che sussista tra i termini contraddizione alcuna. La triade si scompone allora, dice Ricoeur, in due coppie inesatte e asimmetriche, donare-ricevere e ricevere-ricambiare, dove lo scarto tra l'una e l'altra sta a indicare l'assenza di un carattere di misurazione duplice, riferito tanto al valore commerciale dei presenti quanto al termine temporale dello scambio:

In regime di gratitudine, i valori dei presenti scambiati sono incommensurabili in termini di costi commerciali, ed è il marchio del senza prezzo sullo scambio di doni. Possiamo altresì definire il tempo adeguato per contraccambiare un tempo senza misura esatta; ed è il marchio dell'*agape*, indifferente alla restituzione, sullo scambio dei doni. Questo scarto tra la coppia donare-ricevere e la coppia ricevere-ricambiare è così prodotto e al tempo stesso superato dalla gratitudine.¹²⁰

Così commenta Pierluigi Valenza il ruolo di cesura della gratitudine:

La gratitudine quindi interrompe e riapre la circolarità di dono e contro dono. La gratitudine rende riuscito il primo movimento del donare, lo compie e lo chiude, lo separa dal rendere che è legato alla modalità stessa del ricevere. Al tempo stesso la gratitudine è il punto di partenza

interpersonali e la dimensione verticale della trascendenza o antecedenza dell'esperienza cosmico-antropologica. In questo senso, è la categoria della "grazia" che con il suo rimando ad una antecedenza originaria apre lo spazio della reciprocità. Ricoeur riporta qui le parole di Hénaff, che sostiene che «i rapporti tra essere umani non hanno mai avuto luogo senza riferirsi a questa istanza che li precede» (M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 333). Così, afferma il filosofo di Valence, l'antecedenza della grazia «a pour corollaire l'unilatéralité du don à la racine de cette mutualité» (P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 42). Per questa ragione – aggiungiamo noi – il contraccambio o contro dono è sempre un secondo "primo" dono, cioè preserva l'unilateralità della gratuità nel cuore stesso dello scambio.

¹¹⁸ Cfr. J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, cit., p. 170.

¹¹⁹ Il limite tra buona e cattiva reciprocità è sfumato e solo può cogliersi con un'intelligenza pratica emozionale misurata dalla gratitudine. Il "gesto" di generosità, di offerta di sé come espressione di gratitudine, resta in ogni caso il segno e la salvaguardia del dono: dato il suo carattere libero, esso può non essere accolto-ricevuto e dunque non necessariamente innesca una reciprocità (buona); eppure, in quanto gesto eccedente o *agapico* – e non mera liberalità morale o elargizione filantropica e caritativa nel senso istituzionale – è in grado di prevenire contro ogni scivolamento verso una cattiva reciprocità perché l'uomo dell'*agape* non restituisce mai colpo per colpo ma porge l'altra guancia. Figura paradossale dell'uomo di questo "gesto" è il principe Myškin, il protagonista del romanzo *L'Idiota* di Dostoevskij (cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 253).

¹²⁰ *Ibidem.*, p. 272.

del rendere che però, grazie alla cesura da essa introdotta, non avrà il carattere della transazione. La modalità della gratitudine decide quindi dell'intera relazione.¹²¹

In tal modo, a partire da questa precisazione, è possibile rispondere alle obiezioni di alcuni autori in merito al ricorso che Ricoeur fa all'*agape* in quanto, dato il suo carattere unilaterale, si pone al di fuori dell'orizzonte del riconoscimento, che è sempre reciproco. L'accento posto sul ricevere – che d'altronde, perché è gratitudine-riconoscenza, appartiene sia all'orizzonte dell'*agape* sia a quello del riconoscimento – mostra invece come nessuno di questi due gesti del donare e del ricambiare siano unilaterali, ma legati tra di loro da una causalità suscitata, appartenente quindi a un ordine logico altro da quello categoriale ovvero a quello dell'evento e della libertà.

5. L'etica dei conflitti sociali e il carattere “festivo” del mutuo riconoscimento: un confronto finale

Con la descrizione dello scambio di doni nei termini di un'etica della gratitudine il terreno è finalmente pronto per il confronto definitivo con un'etica normativa dei conflitti sociali come quella proposta da Honneth. Si tratta di contrapporre alla grammatica del normativo su cui il filosofo tedesco costruisce la sua etica la grammatica dell'ottativo propria dell'*agape*.

5.1. Un riconoscimento che non riconosce se stesso

A questo punto, il nostro filosofo riprende ancora una volta l'insegnamento di Hénaff sul livello simbolico del riconoscimento e decide di fare questo confronto a partire dal carattere cerimoniale e festivo del dono che – come si è mostrato – lo distingue dallo scambio commerciale e lo protegge da ogni eventuale confusione con esso. Ciò nella misura in cui l'attenzione ricade sulla generosità del primo dono piuttosto che sull'obbligo del contraccambio. Che il riconoscimento sia simbolico significa per Ricoeur che esso ignora se stesso, perché il simbolico si pone su un piano diverso da quello dei vissuti coscienti – come direbbe Lévi-Strauss – e in tal modo il riconoscimento, simbolizzato dal dono, «si ricopre e si significa nella gestualità dello scambio»¹²²; dona cioè se stesso simbolizzato nel gesto cerimoniale con cui si materializza il dono ed è dunque – secondo le parole di Ricoeur riportate prima – «un riconoscimento che non riconosce se stesso, dato il suo maggiore investimento nel gesto rispetto alle parole»¹²³.

¹²¹ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, «Archivio di Filosofia», 81 (2013), p. 18.

¹²² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 273.

¹²³ *Ibidem.*, p. 265. Commenta al riguardo Roberto Walton: «Se advierte que, como su carácter simbólico es implícito, inmanente y constructivo, el reconocimiento mutuo inherente al don recíproco ceremonial se encuentra incorporado en el gesto de dar y retribuir y por eso se desconoce a sí mismo en el sentido de que no es tema de una representación autónoma por medio del lenguaje» (R. J. WALTON, *La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», 32 (2006), p. 342). Si capisce così perché Ricoeur proponga qui di gettare un ponte verso il giudizio di gusto esposto da Kant nella terza *Critica*, proprio in virtù del suo essere privo di referente oggettivo e di sostenersi solo sulla sua comunicabilità (cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 266). Su questa dimensione della comunicabilità dell'esperienza estetica in relazione con l'esperienza religiosa – in cui va originariamente compresa l'*agape* –, si veda in particolare P. RICOEUR, *La critica*

Sulla scia di questo argomento ricoeuriano del carattere necessariamente simbolico del riconoscimento in quanto non riconosce se stesso, si può dire che in realtà non può affatto auto-riconoscersi non solo perché il gesto di dare e di ricevere che simbolizza il mutuo riconoscimento non può essere oggetto di una rappresentazione autonoma per mezzo del linguaggio (altrimenti saremmo di fronte a un concetto teorico e non a un gesto di carattere rituale o cerimoniale che racchiude un sapere simbolico), ma soprattutto perché il suo stesso profilo concettuale giace nella cooriginarietà tra la relazione a sé e la relazione all'altro: la tesi di Hénaff che vede nello scambio cerimoniale reciproco di doni un riconoscimento simbolico mostra come quest'ultimo (ossia il gesto con cui si riconosce), per sua natura, sia tutto fuori di sé e rivolto all'altro – poiché, come afferma Mauss, *ci* si dà donando e, se *ci* si dà, è perché *ci* si deve agli altri, ovvero, in altri termini, perché la cosa donata è pegno e sostituto di *sé*, del *sé* del donatore.¹²⁴ C'è, tuttavia, qualcosa in più: questo carattere cerimoniale del dono – proprio perché poggia su una disposizione rituale assunta dai partner, legata a certe formalità e scandita secondo un preciso calendario – lo sottrae dagli scambi di ogni sorta propri della vita quotidiana, dalla *ferialità*¹²⁵ degli scambi commerciali, sottolineando e proteggendo il carattere *festivo* del dono e dunque, del *gesto* di riconoscimento: «Il festivo in generale è l'erede della cerimonia del dono nelle nostre società commerciali. La cerimonia interrompe il mercato e ne tempera la brutalità, apportandovi la propria pace»¹²⁶.

5.2. Il festivo e le istituzioni

La etica normativa che regola le relazioni sociali (amorse, giuridiche e di solidarietà) non rimane immune al festivo del riconoscimento, seppure questo appartenga a un ordine altro e incommensurabile. Il festivo “tocca” e “abita” l'ordine normativo, attraversando e

e la convinzione, D. IANNOTTA (trad.), Jaca Book, Milano 1997, pp. 252–257). D'altronde, ci si potrebbe chiedere se con “simbolo” qui ci si riferisce soltanto al “gesto” oppure anche alla “cosa” scambiata. È chiaro che senza il gesto (rituale o cerimoniale) che sottrae la cosa scambiata dall'ordine commerciale e la introduce in quello del senza prezzo, la cosa non sarebbe un regalo, non simbolizzerebbe un presente. È il gesto stesso come totalità significativa a conferire alla cosa il carattere di presente, a farlo essere simbolo di riconoscimento; specularmente, il presente, in quanto cosa, si fa a sua volta veicolo di questo gesto di riconoscimento.

¹²⁴ Ne consegue – noi così lo intendiamo – che non c'è più spazio per il problema dell'attesa di un contro dono perché il carattere evenemenziale del ricambiare in quanto “secondo primo dono” sta a indicare una verità antropologica fondamentale: così come *ci* si dà tutto se stessi donando – comprese le proprie attese –, *ci* si riceve tutto se stessi quando si è oggetto di un dono (per cui alla capacità di dare, che è un fare, corrisponde una capacità passiva, quella di ricevere e di riceverci).

¹²⁵ Annalisa Caputo parla al riguardo di una «sospensione della ferialità» (cfr. A. CAPUTO, *Amore e reciprocità. Un percorso filosofico tra il reale e l'impossibile*, Stilo Editrice, Bari 2017, p. 164). Lo stesso Ricoeur aveva parlato di «etica quotidiana» riferendosi alla logica dell'equivalenza distinguendola dalla sovrabbondanza dell'economia del dono (P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 35) che in cambio implica una «sospensione dell'etica» (*Ibidem.*, p. 44), così come di una contrapposizione tra «les fêtes» a «les jours ouvrables» (P. RICOEUR, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, in M. AGÍS VILLAVERDE (a cura di), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2005, p. 26). È evidente che questa descrizione del fenomeno del dono cerimoniale proprio delle società arcaiche – e pervenuto a noi oggi – indica la sua originaria appartenenza alla sfera del “sacro” (mentre gli scambi commerciali appartenerebbero all'ordine del profano), per cui una indagine esaustiva del riconoscimento simbolico richiederebbe il passaggio attraverso la fenomenologia della religione. Ciò, tuttavia, ci porterebbe a una lunga digressione che, data l'indole di questo lavoro, non ci possiamo permettere.

¹²⁶ P. RICOEUR, P. RICOEUR, *Diventare capace, essere riconosciuto*, cit., pp. 28–29.

informando “in modo segreto e obliquo” – secondo una curiosa espressione ricoeuriana – le sue istituzioni, ed in tal modo viene a temperare la sua insita conflittualità.¹²⁷

In effetti, nella sua accezione simbolica legata allo scambio di doni cerimoniale, il riconoscimento si presenta come non istituzionalizzabile. Il carattere festivo dello scambio di doni – afferma Ricoeur – lo mette «al riparo dalla riduzione moraleggiante che vediamo spuntare nell’elogio stoico dei “benefici” elevati al rango di doveri, riduzione che ha assunto l’ampiezza che conosciamo nelle iniziative di beneficenza organizzate così come, anche, nelle istituzioni caritatevoli che legittimamente si prefiggono lo scopo di colmare le lacune della giustizia distributiva e redistributiva»¹²⁸. In altri termini, il dono sul modello dell’*agape* è retto da una logica dell’eccedenza contrapposta all’equivalenza che governa le istituzioni che organizzano normativamente le società secondo l’idea di giustizia.

Nonostante ciò, pur trovandoci al di qua del piano dello spirito oggettivo, l’*agape*, per esprimersi, si serve delle sue strutture normative, rendendosi in tal modo disponibile a una presa fenomenologica. Il punto però sta altrove: «A fare problema è piuttosto ciò che, nel festivo, si sottrae alla moralizzazione», dice Ricoeur, e aggiunge: «Il suo carattere eccezionale sembra deporre a suo sfavore», secondo il paradosso ben espresso da Derrida per cui il dono è l’impossibile.¹²⁹ E tuttavia, sulla scia dell’epilogo di *La memoria, la storia, l’oblio* – dove, ispirato all’*il y a levinasiano* e valicando il limite parossistico del perdono impossibile, egli afferma che, così come c’è la gioia, la saggezza, la follia, l’amore, anche «c’è il perdono» (e, possiamo aggiungere noi, altresì “c’è il dono”). Infatti, in quest’opera viene affermato che il perdono è senza condizioni – «si dirige all’imperdonabile oppure non è» –, e quindi sfugge a ogni logica equivalente, a ogni tentativo di «ristabilire una normalità»¹³⁰, a ogni sua concettualizzazione sotto forma di uno scambio reciproco tra la domanda e l’offerta del perdono, pur se «noi crediamo, di una credenza pratica, che esista qualcosa come una correlazione fra il perdono richiesto e il perdono accordato»¹³¹. Ciò per il fatto che esso proviene dall’alto, da quel medesimo altissimo verso cui s’innalzano l’inno e la lode: ha una dimensione verticale e gratuita (non-condizionale) che è la sola in grado di superare l’intervallo aperto dall’abisso della colpa e di spezzare così il legame indissolubile tra l’agente e i suoi atti, tra il colpevole e il crimine – cosa che invece non è in grado di fare la giustizia riparatrice con la sanzione e la pena. In modo analogo al perdono, si potrebbe dire del dono che – pur se nella

¹²⁷ Il festivo – nota il filosofo francese – «può abitare i rituali dell’arte di amare, nelle sue forme erotiche, amicali e societali» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 273).

¹²⁸ *Ibidem.* Commenta Valenza: «È chiaro che qui il festivo è opposto al morale, forse in un senso vicino all’opposizione posta tra la costrizione della legge e la risposta all’imperativo concreto dell’“amami!”» (P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 19).

¹²⁹ Il festivo del dono, cioè l’aspetto che non può essere contestualizzato dalle regole dello scambio, è il sigillo dello stato di *agape*. L’*agape*, nella sua sovrabbondanza, o meglio nel suo completamente donarsi, eccede anche se stesso: questa parte eccedente è ciò che in definitiva l’*agape* ignora di sé. Andando oltre in questa direzione oserei dire che l’ignoranza e l’incuranza di sé dell’*agape* è lo spazio che l’uomo di questo mondo lascia agli altri perché possano esprimersi come libertà pienamente riconosciute. È infatti a questo spazio di libertà che auspica l’intero processo di riconoscimento secondo l’originaria intuizione di Hegel. Una libertà che può essere pienamente tale soltanto nella reciprocità del riconoscimento delle autocoscienze, e quindi una libertà donata e ricevuta sul modello del dono reciproco, e non conquistata al prezzo di una lotta. Con ciò non intendo relativizzare né banalizzare la gravità delle situazioni di oppressione e i tentativi di ogni tipo per fuggirne, ma piuttosto, come fa Ricoeur, mostrare come queste esperienze effettive di libertà diano un senso alle lotte degli oppressi.

¹³⁰ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., pp. 661–665.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 677.

prassi delle società primitive, e per certi versi ancora oggi, prende la forma di uno scambio reciproco circolare e simmetrico – anch'esso «ogni volta cade da un dislivello, dall'altezza del senza prezzo»¹³². Il dono che si scambia come simbolo di riconoscimento – che è anche riconoscenza – è un gesto di carattere festivo ed evenemenziale, e dunque scappa al calcolo e alla causalità normativa che governano le istituzioni: il c'è del dono e del perdono è un «esserci del quale non è specificata l'origine né la destinazione, e che tuttavia è personificante e donatore di senso [...], è quell'antecedenza nella quale si collocano tutti i gesti di mutualità del domandare e ricevere il perdono, del domandare e ringraziare del dono»¹³³.

5.3. Il mutuo riconoscimento e i gesti agapici, tra storia ed escatologia

Ed è in questo senso che Ricoeur afferma:

C'è qualcosa di festivo nelle pratiche del dono così come in quelle della solennità del gesto del perdono o piuttosto della domanda di perdono di cui parlo nell'epilogo del mio ultimo lavoro, riferendomi al gesto del cancelliere Brandt che a Varsavia si inginocchia ai piedi del monumento alla memoria delle vittime della Shoah. Gesti come questo, dicevo, non possono costituire una istituzione ma, portando in luce i limiti della giustizia di equivalenza e aprendo uno spazio di speranza nell'orizzonte della politica e del diritto sul piano postnazionale e internazionale, questi gesti producono un'onda di irradiazione e di irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all'avanzare della storia verso gli stati di pace.¹³⁴

Di questo denso passo citato occorre almeno sottolineare tre cose: a) il riferimento a un'onda di irradiazione e irrigazione; b) l'idea che quest'onda si tratti di un movimento di carattere segreto e obliquo; b) la prospettiva storico-escatologica in cui s'iscrive questa dinamica che va dagli stati di lotta agli stati di pace.

5.3.1. Irradiazione e irrigazione

Anzitutto il riferimento a un doppio movimento, continuo e coordinato, di “irradiazione” e “irrigazione” sotto la forma evocativa di un'onda. Qualcosa di ciò era stato detto quando abbiamo affrontato la critica ricoeuriana alla proposta di Honneth: l'intero movimento è suscitato – si diceva allora – dalla “gravità” del gesto, una gravità che gli è conferita dal suo carattere festivo, eccezionale, non-condizionato. Questo gesto in cui consiste il dono equivale, sul piano dell'azione, a ciò che la poetica dell'inno rivela sul piano del discorso: un modo di dire una cosa il cui statuto «è quello dell'indeterminatezza causale e anche dell'indeterminatezza teleologica, l'inno è il corrispettivo di un esserci, di un “il y a” il cui essere senza ragione non implica la privazione di senso e anzi appare essere generazione di senso»¹³⁵. Il gesto festivo sfugge cioè a ogni tentativo di essere afferrato tramite una spiegazione ragionata e quindi logica o teorica. Le espressioni “indeterminatezza causale” ed “essere senza ragione” del passo citato sono infatti un altro modo di esprimere la causalità

¹³² A. CAPUTO, *Amore e reciprocità*, cit., p. 161.

¹³³ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 24.

¹³⁴ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 273.

¹³⁵ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 22.

suscitata e pro-vocata – detta anche «felice contagio»¹³⁶ – dove asimmetria e reciprocità (verticalità e orizzontalità dell'*agape*) si coniugano permettendo sia d'*irrigare* le relazioni di riconoscimento già avviate rinnovando costantemente «l'esperienza viva del dono»¹³⁷ con lo stupore che accompagna la gratitudine-riconoscenza del dono ricevuto e, così facendo, suscitando ogni volta il desiderio di ridonare, sia d'*irradiare* quest'*agape* – nella forma di uno stato di pace vitale storicamente situato – che costituisce l'essenza e la linfa delle relazioni di mutuo riconoscimento pacificato a livello interpersonale e sociale. Senza questa indeterminatezza causale che spezza la circolarità del dono per rinnovarla e irrigarla, questa circolarità sarebbe soltanto una figura del nietzschiano “eterno ritorno del uguale”, circolo perfetto nel senso di manchevole di nulla, dove l'irradiazione non è che pura parvenza e inganno, dove ogni possibile alterità è soffocata dall'identità e dove ogni prospettiva di compimento storico è illusione creata da una volontà debole per procurarsi un piacere ed evitare la sofferenza.

Orbene, se la stessa dinamica relazionale del gesto del dono impedisce la sua istituzionalizzazione, ciò non significa che l'*agape* sia irrazionale; la sua logica è piuttosto di un altro ordine. In altre parole, significa che non c'è una azione o intervento diretto dell'*agape* sugli apparati collettivi e sulle istituzioni; è possibile solamente una pressione costante della sua istanza disarmante sull'istanza normativa della giustizia sulla quale si fonda ogni etica sociale¹³⁸, pressione che tuttavia va a incidere effettivamente nella sfera spirito oggettivo e nel farsi e compiersi della storia. Insomma, l'irrompere del festivo in un mondo regolato da istituzioni, proprio perché eccede persino il potere d'iniziativa dei soggetti (che possono compiere il gesto del dono ma che rispetto al “festivo” sono impotenti nel senso che lo sperimentano in modo patetico all'interno di una relazione in cui sono coinvolti ma che non governano nella sua interezza), è il segno inconfondibile di un'esperienza prolettica – sospesa tra il già e non ancora – di mutuo riconoscimento come orizzonte a cui tende la giustizia guidata dall'amore. Già in *La memoria, la storia, l'oblio*, opera a cui esplicitamente rimanda nel passo che qui commentiamo, Ricoeur si era pronunciato sull'incidenza nell'avanzare della storia di queste esperienze di riconoscimento come il dono e il perdono: «Mi arrischio a parlare, a questo proposito, di escatologia, per sottolineare la dimensione di anticipazione e di proiezione di questo orizzonte ultimo»¹³⁹.

5.3.2. Segretezza e obliquità

In secondo luogo, la caratterizzazione di questa singolare onda espansiva insieme irrigatrice e irradiatrice come qualcosa di “segreto” e “obliquo”. Ciò desta non poco stupore se si considera il linguaggio sempre preciso e mai ermetico di Ricoeur. Due, ci sembra, sono i modi in cui una tale affermazione può essere intesa: da un lato, nel contesto della prospettiva storica finale o compiuta in cui viene inserita, l'idea di segretezza e obliquità esprime senz'altro

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 19.

¹³⁷ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 272.

¹³⁸ Una tale impostazione della predicazione cristiana dell'*agape* nei confronti della morale della responsabilità e delle istituzioni è rinvenibile ancor prima del saggio *Amore e giustizia*, in un testo del 1967, ora pubblicato come: P. RICOEUR, C. PARAVATTI – A. ROMELE – P. FURIA (a cura di), *Per un'utopia ecclesiale*, Claudiana, Torino 2018 (cfr. p. 11).

¹³⁹ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 702.

il fatto che non siamo in possesso di un criterio immanente alla storia per giudicare se questi gesti di dono e perdono agiscono in maniera efficace sugli altri, cioè se sono veramente gesti disinteressati d'amore oppure se sono gesti strategici suscitati dal calcolo o, peggio, solo esibizionismo¹⁴⁰; dall'altro lato, una tale asserzione può essere intesa in sintonia con quanto espresso in *La memoria, la storia, l'oblio*, dove, in un contesto analogo, si parla di "alchimia segreta". Riferendosi allora ai gesti di perdono – «come il mettersi in ginocchio del cancelliere Brandt a Varsavia» – incapaci di trasformarsi in istituzioni in virtù del loro carattere eccezionale, Ricoeur tuttavia afferma che «grazie ad una segreta alchimia essi possono agire sulle istituzioni»¹⁴¹. In questo contesto, il riferimento a una alchimia segreta forse può anche voler significare – o quanto meno così lo interpretiamo – che irradiazione e irrigazione dicono due aspetti – l'uno interno, l'altro esterno – dell'indeterminatezza causale ovvero della causalità "suscitata" a cui fa capo l'idea di gratitudine, da intendersi dunque come controforza non concettualizzabile nei confronti della violenza immanente e ineliminabile di cui è invischiato l'ordine della giustizia, che di per sé è incapace di sospendere e di mettere fine alla disputa. L'idea di "alchimia" indica quindi la trasformazione di una cattiva reciprocità in una buona reciprocità; l'idea di "segretezza", da canto suo, non sta a dire tanto un ché di esoterico quanto l'incapacità di afferrare il movimento di metamorfosi con le categorie di una logica della non contraddizione dato che, nello scambio di doni, si è quando non si è: se *ci* si dà donando, non si è più tutto per sé; donando e donandosi si diventa dono, e *si* è dono perché *non si* è più, ovvero si è qualcosa di vuoto, di svuotato. Questa alchimia è resa possibile perché l'*agape*, con il suo carattere festivo, sospende la ferialità del conflitto che contraddistingue la normalità delle relazioni umane all'interno dell'agone sociale e politico. Ma, dato il suo carattere eccezionale, l'*agape* non può sostituirsi alla giustizia per eliminare definitivamente il

¹⁴⁰ Ciò perché «la carità non è per forza lì dove si esibisce» (P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., p. 115); e perché il criterio per discernere la carità all'interno di una "teologia della storia" è un criterio escatologico, meta-storico. Perfino noi stessi, seppur capaci di un agire intenzionale, «non sappiamo quando raggiungiamo le persone. [...] Il criterio dei rapporti umani sarebbe quello di sapere se raggiungiamo delle persone; ma non abbiamo né il diritto né il potere di amministrare questo criterio» (*Ibidem.*, p. 116). A ciò, la prospettiva del mutuo riconoscimento – perché si tratta di esperienze di carattere anticipatorio o prolettico – aggiunge un criterio interpersonale a cui abbiamo accesso non singolarmente ma solo nella mutualità: quello cioè del festivo quale segno di gesti d'amore riusciti. Tuttavia, si tratta pur sempre di un criterio del quale non possiamo impossessarci perché si esercita secondo la modalità della *phronesis*; in altri termini, si tratta di un criterio che sfugge alla logica causale e che, se così si può dire, si esercita esclusivamente nella contemporaneità dell'evento della mutualità del riconoscimento, in quella temporaneità aperta dal "tra" che richiede sempre l'intersoggettività.

¹⁴¹ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 676. Il problema di ciò, come notano Alain Loute e Gonçalo Marcelo, è come il gesto individuale di questi soggetti (del cancelliere Brandt, o di altri come Martin Luther King) acquista una dimensione sociale. Dal punto di vista sociologico, Loute parla di questi gesti eccessivi come dotati di una esemplarità tale da provocare un «contagion mimétique» tra gli individui, considerando però una tale interpretazione insufficiente per rendere ragione della costituzione simbolica dei legami sociali secondo quanto richiesto da un approccio strutturalista o sistemico alla società di fronte a un approccio che predilige le azioni degli individui (cfr. A. LOUTE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle*, cit., pp. 146–147). Anche Marcelo parla al riguardo di contagio individuale: «these gestures [...] seem only to be able to touch those who are closest to us or who come across. This contagion is individual» (G. MARCELO, *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*, cit., p. 125). A dire il vero, Ricoeur stesso aveva sollevato già questo problema altrove, affermando che «è l'esemplarità della singolarità che mi fa problema» perché essa funge come «una ingiunzione da individuo singolo a individuo singolo» attraverso la quale «passa l'effetto di coinvolgimento e vengono suscitate, a loro volta, azioni analoghe, anch'esse singolari» (P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 253–254). Ma la dimensione normativa e universale del riconoscimento reciproco non può mai fare a meno del fatto che il riconoscimento è un'esperienza personale intersoggettiva sulla quale l'obbligatorio della norma non ha alcun potere perché la sua forza coercitiva è soltanto in grado di generare un riconoscimento unilaterale e ineguale.

conflitto – altrimenti sarebbe la regola e non più qualcosa di eccezionale –; perciò, esso ogni volta ri-scommette sul fatto che il circolo del dono si chiuderà, e quindi rischia, ricomincia, perdona (verbi questi che appartengono tutti all’ambito del discorso poetico dell’amore-*agape*) e propizia così l’occasione di “schiarite” nel, forse, interminabile ciclo delle lotte. Sa far fronte al conflitto e disarmarlo, ci convive con esso, «instilla un po’ di generosità e di compassione in un mondo di cui la giustizia non riesce da sola a limitare la violenza»¹⁴². In effetti – conclude il nostro filosofo – l’esperienza concreta di mutuo riconoscimento pacificato attraverso il dono

è inseparabile dal fardello di conflitti potenziali che si porta dietro, i quali [...] derivano dall’esperienza del dono nel suo *coniugarsi* con la lotta per il riconoscimento. La lotta per il riconoscimento resta forse interminabile; le esperienze di riconoscimento reale nello scambio dei doni [...] conferiscono per lo meno alla lotta per il riconoscimento l’assicurazione che la motivazione per cui essa si distingue dalla sete di potere, e che la pone al riparo dal fascino della violenza, non era né illusoria né vana.¹⁴³

5.3.3. La prospettiva storica dell’*agape* tra escatologia e ontologia

Infine, in terzo luogo, la prospettiva storica sensata, delineata teleologicamente o meglio escatologicamente, di cui i gesti di *agape* – attraverso la dinamica di irrigazione e di irradiazione che gli è propria – sono il motore; si tratta cioè di una visione della storia secondo cui questa ha un suo preciso compimento negli stati di pace. A nostro avviso, due sono le questioni rilevanti di una tale prospettiva.

La prima questione riguarda il fatto che, se non si vuole fare violenza al pensiero di Ricoeur fin qui esposto, l’idea di un incamminarsi della storia verso gli stati di pace è da comprendere all’interno della dialettica tra *agape* e giustizia, che è poi la dialettica tra conflitto e pacificazione. Il nostro filosofo non rifiuta l’etica del riconoscimento conflittuale di Honneth e molto meno pretende sostituirla con un’etica dell’amore. Non perché la sua sia una visione dualista o gnostica che affronta il problema secondo una *logica dell’essere* e non secondo una *storia sensata*, che pone perciò come elementi o poli co-originari il bene e il male, la lotta e la pace, la giustizia e l’amore, senza che possa darsi un primato dell’uno sull’altro: per il nostro autore, cultore di un’intelligenza ermeneutica della speranza, il bene è sempre più originario del male.¹⁴⁴ Piuttosto, perché, sul piano storico dell’esistenza e dell’agire umano in cui egli

¹⁴² P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l’economia del dono*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L’amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 153.

¹⁴³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 274.

¹⁴⁴ Già nel periodo della sua svolta ermeneutica, Ricoeur aveva preso atto del fallimento dei sistemi totali di pensiero che pretendendo di spiegare interamente da un punto di vista logico e concettuale il problema del male – ovvero, nel linguaggio di *Percorsi*, della realtà conflittuale che prende piede ogniqualvolta gli uomini si trovano a vivere insieme secondo un regime di giustizia –, sia che si tratti di sistemi non dialettici come quelli di Plotino e Spinoza in cui governa la logica del «non ostante il male, il bene ha la meglio», oppure del «poiché vi è ordine, c’è disordine», che vanificano in ultima istanza l’aspetto drammatico del male, della sofferenza e del misconoscimento, sia quello dialettico di Hegel, dove il male, anche se «è riconosciuto e integrato, a bene vedere ciò non avviene come male, ma come contraddizione», cioè sul piano logico del giudizio, e così, con il “perdono” o riconciliazione finale, «il simbolo della remissione dei peccati è perduto poiché il male è più “sorpasato” che “perdonato” e sparisce in questa riconciliazione» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 328–329). Di fronte a questa constatazione, egli si chiede se forse «non bisogna cercare allora la risposta alla nostra ricerca di intelligibilità dal lato di una *storia sensata* piuttosto che in una *logica dell’essere*» (*Ibidem.*, p. 329). Lo sforzo del nostro autore era allora andato – cosa che nel passo di *Percorsi del riconoscimento* che stiamo qui trattando si

colloca la sua riflessione, pace e lotta, amore e giustizia non si trovano mai in modo puro: si lasciano cogliere soltanto tramite una dialettica, dove l'uno rimanda in qualche modo sempre all'altro.

Orbene, se l'*agape* è più originaria, è perché (quanto meno a livello simbolico) essa prevale sempre sul conflitto e sulla lotta, e perché solo così può essere offerta, sul piano fondamentale, una motivazione valida alle diverse lotte per il riconoscimento che prendono corpo sul piano storico; senza di ciò, ogni lotta per la giustizia si rivelerebbe inutile. Propizierebbe, cioè, un sentimento di disincanto e di sconfitta irreversibile che consegnerebbe l'uomo alla violenza, allo sfruttamento, alla tirannia del non senso. In tal modo – considerando questa dialettica come configurantesi nella storia – se quella del riconoscimento è la dinamica attraverso cui gli uomini pervengono alla loro realizzazione (alla loro autonomia o *Selbständigkeit*, direbbe Hegel), quest'ultima può avvenire soltanto e necessariamente *con* l'altro (e non solo *tramite* l'altro), e più radicalmente, con *tutti* gli altri: cioè la realizzazione dell'uomo è coestensiva all'estensione della storia, che è per l'appunto universale. Il riconoscimento, dunque, non riguarda la realizzazione del singolo individuo ma anche quella di tutti coloro con cui il singolo si relaziona, non solo sul piano dei rapporti diretti o faccia a faccia (le cosiddette relazioni “corte”), ma con coloro a cui arriva grazie alla mediazione dell'istituzione sociale (le relazioni “lunghe”¹⁴⁵): riguarda, pertanto, la realizzazione dell'intero corpo sociale. Ciò perché, come mostra lo sviluppo sistematico dell'*Anerkennung* hegeliana, è tramite questa stessa dinamica riconoscitiva che si costruisce il legame sociale, a partire da relazioni “corte” o intime d'amore (in senso lato) che, nel loro stabilizzarsi, danno vita all'istituzione socio-giuridica e poi politica. Questo significa che le istituzioni sociali e politiche sono al servizio dell'uomo e della sua realizzazione¹⁴⁶, sono cioè strumenti per la promozione di “incontri” ovvero di relazioni di mutuo riconoscimento. L'istituzione, in quanto normativamente articolata, non ha vita né senso al di fuori del servizio che fa agli individui; nonostante ciò, il gigantismo degli apparati burocratici statali spesso porta l'istituzione sociale ad agire ad un livello trascendente secondo una logica anonima e impersonale, che fa sì che, anziché essere al servizio degli individui e della loro realizzazione, le istituzioni si convertano in mezzi di oppressione e di sfruttamento. La dialettica tra lotta e pace, tra *agape* e giustizia si ripresenta dunque come dialettica tra la non-istituzionalizzazione dei gesti agapici di mutuo riconoscimento (di dono e di perdono), da un lato, e l'istituzione sociale e politica che ordina normativamente e amministra secondo giustizia il riconoscimento all'interno della società, dall'altro lato. Ed è l'*agape* allora, attraverso i gesti di mutuo riconoscimento, a irrigare le istituzioni e, servendosi di esse, a irradiare speranza nell'ordine giuridico e politico in modo da

ripresenta in modo identico – non nella direzione di un pensiero delle origini tipico della logica che nella ricerca di giustificazioni deve sempre risalire all'indietro, verso l'azione già compiuta, ma nella direzione di una «intelligenza della soglia» e «della speranza» che assume il carattere aporetico del male ed è tuttavia capace di riempirsi di un senso ad-veniente, di un senso di compimento storico e di salvezza che testimoni ciò che rivela un pensiero ermeneutico dei simboli storicamente situato – per il quale il male quale bastione ultimo del non-senso e del non-essere non può mai passare definitivamente nella chiarezza del concetto –, cioè che “nonostante tutto”, il bene è più originario del male, o meglio, per dirla in termini paolini, “là dove il peccato ha abbondato, la grazia è sovrabbondata” (cfr. P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., pp. 569–570).

¹⁴⁵ Il lessico di relazioni “corte” e “lunghe” è quello impiegato dal nostro autore nel saggio *Il socius e il prossimo* che affronteremo nel prossimo capitolo.

¹⁴⁶ «Il senso *finale* delle istituzioni è il servizio reso attraverso di esse a delle persone; se non c'è nessuno che ne trae profitto e crescita, esse sono vane» (P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., p. 115).

non claudicare, di fronte alle esperienze di misconoscimento che sono spesso prodotte dalla stessa istituzione sociale¹⁴⁷, le lotte per la giustizia e per il riconoscimento.

Questa prospettiva storica di realizzazione dell'uomo secondo la dinamica del mutuo riconoscimento, non solo a livello individuale ma anche a livello collettivo, cioè come umanità e, pertanto, attraverso la mediazione dell'istituzione sociale e politica in cui si organizza il vivere insieme, era stata affrontata da Ricoeur in un saggio del 1960, intitolato *L'immagine di Dio e l'epopea umana*.¹⁴⁸ Qui, "l'avanzare della storia verso gli stati di pace" quale luogo di realizzazione (non ideale ma operante già a livello storico) del singolo e dell'intera umanità, è visto in chiave escatologica – cioè, sotto la luce di una teologia della storia – come orizzonte finale di salvezza, di redenzione: il linguaggio, perciò, è quello del peccato, anche se non da intendersi in senso moralista ma "archittonico" o fondamentale, per cui si può parlare di "strutture di peccato" in modo analogo a cui si parla di "strutture di dominazione", di "patologie sociali" o di "reificazione sociale", realtà quindi operante a livello trascendente e impersonale e perciò non attribuibile esclusivamente alla volontà malvagia dei singoli individui. Muovendo dalla nostra continua «ricerca della stima altrui che è essenziale al consolidamento della nostra esistenza» perché «infatti noi esistiamo in parte a causa della grazia della riconoscenza dell'altro, che ci valorizza, ci approva e ci disapprova», Ricoeur afferma in questo saggio, sul piano antropologico, che «la costituzione dei soggetti umani è una costituzione mutua per opinione, stima e riconoscenza: l'altrui mi dà senso rinviandomi la tremolante immagine di me stesso». E continua: «Ora, che cosa c'è di più fragile di questa esistenza di riflesso? Questa relazione di mutuo riconoscimento è presto parassitata da tutte le passioni della vanità, della pretesa, della gelosia» per cui ci si trova così di fronte a una «lotta degli esseri per "l'immagine" riflessa di loro stessi. Ecco dunque un rapporto interpersonale per eccellenza, massacrato da mali e vizi che toccano "le reni e i cuori" delle persone singolari»: in altri termini, ecco il mutuo riconoscimento invischiato dalla realtà della competizione e del conflitto che tramuta la mutualità in «lotta per il riconoscimento»¹⁴⁹. A partire da questa dinamica storica, si pone il problema escatologico della salvezza-redenzione, ossia di uno stato di pace definitivo (da collocare non sul piano meramente ideale) dove l'umanità – e in essa ogni singolo – si realizza: se a giusto titolo diciamo che «la salvezza passa per la remissione dei peccati», la sua ampiezza non va tuttavia ristretta a una «idea atomistica della salvezza» parallela a una concezione solo individualistica del peccato collegata a una visione etica o morale.¹⁵⁰ Ed è qui, in questa

¹⁴⁷ Perché, infatti, «vi è una patologia del potere non riducibile alla malvagia volontà degli individui» (P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., p. 126). Su ciò, cfr. A. HONNETH, *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, «Iride», 18 (1996), pp. 295–328, ora in A. HONNETH, B. CARNEVALI (a cura di), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017; M. FOESSEL, *Être reconnu: droit ou fantasme?*, cit..

¹⁴⁸ Il saggio si trova in P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., pp. 117–140.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, pp. 127–128, trad. it. mod.

¹⁵⁰ Il problema qui è lo scontro tra due visioni del male: una «visione puramente etica» o morale secondo cui «l'uomo è integralmente responsabile» e una visione «tragica», dove l'uomo non è più autore del male ma vittima di un dio che è mondo, o meglio che è male. Il tutto confluisce in quello che Ricoeur chiama il «simbolo razionale» del peccato originale, di cui siamo debitori all'intelligenza credente di Agostino d'Ippona. Se da una parte si afferma che il peccato entra nel mondo per la libera volontà del singolo (scusando a Dio del male), dall'altro il peccato viene imputato in massa al genere umano attraverso l'attribuzione di una colpa meritevole di condanna che non è tuttavia legata alla volontà dell'uomo ma al fatto di essere solidali gli uni con gli altri in quanto tutti membri dello stesso genere umano – da cui ne consegue che la confessione dei peccati ecclesiale sia espressa al plurale nel "noi peccatori" (cfr. P. RICOEUR, *Il «peccato originale»: studio di significato*, in *Il conflitto delle*

dimensione collettiva della realizzazione-salvezza, che Ricoeur inserisce, sulla scia dell'incipit del capitolo 13 della *Lettera ai Romani* di Paolo di Tarso, una riflessione sull'autorità che è insieme una riflessione sull'istituzione socio-politica, sull'ordine, sul bene e sulla funzione, i quali si situano tutti sul piano del «collettivo umano» opposto a quello individuale. Questo piano collettivo confluisce nella figura dello Stato: «laddove lo Stato è Stato – afferma Ricoeur facendo ricorso a un’“intelligenza della speranza” –, attraverso e malgrado la malvagità del titolare del potere, funziona qualcosa di buono per l'uomo. Assumo questo credito fatto allo Stato come una scommessa. È la scommessa che tutto sommato – attraverso e malgrado la malvagità degli individui al potere – lo Stato è buono»¹⁵¹. E continua: «Ora, dobbiamo dirlo, San Paolo ha vinto la sua scommessa; gli imperi, attraverso e malgrado le loro violenze, hanno fatto avanzare il diritto, la conoscenza, la cultura, il benessere e le arti; l'umanità non è solo sopravvissuta, essa si è ingrandita, è divenuta più adulta, più responsabile: in modo segreto, e che resterà segreto finanche nella Gerusalemme celeste, la pedagogia violenta del magistrato portaspada [“port-glaive”] si coordina con la pedagogia dell'amore fraterno»; ciò perché – si chiede retoricamente Ricoeur – «se la redenzione lascia fuori di sé la storia effettiva degli uomini, che è in parte politica, essa non è astratta e irrealista?»¹⁵². Insomma, l'operare dell'agape non si limita alle relazioni “corte” e intime; esso si avvale – “in modo segreto” – anche delle istituzioni quale mediatrici di potenziali incontri con tutti i membri della società umana, promuovendo e propiziando relazioni sociali che, sebbene spesso rimangano anonime, sono relazioni interumane e quindi personali e personalizzanti, cioè tendenti alla realizzazione dell'uomo, il quale – per dirla con le stesse parole di Ricoeur usate poco prima – *esiste* “a causa della grazia della riconoscenza dell'altro”.

La seconda questione che si vorrebbe sollevare in relazione alla prospettiva storica delineata dagli stati di pace è, appunto, che questa affermazione sembra dire qualcosa in più dell'agape rispetto ai limiti entro i quali Ricoeur si era proposto di trattarla, cioè come “competenza”: oltre ad operare con una sorta d'intenzionalità propria – in quanto uno dei possibili modi dell'agire umano – e di essere una forma di relazione interpersonale, l'agape viene presentata come uno “stato” che coincide con il *telos* della storia, con il bene a cui tutto tende. In quest'ultimo senso, tuttavia – ed ecco ciò che la riduzione dell'agape alla sua sola dimensione etica non considera –, l'agape ha una più radicale e indissociabile dimensione teologale che trapassa nella filosofia e nella sociologia quando questi saperi lo prendono come oggetto delle sue analisi. L'agape non solo è principio etico ma è principio ontologico ed escatologico. Ciò significa – questa è la tesi che vorremmo sostenere – che la prospettiva che Ricoeur presenta in questo passo di *Percorsi* è costruita a partire da una “teologia della storia” o di una “storia della salvezza” laicizzata dalla ragione, ed è perciò che, come un movimento di ritorno (o meglio, come una rivincita della dimensione teologica dell'agape che è stata inizialmente tagliata fuori quando, per valide ragioni di metodo, si è ridotto l'agape alla sua sola dimensione etica), si evidenzia uno sconfinamento del sociologico e del filosofico verso il teologico. Questo, tuttavia, non è indice di una violenza epistemologica né di un errore di tipo metodologico quanto piuttosto denota che l'esercizio del pensiero filosofico è chiamato ad

interpretazioni, cit., pp. 285–302). Si tratta, in definitiva, di conciliare attraverso uno sforzo immane di pensiero due realtà in esclusione tra di loro di cui tuttavia l'uomo fa esperienza.

¹⁵¹ P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., pp. 131–132.

¹⁵² *Ibidem.*, pp. 132–133.

aprirsi alle risorse di altre modalità del conoscere – in questo caso del teologico e del simbolico – essendo così pensiero *tout court* che non pone da sé il suo oggetto ma muove dalla sollecitazione di ciò che gli si dà a pensare dandogli ciò su cui pensare.

Il tema, in sintesi, non è quello – come dice Boltanski – di evitare di dire che Dio ama gli uomini per fondare l’obbligo di amarsi gli uni gli altri da una prospettiva sociologica e filosofica. Il punto, invece – se si prende sul serio la dimensione teologale complessiva dell’*agape* –, è questo: è vero che l’*agape* in primo luogo designa l’amore di Dio per gli uomini, ma ciò vale solo in una prospettiva economica, cioè dell’esperienza del darsi di Dio e del suo amore nella storia ovvero di “storia della salvezza” e nel quadro di una “teologia della storia”; invece, in una prospettiva fondamentale – cioè teo-ontologica –, complementare e non contrapposta a quella economica, ciò che è “primo” (non in senso cronologico) non è l’amore-*agape* di Dio per l’uomo ma che l’*agape* dice l’essenza di Dio: «Dio è *agape*» (1Gv 4,8.16). Da qui ne conseguono, nell’ottica dell’incontro tra la prospettiva teo-ontologica e quella economica ovvero della teologia della storia, due questioni decisive: che Dio è sia motore sia compimento della storia (ed è proprio ciò il “non detto” di Ricoeur quando pone l’*agape* tanto come onda irradiatrice e irrigatrice quanto come stato di pace finale verso cui avanza la storia)¹⁵³, e che se l’essenza di Dio è di essere *agape*, allora esso è in sé una relazione *agapica*, o se si vuole, una relazione di mutuo riconoscimento alla quale l’uomo dell’*agape* è chiamato a rispondere e alla quale replica liberamente – e perciò in modo gratuito e incondizionato e non secondo la logica di un debito contabilizzabile – attraverso esperienze di mutuo riconoscimento ad ogni livello: personale-intimo, sociale e politico.¹⁵⁴

¹⁵³ Ciò è invece in qualche modo esplicitato in *L’immagine di Dio e l’epopea umana*, dove Ricoeur afferma che abbiamo ristretto l’ampiezza dell’idea di remissione dei peccati a causa di una nostra idea atomistica di salvezza tutta moderna in detrimento della «visione grandiosa dei Padri greci [il riferimento è in particolare a Ireneo di Lione] sulla crescita dell’umanità orientata da Dio, attraverso il male e tramite la grazia, verso la divinizzazione» (*Ibidem.*, p. 131). In effetti, dove «è scritto a lettere di fuoco e di gioia “redenzione”» – dice Ricoeur – «i Padri greci leggevano divinizzazione» (*Ibidem.*, p. 129), il che inequivocabilmente implica un passaggio o salto ontologico, dell’essere creato finito nell’essere divino. La prospettiva, se si vuole, è quella paolina della *Prima Lettera ai Corinzi*: «poi sarà la fine, quando egli [Cristo, il Figlio] consegnerà il regno [ndr: la storia in lui ricapitolata] a Dio Padre [...] E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,24-28). Il punto è che ogni visione teleologica della storia – si pensi, solo per citarne due giganti, allo Hegel delle *Lezioni della filosofia della storia* e al Kant di *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* – è costruita su una laicizzazione razionale e su una naturalizzazione di una più originaria teologia della storia, e perciò da essa ne dipende.

¹⁵⁴ Tutto questo può essere interpretato alla luce della dottrina trinitaria, dove il mutuo riconoscimento tra il Padre e il Figlio accade nello Spirito, il cui frutto – come dice Paolo nella *Lettera ai Galati* – è la gioia (cfr. Gal 5,22). Non si può dire che questa sia la prospettiva di Ricoeur, anche se è innegabile che qualcosa di ciò trapassa nella sua riflessione sull’“uomo immagine di Dio” intorno a cui gira il saggio citato nella nota precedente: basterebbe soltanto dire, come fa Agostino d’Ippona, che “l’uomo è *imago trinitatis*”. Questa è invece la prospettiva dell’“ontologia trinitaria”: su ciò si veda in particolare K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996 e il recente primo volume del Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria: P. CODA (con M.B. CURI – M. DONÀ – G. MASPERO), *Manifesto. Per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021. In onore del vero, occorre dire che già prima di noi Marc-Antoine Vallée aveva avanzato una tale tesi nel cuore dell’antropologia di Ricoeur a partire dalla riflessione teologica sulla Trinità (con particolare riferimento al *De Trinitate* di Agostino). Anche se Vallée muove da una ontologia della relazione, egli – a differenza nostra – non l’aggancia alla riflessione ricoeuriana sull’*agape*. In ogni modo, secondo questo autore, «la réflexion théologique sur la Trinité a très certainement contribué à l’essor d’une compréhension de l’être de l’homme comme étant lui aussi, à l’image de Dieu (*Genèse* 1, 26), un être personnel et relationnel. Ce qui est essentiel pour la question qui nous concerne, ce sont moins les fondements théologiques possibles d’une telle compréhension de l’être de l’homme que la conception originale de l’être comme relation. Ma thèse est que l’herméneutique ricoeurienne du soi implique une telle ontologie de la relation» (M.-A. VALLÉE, *Quelle sorte*

Ci teniamo però a precisare: la nostra intenzione è mostrare l'impossibilità da parte delle scienze umane e della filosofia di scindere completamente la nozione di *agape* dalla sua originaria valenza teologica in virtù del fatto che essa non solo dice l'avvento amoroso e salvatore di Dio nella storia degli uomini ma anche l'essere stesso di Dio. Certamente ciò non significa il ritorno all'amalgama onto-teologico: la via dell'essere resta indefettibilmente una via filosofica, di cui, casomai, la teologia può servirsi. Viceversa, però, quando la ricerca filosofica si avvale di risorse provenienti da un sapere altro, che può essere simbolico ma espresso nel linguaggio del concetto, come nel caso della teologia, questa separazione va conservata e non fagocitata in virtù di una pretesa superiorità della ragione rispetto al simbolo o alla fede. Vanno cioè tenute distinti i diversi statuti epistemici in quanto autonomi. Il che non impedisce il dialogo, che, forse, s'impone come necessario in quanto un sapere non ha in sé la propria fonte e le proprie risorse di senso, né esaurisce in sé le questioni che le sono proprie ma deve sempre fare ricorso a ciò che è altro da sé.¹⁵⁵ Questo dialogo tra saperi nello spazio aperto della filosofia può senz'altro essere interpretato a partire dalla nozione di mutuo riconoscimento: di ciò ci occuperemo nel capitolo finale di questo lavoro, con la proposta di un filosofare *dal* riconoscimento.

6. Verso una antropologia dal mutuo riconoscimento: sacrificio, debito e grazia

La chiusura del terzo studio di *Percorsi del riconoscimento* apre senz'altro a una antropologia fondata sul mutuo riconoscimento. È vero che il passaggio non è immediato: per dischiudere questa prospettiva antropologica che si cela sotto l'idea di uno stato di *agape* abbiamo dovuto ricorrere ad altri testi di Ricoeur – in particolare *L'immagine di Dio e l'epopea umana* –, che seppure facendone esplicito riferimento, trattavano il tema del riconoscimento in modo marginale o secondario. D'altronde, il punto d'arrivo dello stesso *Percorsi* non è l'introduzione dell'*agape* nell'analisi del fenomeno sociale e molto meno dell'uomo in quanto tale, ma piuttosto un'indagine intorno all'unità concettuale del lemma "riconoscimento" sul piano filosofico. Eppure, questo nostro prolungamento non risulta né forzato né azzardato: lo prova il fatto che in un testo temporalmente parallelo a *Percorsi*, intitolato «*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff, Ricoeur tenta di elaborare una riflessione sul piano fondamentale dell'esperienza umana a partire dal fenomeno del dono reciproco come espressione simbolica del mutuo riconoscimento.

Conviene in questo senso riprendere il discorso dove lo avevamo lasciato nel punto precedente, questa volta da una prospettiva nettamente filosofica. Se la sua comprensione in termini di "competenza" o di capacità di parlare e di agire permette l'ingresso dell'*agape* nel mondo e nel discorso della giustizia, il rimando dell'*agape* all'azione non esaurisce tuttavia la sua densità semantica, concettuale e simbolica. Ciò perché se da una parte essa esprime una dimensione orizzontale – per cui può essere considerata una forma pratica di relazione

d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi, «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 1 (2010), p. 37).

¹⁵⁵ Nella prospettiva ricoeuriana, la filosofia – ma ciò vale per ogni sapere – è «una forma di sapere distinta dalle altre, autonoma nel suo esercizio ma non autosufficiente perché le sue fonti sono altrove; [...] si definisce a partire dal suo altro» (O. AIME, *Senso e essere*, cit., p. 84). Su ciò ritorneremo nel capitolo conclusivo.

intersoggettiva – dall'altra parte essa fa capo a una dimensione verticale e asimmetrica che rende ingiustificato – nel senso di “senza ragione” – il suo agire. Questa dimensione verticale, allo stesso tempo, fa riferimento a un piano ontologico più fondamentale di quello delle capacità che determina la stessa antropologia dell'*homo capax*. Si tratta di una antecedenza, di un'*archè* o principio incondizionato di gratuità che, nonostante essere “senza ragione”, si dà a pensare, si offre, chiede insomma di entrare in relazione e di essere riconosciuto non solo come ciò che mette in moto il conoscere e come forma del conoscere, ma come principio pratico, come ciò che fa essere tutto ciò che è e lo conduce al suo fine ultimo, secondo la lezione iniziale del Libro V della *Metafisica* di Aristotele. Ciò dice, in definitiva, che è possibile scorgere, risalendo all'indietro a partire dalla dinamica del mutuo riconoscimento, che l'amore come *agape* “in atto” – come forma del conoscere, come prassi efficace e come relazione viva – è un (altro) modo possibile di dire, nella filosofia ricoeuriana, il principio e fondamento dell'essere, del pensare, dell'agire. Se questa pista la si trova appena abbozzata in *Percorsi*, un passo ulteriore in questa direzione lo si può scorgere nel saggio *Considération sur la triade* appena menzionato, che ora ci accingiamo ad analizzare.

La questione che Ricoeur si propone di rilevare intorno alle nozioni di “sacrificio”, “debito” e “grazia”, a partire dalle monografie che Hénaff dedica a ciascuna di esse ne *Il prezzo della verità*, è il contributo che queste nozioni – che sono altrettanto esperienze – possono dare alla problematica globale del dono, fenomeno che, come si è visto, si costituisce nell'incrocio tra l'orizzontalità dello scambio e la verticalità della gratuità e sul cui modello si costituisce e accade il mutuo riconoscimento simbolico. Così, egli indica alcune specifiche direzioni di ricerca in questo senso: a) in primo luogo, quella che è la questione centrale e decisiva per Ricoeur, cioè l'articolazione tra l'asse orizzontale della reciprocità e l'asse verticale della trascendenza o antecedenza che queste tre categorie esibiscono in un modo o nell'altro e che stanno poi alla base dell'esperienza del dono reciproco; b) poi, l'incontro tra approccio etnologico o storico e approccio antropologico o fondamentale (nel senso di capacità transstoriche e transculturali in cui si riconosce l'“uomo”); c) infine, il rapporto tra la dimensione rituale (locale) e la dimensione morale (universale) delle esperienze corrispondenti.

Le esperienze del sacrificio, del debito e della grazia possono quindi ricondursi, ad avviso di Ricoeur, al fenomeno del dono nei tre modi appena menzionati: così, anche se il dono cerimoniale o rituale non è né un gesto morale né un gesto commerciale, Ricoeur intravede nel processo di moralizzazione del dono (che ha il suo apice nel *De beneficiis* di Seneca) la via attraverso cui questa esperienza si libera dalle limitazioni culturali e storiche – legate appunto al rituale – e si eleva al piano del fondamentale, dell'antropologico. In effetti, è su quest'ultimo piano che si articolano le dimensioni verticale e orizzontale di ciascuna di queste tre figure del sacrificio, il debito e la grazia e, per estensione, anche quella dello scambio cerimoniale di doni.

Per quanto concerne la monografia sul sacrificio e sul fatto che esso «presenti un carattere universale o se, come fenomeno rituale, compaia – o sia comparso – solo in determinate società»¹⁵⁶, bisogna anzitutto dire che, da una prospettiva etnologica, la sua “età” è chiusa, nel senso che il sacrificio rituale non esiste più nelle nostre società moderne: questo perché senza la ritualità il sacrificio non sussiste, dato che il rituale esprime i dispositivi e rappresentazioni

¹⁵⁶ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 224–225.

simboliche dietro le quali si enuncia un sistema di pensiero su cui si fonda una data cultura.¹⁵⁷ Se noi oggi continuiamo a parlare di sacrificio è a causa della sua moralizzazione.

Ora, ciò che anzitutto avvicina il fenomeno del sacrificio rituale a quello del dono rituale (che sta alla base dell'idea di mutuo riconoscimento simbolico) è che esso presenta una struttura triadica: un sacrificante, un essere sacrificato e una divinità alla quale viene offerto il sacrificio, dove l'essere sacrificato, come la cosa donata, funge da legame tra i poli della relazione. C'è poi anche qui, come nel dono, un legame tra la verticalità e l'orizzontalità dell'esperienza, che s'incrociano nella figura del "sacrificante", il quale offre al dio una vittima e si aspetta dalla divinità qualcosa in cambio. Per Ricoeur, questa sfida lanciata alla potenza sovranaturale nell'attesa di ricevere il beneficio atteso è analoga a quella del gesto iniziale di donare che, nell'iniziativa rischiosa, invita a una replica all'altezza. In più, nel caso del sacrificio – ma ciò vale anche per il dono –, a questo rischio connesso all'offerta «s'adjoind la perte consentie d'une chose de prix»¹⁵⁸, dove l'idea di "perdita consentita" rivela e libera delle risorse di metaforizzazione a favore di un superamento delle limitazioni etnologiche del sacrificio che, attraverso la sua moralizzazione, porta a una sua comprensione sul piano transculturale fondamentale. In questo senso è decisivo l'apporto del momento dell'"immolazione" ovvero della distruzione dell'essere sacrificato che il sacrificio aggiunge a quello dell'"offerta", distruzione che non è violenza ma privazione di qualcosa di "molto prezioso", perdita assunta: «Le sacrifice est un don qui coûte»¹⁵⁹, afferma Ricoeur. Così la cosa offerta, perché distrutta, perde il suo valore commerciale per essere pegno e sostituto di una relazione. Nell'idea di "sacrificio-rinuncia", dice il nostro filosofo, si metaforizza il rapporto offrire-distruggere consacrato dal rito d'immolazione attraverso la forma estrema di una sofferenza sopportata, dove il sopportare è la figura morale del sacrificio. In ogni caso, il lato distruttore dell'immolazione rischia di oscurare il volto oblativo gioioso del sacrificio; in questo senso – come si vedrà successivamente – la nozione di "grazia" offrirà delle risorse per controbilanciare questa dimensione drammatica della perdita nel sacrificio.

La seconda delle monografie di Hénaff è dedicata all'esperienza del debito, che in qualche modo opera quale regione mediana tra il sacrificio e la grazia. Il suo vincolo con la precedente figura del sacrificio sta nel fatto che «la problématique de la dette était sous-jacente à celle du sacrifice, dans la mesure où la visée la plus lointaine du sacrifice, disent les ethnologues, est de maintenir l'ordre du monde»¹⁶⁰. Si profila così, a monte dell'uomo che comincia a sacrificare, la figura dell'uomo "sempre già indebitato", e quindi di un debito senza colpa (non nel senso del *Schuld* tedesco che tiene insieme la sequenza debito-fallo-colpabilità ma secondo la struttura trivalente del *debere* latino: qualcuno deve qualcosa – il debito – a qualcun altro, struttura tra l'altro analoga a quella del sacrificio e del dono). A partire da questa antecedente originaria del debito, Hénaff formula l'ipotesi di una invariante culturale maggiore consistente nella necessità di ristabilire un equilibrio rotto: «dappertutto si manifesta lo stesso

¹⁵⁷ Bisogna perciò, secondo Hénaff, «prestare la massima attenzione ai dettagli dei rituali, quali la scelta dell'animale, i modi di immolarlo, la posizione sociale dell'officiante, la scelta del luogo, i partecipanti autorizzati, il momento convenuto, la serie di gesti compiuti, gli strumenti impiegati, l'organizzazione dello spazio» (*Ibidem.*, p. 228).

¹⁵⁸ P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 38.

¹⁵⁹ *Ibidem.*, p. 39.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 40.

tipo di esigenza di un ritorno all'equilibrio»¹⁶¹. Sebbene questa idea si esprima attraverso diversi regimi simbolici, tutti hanno in comune che questo “debito simbolico” si distingue dal “debito contabile”.

Come si può desumere, a differenza del dono dove – lo si è visto bene nell'analisi di *Percorsi* – è centrale la questione del “senza prezzo” (della gratuità), nel caso del debito simbolico l'enigma è quello di un “prezzo non contabilizzabile” (non imputabile), cioè l'idea di un prezzo non commerciale e di un costo non monetario – un debito preliminare e terminale, iniziale e ultimo di cui perciò non ci si può sdebitare – che è in declino nelle nostre moderne società dominate dalla logica del mercato. L'etnologico è così rimpiazzato da un approccio fondamentale che colloca l'esistenza umana in seno all'idea di un debito che non implica alcuna colpa, un debito che le diverse forme di reciprocità orizzontale (come il dono o il risarcimento della colpa) non possono sanare. Si tratta del *debito di vita*¹⁶², rappresentato dal fenomeno della filiazione, per cui nell'asimmetria dell'ordine genealogico ci può essere soltanto una reciprocità indiretta nel senso che «non si può essere padri e madri dei propri genitori, si può essere soltanto padri e madri a propria volta nella catena della vita»¹⁶³. La filiazione, nota Ricoeur, «redresse, dans la direction de la verticalité, le rapport de réciprocité horizontal propre à l'échange des dons. Ce faisant, le rapport de filiation replace la dette de vie sur le fonde cosmique»¹⁶⁴.

Sempre nell'ambito del significato del debito simbolico sul piano fondamentale come affermazione di un principio di equilibrio generale, Ricoeur si sofferma su ciò che porta dall'idea di debito a quella di grazia, a cui Hénaff dedica la sua terza monografia: ciò che del debito simbolico non colpevole fa problema è «la vulnérabilité propre à l'idée d'un prix non marchand, prompt à être commercialisé»¹⁶⁵. Questa vulnerabilità radica, a suo avviso, nell'assenza di ogni dimensione di generosità all'interno del debito simbolico; Ricoeur, da parte sua – richiamandosi alla sua personale mitologia – fa dipendere questa dimensione della generosità dall'idea di un “dono inaugurale”. Commenta al riguardo Valenza: «Quando qui Ricoeur si rivolge all'idea di un dono inaugurale [...] come idea della generosità irrinunciabile per pensare il dono, legando questo dono inaugurale ad un compito che non configuri colpa, mi pare per l'appunto che si rivolga a quell'accenno del festivo sotto cui pone la sua conclusione sul dono nei *Parcours*»¹⁶⁶.

¹⁶¹ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 329.

¹⁶² Cfr. *Ibidem.*, p. 312.

¹⁶³ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 25.

¹⁶⁴ P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 41. Anche nella nostra disamina del terzo studio di *Percorsi* abbiamo incontrato questa stessa prospettiva secondo cui il fenomeno della filiazione implica un riconoscimento mutuo, cioè parentale e filiale nello stesso tempo, dove però la mutualità sta in questo caso a indicare non una reciprocità diretta e chiusa ma costituita nell'incrocio tra la dimensione verticale del debito di vita e della trasmissione della vita, e quella orizzontale del riconoscimento di un dono che si vuole reciprocare, seppur non in modo diretto ma aprendo la relazione ad un terzo, a un nuovo figlio che fa del figlio un padre, insomma, alla continuità generativa della vita.

¹⁶⁵ *Ibidem.* Si pensi, per fare un esempio paradigmatico, alla questione medievale della vendita delle indulgenze e alle sue diverse riproposizioni, sotto vesti diverse, nella modernità e nella contemporaneità.

¹⁶⁶ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 25. In altri termini, così come il debito simbolico è soggetto a una indeterminatezza causale in quanto non configurante colpa, allo stesso modo il festivo del dono sfugge a ogni tipo causalità perché è “senza ragione”, cioè evento gratuito. Debito simbolico e gratuità (che, come si vedrà in seguito, è una delle accezioni di “grazia” – l'altro è la gratitudine del ricevere) si presentano quindi come due facce della stessa moneta, dove il debito indica il disequilibrio ovvero l'asimmetria originaria e la gratuità il modo in cui questa distanza viene colmata. Si ricordi, inoltre, come in *Percorsi* lo stesso

Arriviamo così al tema della grazia. Qui Ricoeur si richiama ai tre ordini di questioni poste all'inizio del saggio e tira le fila del suo discorso. In primo luogo, per quanto concerne il rapporto tra l'asse della verticalità e quello dell'orizzontalità occorre dire che la verticalità è, nel senso di antecedenza (e cioè nel senso di un dono inaugurale), il tratto fondamentale della grazia: questa antecedenza apre così lo spazio stesso del dialogo socratico come ricerca della verità, ma anche quello del debito simbolico e del sacrificio rituale. Come afferma Hénaff: «Prima dello scambio tra gli esseri umani, c'è qualcosa di dato che rende possibile ogni scambio [...]: i rapporti tra essere umani» – che si collocano sull'asse orizzontale di questa dialettica – «non hanno mai avuto luogo senza riferirsi a questa istanza che li precede»¹⁶⁷, laddove l'antecedenza della grazia ha come corollario l'unilateralità del dono alla radice della mutualità propria dell'orizzontalità. È appunto in questo senso che bisogna intendere l'idea ricoeuriana di contraccambio come “secondo primo dono”. In secondo luogo, nell'ambito del rapporto tra livello etnico-storico e livello fondamentale troviamo il tema della grazia presente in almeno tre grandi tradizioni culturali: la *hén* ebraica, la *kharis* neotestamentaria greca e la *gratia* latina. Senza entrare nel merito di ciascuna, ci limitiamo soltanto a menzionare con Hénaff che queste tre figure hanno qualcosa in comune sul piano fondamentale, e cioè che esprimono «un favore che non solo non è meritato da chi lo riceve, ma è soprattutto impossibile da ricambiare»¹⁶⁸. Infine, in terzo luogo, riguardo il rapporto tra la ritualizzazione e la moralizzazione nell'universo del dono, nota Ricoeur che sebbene Hénaff tenda correttamente a dissociarle – quando insiste sul fatto che il dono cerimoniale non è il dono morale o grazioso¹⁶⁹ –, «[l]e régime de la grâce [...] tende plutôt à les réunifier»¹⁷⁰. In questo senso egli evidenzia come questa moralizzazione della grazia si operi non solo con la moderna etica protestante del lavoro (*Beruf*) magistralmente esposta da Max Weber¹⁷¹, ma come ciò sia già presente *in nuce* sul piano della *kharis* della Grecia antica, nella sua ripresa da San Paolo e, da qui, nel suo passaggio alla *gratia* latina in Seneca. Infatti, è solo con quest'ultima che s'impone il regime del dono unilaterale (*grazioso*, lo chiama Hénaff), a partire della moralizzazione della *kharis* ellenica: «comme l'adjectif *gratus* le souligne, la grâce est à double face. *Gratus* dit le bienfait, la faveur, mais aussi la gratitude de l'accueil. Parce que ce n'est plus, certes, le don cérémonial, mais bien le don, comme obligation inconditionnelle; *gratia* dit la générosité intransitive du donateur»¹⁷².

Per Ricoeur, ci troviamo così di fronte al “paradosso della grazia” dato che, da un lato, essa dice l'unilateralità del dono e, dall'altro, dice la relazione: cioè non solo il dare ma anche l'accogliere, la riconoscenza-gratitudine, la generosità reciproca come fondamento del legame

Ricoeur nota come la comparsa dell'“ospite inatteso”, cioè il riconoscimento-gratitudine o riconoscenza, era dovuta a una sorta di movimento spontaneo di ritorno suscitato dall'“ammissione di un debito nei confronti di qualcuno” a cui faceva riferimento la precedente definizione del *Littré*.

¹⁶⁷ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., p. 333.

¹⁶⁸ *Ibidem.*, p. 334.

¹⁶⁹ Cfr. *Ibidem.*, p. 352.

¹⁷⁰ P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 43.

¹⁷¹ Cfr. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, A. M. MARIETTI (trad.), BUR, Milano 1991.

¹⁷² P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 43. Secondo Hénaff, le tesi essenziali di Seneca sono: «1) dare è bello in sé; 2) dare senza speranza di ritorno è l'essenza del dono; 3) donare definisce l'essenziale dei nostri rapporti con gli altri e costituisce il centro del rapporto morale. Ci troviamo dunque incontestabilmente di fronte a una riflessione approfondita sulla pratica del dono come gesto etico e sulla generosità reciproca come fondamento del legame sociale» (M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, cit., pp. 352–353, tr. it. mod.).

sociale. Ed è il proprio Seneca a indicare questo paradosso, nel suo *De beneficiis*¹⁷³, quando viene detto che la pratica dei doni e dei benefici, anche se unilaterale e incondizionata, serve «a stabilire saldissimi legami nella vita associata» (I, IV,2), laddove il “beneficio” è definito come «benevola disposizione di animo che fa il bene e di ciò gioisce, essendo, da una spontanea inclinazione, portata a fare il bene» (I, VI,1). Perciò, a questo punto, il nostro filosofo – con un chiaro richiamo a ciò che è la questione decisiva del terzo studio di *Percorsi del riconoscimento* – si chiede:

dans le cadre de l'interprétation du don cérémoniel en termes de reconnaissance mutuelle symbolisée par la chose donnée, ne peut-on intégrer le moment du don sans retour, comme appel à un générosité similaire? Sinon, comment le don sans espoir de retour constituerait-il, selon le mot même de Sénèque, “le lien le plus puissant de la société humaine”? N'est-ce pas l'absence d'attente de retour qui fonde l'authentique réciprocité?¹⁷⁴

La proposta ricoeuriana sul riconoscimento richiede quindi di un pensiero capace di abitare il paradosso senza scioglierlo, senza decantarsi per uno dei suoi poli in detrimento dell'altro: richiede cioè di un esercizio della *phronesis*, di un “pensiero dell'incidenza” a cui apre la prospettiva ermeneutica di *Parcours*. Insomma, la disamina della triade sacrificio-debito-grazia permette di delucidare meglio il fenomeno del mutuo riconoscimento simbolizzato nello scambio di doni nel suo stare nel punto d'intersezione, cioè “tra” l'asse verticale e l'asse orizzontale, “tra” la dimensione della giustizia e quella dell'amore, “tra” la reciprocità e la gratuità, “tra” la struttura e l'evento, “tra” il dare e il ricambiare. E questo “stare tra” ha in Ricoeur molti nomi: “piccolo miracolo”, “attestazione”, “festivo”, “buon ricevere”, “gratitudine”; si tratta insomma di ciò che con un linguaggio platonico potremmo chiamare una *metabolè*.¹⁷⁵

A questo punto occorre riprendere l'ipotesi avanzata all'inizio di questa sezione sulla prospettiva antropologica che la nozione di *agape* dischiude grazie alla possibilità di estendere il fenomeno del dono reciproco dal piano etnologico-rituale al piano fondamentale secondo il “ritmo” ternario del sacrificio, del debito e della grazia. Proprio perché queste tre categorie permettono di collocare il fenomeno del dono sul piano fondamentale o antropologico, e in virtù del rimando del dono all'*agape* come ordine vitale e storico, cioè come stato e, insieme, come luogo escatologico, l'esperienza umana individuale e collettiva può essere interpretata a partire da queste tre categorie. Si tratta però soltanto di una “prospettiva” che si apre e non ancora di una antropologia compiuta, tutta da tracciare, scandendo il lessico e il dinamismo del riconoscimento secondo il ritmo dettato dal sacrificio di sé nel dono-riconoscimento; dal riconoscersi debitori senza colpa gli uni degli altri come origine di un sentimento di solidarietà che è segno di comune appartenenza al genere umano e alle sue sofferenze; dall'accogliere l'altro che si dona gratuitamente e che nel suo donarsi ci apre alla gioia, la quale appartiene

¹⁷³ SENECA, *De beneficiis*, S. GUGLIELMINO (trad.), Zanichelli, Bologna 1980.

¹⁷⁴ P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 44. Il passo di Seneca citato si trova in *De beneficiis* I, IV,2.

¹⁷⁵ È questa la prospettiva abbozzata in M. MARTINO, *Μεταβολή. Sulle tracce dell'evento*, «Quaderni di Inschibboleth», 15 (2021), pp. 217–229.

alla nostra sfera più intima senza che tuttavia possiamo “possederla” perché non la si può sperimentare se non nello spazio libero della reciprocità con l’altro che è l’evento della grazia.

7. Alcune questioni concettuali intorno all’idea ricoeuriana di mutuo riconoscimento

Dopo questa esposizione sul fenomeno dello scambio reciproco di doni e prima di passare a un confronto conclusivo con il pensiero di Ricoeur sul riconoscimento, è opportuno problematizzare alcune delle nozioni che sono emerse in questo capitolo al fine di operare, se possibile, delle precisazioni concettuali.

Ci sono due ordini di questioni che, senza le dovute puntualizzazione, potrebbero facilmente prestare il fianco a fraintendimenti. In primo luogo, hanno a che vedere con la distinzione tra le categorie di reciprocità e di mutualità e il modo in cui l’*agape* s’inserisce in questa stessa distinzione. In secondo luogo, riguardano la giusta articolazione del rapporto tra il riconoscimento come categoria etico-sociale e il riconoscimento come categoria epistemologico-teoretica – insieme al passaggio corretto dall’una all’altra – e la prospettiva ontologico-relazionale del riconoscimento propiziata dal ricorso alla nozione di *agape*.

7.1. L’articolazione tra reciprocità, mutualità e *agape*

Tra i concetti di “reciprocità” e “mutualità” non esiste una vera e propria distinzione: è lo stesso Ricoeur a distinguerli lessicalmente in modo arbitrario, al fine di introdurre una problematica che sottostà al fenomeno dello scambio di doni. Con il termine “reciprocità” egli vuole indicare la prospettiva strutturale o normativa del rapporto, mentre con il termine “mutualità” vuole sottolineare l’aspetto individuale o soggettivo dello scambio, cioè l’incontro tra due atti intenzionali in quanto non scindibili dai loro autori. La mutualità è dunque un altro modo di esprimere quella asimmetria tra il sé e l’altro che si pone a livello fenomenologico o intenzionale dell’agire in virtù del fatto che la coscienza è propria dell’essere sempre mio del se stessi, e perciò rimane all’altro inaccessibile creando non poche resistenze al concetto di reciprocità non solo sul piano teorico ma soprattutto esistenziale.

Ebbene, la questione cruciale in relazione a questi due approcci – sistemico e individualista – al tema del dono sta nella possibilità di parlare, o meno, di dono gratuito nel quadro della reciprocità che caratterizza la vita sociale in senso lato, a tutti i livelli. Ed è – come si è visto attraverso il confronto tra Husserl e Lévinas – qualcosa che non è possibile stabilire tramite un approccio soltanto fenomenologico che, in ultima istanza, conduce all’indirimibilità o all’indicibilità della questione (in questo senso la lezione di Derrida sul dono come *l’impossibile*, che non *esiste*, non *è*, e tuttavia *c’è* – nel senso dell’*es gibt* heideggeriano – resta insuperata¹⁷⁶).

¹⁷⁶ Non si può parlare di dono, secondo Derrida, «[a] meno che il dono sia l’impossibile ma non l’innominabile, né l’impensabile, e in questo scarto tra l’impossibile e il pensabile si apra la dimensione in cui *c’è* dono» (J. DERRIDA, *Donare il tempo*, cit., p. 12). È importante, tuttavia, prestare attenzione a distinguere i piani del discorso. In Derrida, l’aporia del dono ha a che fare con la struttura ontologica di ogni enunciato aporetico, cioè con l’aporia dell’essere che si sottrae nel suo farsi presente nell’ente, nel suo darsi come “dato”, nel suo “entificarsi”, perché c’è un eccesso del dono rispetto all’essenza stessa. L’impossibilità del dono è quindi un’affermazione che si colloca sul piano fondamentale. Ma una cosa è parlare del dono nel senso di donazione (darsi) dell’essere e un’altra

Ricoeur dà il suo personale contributo a questo complesso affresco sul dono quando introduce – sulla scia di Hénaff – l’idea di riconoscimento simbolico di cui la cosa donata e scambiata sarebbe veicolo. La prima cosa da notare è che si tratta di un “mutuo” riconoscimento e non di un “reciproco” riconoscimento. Ora, quando applicata al problema del riconoscimento, la sua idea di mutualità non si esaurisce nel riferimento e nell’attenzione ai gesti intenzionali degli individui, ovvero – per dirla in altri termini – nell’analisi fenomenologica di ciò che fanno i soggetti quando si scambiano doni. La mutualità ricoeuriana dà o ambisce a dare conto di un’ulteriore dimensione, che è terza rispetto agli individui: la dimensione del “tra”.

La questione del “tra”, infatti, è decisiva per l’elaborazione della sua proposta sul riconoscimento, perché è proprio qui che in definitiva si cela la possibilità di parlare di un riconoscimento riuscito e felice. In effetti, Ricoeur non circoscrive la sua trattazione del dono reciproco a una semplice disamina degli approcci strutturalista o sistemico e individualista o soggettivo, bensì cerca anche una via per superare l’impasse teorica che la loro contrapposizione suscita e che rischia di ridurre il riconoscimento a dinamica esclusivamente conflittuale oppure anonima e impersonale. Questo lo porta a postulare l’idea che gli individui possano in qualche modo accedere a esperienze “pacificate” di riconoscimento, anche se sempre di carattere provvisorio o anticipatorio. Ipotizzare che ciò possa accadere, ossia che entrambi i soggetti reciprocamente riconoscentesi possano fare contemporaneamente esperienza di essere l’uno dall’altro riconosciuto, significa ammettere l’esistenza di uno spazio-tempo comune (e perciò terzo) in cui si “materializza” questa esperienza: ecco il “tra” della mutualità.

Comunque, per sviluppare questa idea di una realtà terza – il “tra” della relazione – senza restare impigliato in una visione sistemica come quella di Anspach – il quale distingue in modo puramente teorico il livello immanente dal livello trascendente dello scambio (in cui colloca la relazione come terzo rispetto agli individui) –, Ricoeur ha dovuto prima far ricorso a una nozione che gli permettesse di sfuggire non solo a una trattazione puramente logica della reciprocità del dono, ma anche – sul piano esistenziale – al paradosso di una reciprocità simmetrica che porta sempre a un riconoscimento conflittuale, unilaterale e ineguale: la nozione, cioè, di uno stato di pace di *agape*, contrapposto allo stato di conflitto che caratterizza il mondo della giustizia. Ciò significa che l’*agape*, con il suo statuto e con le sue risorse, s’introduce nel cuore stesso della mutualità o reciprocità asimmetrica. Per dirla chiaramente: non è che il “tra” della mutualità s’identifica immediatamente o necessariamente con l’*agape*; infatti, da un punto di vista concettuale queste due nozioni vanno tenute distinte. Eppure, dal momento che l’*agape* viene chiamata in causa come un modo (e come mondo possibile) dell’agire dei soggetti – che, secondo la tesi di Ricoeur, solo così possono accedere a esperienze di riconoscimento non conflittuale – essa viene a connotare senza dubbio e in modo decisivo la specificità del “tra” ricoeuriano.

è parlare del dono come scambio, come gesto di un agente, insomma come fenomeno o atto intenzionale di carattere sociologico che – secondo autori come Mauss o Hénaff – sta alla base della formazione del legame sociale. Tutto ciò non significa che queste due dimensioni del dono (la cui polisemia è più marcatamente conservata nel francese *donner* o nel tedesco *geben*) non possano trovare un’articolazione armoniosa e un reciproco rimando semantico all’interno di una teoria unitaria del dono. Il che, tra l’altro, è un’esigenza e un compito ineludibile di un pensare filosofico radicale.

Per quali ragioni? Innanzitutto, perché il “tra” smette di dire soltanto l’asimmetria tra il polo *ego* e il polo *alter*, introducendo in seno ad essa una nuova asimmetria che non si limita a dire l’alterità di entrambi come mera correlazione – cioè al dirsi “altri” l’uno dall’altro e in ciò rimanere ciascuno estraneo e inaccessibile –, al contrario dice un’alterità reale comune a entrambi, cioè terza. Si tratta della dimensione verticale di una gratuità radicale e antecedente, la quale è inerente all’idea di *agape* come *grazia*, dove il mutuo riconoscimento accade sul piano dell’esperienza effettiva come evento incausato, svincolato cioè dall’agire intenzionale dei soggetti – e tuttavia, come mostreremo più avanti, reso possibile dalla loro reciprocità relazionale.

L’idea di evento, infatti, sfugge alla logica binaria che contrappone un approccio individualista a un approccio sistemico del dono.¹⁷⁷ Nel saggio *Amore e giustizia* Ricoeur aveva già mostrato come l’amore – nel senso di amore disinteressato e gratuito che si esprime nella forma paradossale e parossistica del comandamento dell’amore al nemico, ossia l’*agape* – appartenga a un ordine diverso da quello delle relazioni simmetriche normate dalla regola di equivalenza propria dell’ambito della giustizia. Questa eccedenza dell’amore – che può essere colta fenomenologicamente grazie al suo parlare e al suo agire (cioè all’entrare dell’amore nel mondo del linguaggio e dell’azione) in quanto si pone in relazione dialettica con la logica dell’equivalenza della giustizia – proviene dal fatto che l’*agape*, in primo luogo designa l’amore di Dio per gli uomini, amore inteso come dono gratuito – e ingiustificato – di sé e perciò istituente una relazione personale (ossia con un “tu”) che procede dall’alto verso il basso. Dal punto di vista filosofico, questa dimensione teologale dell’*agape* sta a dire che esso non è tanto (o soltanto) qualcosa di cui gli uomini sono capaci (almeno non in prima battuta) e che quindi “hanno” in sé: esso esprime, ancora prima, una dimensione tutta gratuita, verticale, passiva, data, ossia fenomenologica. L’*agape* infatti, come dice Ricoeur, parla; ma anche – aggiungiamo noi – l’*agape* “è” nel suo parlare, nel suo darsi dicendosi. In altre parole: l’*agape* sta a dire che la mutualità del dono non si esaurisce nel potere-di, nella capacità di donare dei soggetti, bensì che il dono reciproco – che, ricordiamolo, simbolizza qui l’esperienza di riconoscimento felice – comporta una dimensione di radicale passività rispetto ad essi: dire, allora, che lo scambio di doni non è un semplice legame ma è un legame *agapico* significa dire che a differenza di ogni altro legame (sociale, commerciale, istituzionale, ecc.), esso proviene dall’alto, accade dall’altezza dell’*illegittimità*¹⁷⁸, e in ciò è slegata dai soggetti. In altre parole, si dà come evento, come evento di reciprocità.

In sintesi: l’idea di asimmetria o mutualità non implica necessariamente un chiamare in causa l’*agape* perché, fino a un certo punto, la mutualità può essere concepita a margine dell’*agape*. Infatti, il vasto dibattito intorno alla gratuità del dono e all’obbligatorietà del

¹⁷⁷ Se, come afferma Derrida, «non c’è dono, se ce n’è, che in ciò che interrompe il sistema» (*Ibidem*, p. 15), ciò che nel caso di Ricoeur interrompe il sistema è l’evento della gratuità nel senso dell’*agape*. Ciò però richiede che l’*agape* come competenza – come mondo possibile dell’azione dei soggetti – non sia scissa dall’*agape* che si colloca sul piano fondamentale, cioè che siano lo stesso amore quello che l’esperienza e l’intelligenza della fede cristiana predica di Dio quale suo nome o essenza (dalla *Prima Lettera di Giovanni* al *De Trinitate* di Agostino, senza però che l’affermazione “Dio è amore” sia reversibile, come pretenderebbe ad esempio un’interpretazione antropocentrica come quella di Ludwig Feuerbach, non rispettosa di quel principio di alterità tra Dio e la creazione che contraddistingue la tradizione biblica [cf. L. FEUERBACH, *L’essenza del cristianesimo*, C. COMETTI (trad.), Feltrinelli, Milano 1971, p. 74]) e quello che pone come principio dell’agire, nella sequela del Cristo, Figlio, uomo-Dio.

¹⁷⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., p. 661.

controdono – di cui abbiamo prima reso conto – mostra che non è necessario il ricorso all'*agape* per parlare di una dissimmetria tra donatore e donatario. Ma parlare di questa dissimmetria non significa altro che affermare la paradossalità della categoria esistenziale di reciprocità, cioè prendere atto dell'impossibilità stessa di accedere a un'esperienza di reciprocità felice se non – come vedremo tra poco – in modo indiretto tramite un'analogia: l'analogia dell'*ego*. La domanda a questo punto è: si può andare oltre il paradosso, si può attraversarlo senza pretendere di scioglierlo? Forse sì. E Ricoeur ci indica una via: quella dell'evenemenzialità personificatrice dell'*agape*. Nella parte finale del nostro lavoro esploreremo in profondità questa via.

7.1.1. Una postilla sulle nozioni di “tra” e di “terzo”

Nel quadro del fenomeno dello scambio simbolico di doni che si cela dietro l'idea ricoeuriana di mutuo riconoscimento abbiamo fatto spesso uso delle nozioni di “tra” e di “terzo”, perlopiù in modo indistinto e senza maggiori precisazioni concettuali. Ciò perché, in realtà, si tratta di nozioni non facilmente delimitabili: così, i termini “terzo” e “tra” possono entrambi indicare la “relazione” di scambio, ma anche la “cosa” scambiata o ciò che essa simbolizza, oppure la norma implicita sulla quale si regola lo scambio e che fa di esso un'istituzione; può indicare anche l'idea di un luogo relazionale, e persino l'evento stesso del dono e la sua eccedenza rispetto a ciò che fanno, intendono o sono capaci di fare il donatore e al donatario. È vero poi che Ricoeur usa qui maggiormente il termine “tra”, e che con esso indica quasi sempre l'idea di asimmetria, di spazio relazionale ed evenemenziale terzo in cui può accadere l'incontro felice tra i soggetti del riconoscimento.¹⁷⁹ In ogni caso, al fine di poter inquadrare meglio la proposta di Ricoeur, conviene fare una breve disamina intorno alle nozioni di terzo e di tra.

Per cominciare bisogna dire che nella filosofia antropologica di Ricoeur delineata in *Sé come un altro*, all'interno di quella che viene chiamata “prospettiva etica”, la nozione di terzo ha un significato ben preciso. Egli presenta l'etica quale avente una struttura ternaria e la definisce come «*la prospettiva della “vita buona” con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*»¹⁸⁰. Spiegando il significato dell'ultima parte, “...*all'interno di istituzioni giuste*”, il filosofo afferma: «il vivere bene non si limita alle relazioni interpersonali, ma si estende alla vita delle *istituzioni*»¹⁸¹. Ciò vuol dire che c'è una relazione all'altro insita all'essere umano in quanto essere relazionale e sociale che non è riconducibile al modello interpersonale dell'amicizia: in questo senso – dice Ricoeur – «l'altro è che mi sta di fronte (*vis à vis*) ma senza volto, il *ciascuno* di una distribuzione giusta. Non affermerò che la categoria del ‘ciascuno’ si identifichi con quello dell'anonimo [...]. Il ‘ciascuno’ è una persona distinta, ma la raggiungo solo attraverso i canali delle istituzioni»¹⁸². L'argomento viene ripreso ne *Il giusto*, dove il ricorso alla nozione di “terzo” è esplicita. Parlando sulla struttura dialogica e istituzionale del soggetto di diritto, egli avverte del rischio di una filosofia dialogale che si

¹⁷⁹ In questo senso, il tra ricoeuriano è molto vicino al modo in cui lo concepisce Emmanuel Gabellieri nel suo *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019.

¹⁸⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 290.

¹⁸² P. RICOEUR, *La persona*, cit., p. 43.

limiti alle relazioni fra “io” e “tu”, e commenta: «Ma, a questo faccia a faccia manca la relazione al *terzo*, che sembra altrettanto primitiva della relazione al *tu*. [...] Infatti, soltanto la relazione al terzo, situata sullo sfondo della relazione al tu, offre una base alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini di un cittadino»¹⁸³. Dunque, c'è un “tu” proprio della relazione interpersonale e c'è un “tu” che è terzo, al quale arrivo solo tramite l'istituzione, ovvero tramite la regola di giustizia: «Non un tu identificabile dal tuo volto, ma *ciascuno* in quanto *terzo*. “Rendere a ciascuno il suo”, tale è il suo motto»¹⁸⁴.

Ebbene, questa idea ricoeuriana di terzo sembra sfuggire all'ambito del dono in quanto esso fa capo a una logica dell'eccedenza opposta alla regola di equivalenza della giustizia che pone al sé non più di fronte a un “tu” ma a una relazione con il terzo senza volto. E tuttavia, l'idea di uno spezzamento del faccia a faccia “oppressivo” della relazione concepita sul modello della pura simmetria è insita all'idea di dono. Non a caso autori come Jacques Godbout o lo stesso Hénaff¹⁸⁵ hanno affrontato, in modi diversi, la questione del terzo del e nel dono.

Godbout, nel suo *Quello che circola tra noi*, colloca l'analisi nell'intreccio tra dono e giustizia e procede ad un confronto sull'“enigma del terzo” con le posizioni di pensatori quali Vincent Descombes, Dominique Temple e, infine, lo stesso Anspach.. Scrive Godbout:

Il dono pensato come unilaterale rappresenta una visione monca, perché il dono contiene un invito a donare a propria volta. Questo fenomeno sociale fondamentale ha portato numerosi autori a concludere che il dono può essere compreso solo se lo si concepisce non come un rapporto binario tra un donatore e un donatario, ma come una struttura ternaria. [...] Che cosa sarebbe dunque questo terzo del dono, che, a differenza del terzo nei modelli individualista e olista, non dev'essere vincolate?¹⁸⁶

Per Descombes e Temple, il terzo del dono è la giustizia. Per Anspach, come si è visto, è la relazione trascendente e anonima. Ciò tuttavia non convince il nostro autore: il dono, a suo avviso, va al di là della giustizia in quanto esso non è “giusto”: «Si dona non per rispettare una norma di giustizia, ma perché si ha voglia di donare e perché donare fa esistere»¹⁸⁷. Il punto decisivo è che donatore e donatario appartengono a un medesimo insieme che li fonda come tali e che, al contempo, essi fondano un ordine simbolico che esprime uno stato di debito reciproco positivo: «il donatore – dice Godbout – non è mai l'unica fonte del dono [...]. Il donatore è sempre un mediatore, un intermediario»¹⁸⁸. «La giustizia è una struttura ternaria, certo, ma ‘oggettiva’. [...] Nel caso della giustizia, il terzo è esterno, mentre il dono è innanzitutto una struttura di appartenenza, immanente ai partner. Il terzo del dono è ciò cui

¹⁸³ P. RICOEUR, *Il Giusto*, cit., pp. 44–45.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁸⁵ Cfr. M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 235–269. Si tratta del capitolo conclusivo, intitolato per l'appunto *La relazione duale e la questione del terzo*, in cui, a partire dalla questione del dono e attraverso un dettagliato confronto con autori come Simmel, Lévinas, Benveniste, Ortigues, Pierce e Lévi-Strauss, vengono esaminate due prospettive sul terzo: quella del terzo personale e quella del terzo impersonale.

¹⁸⁶ J. GODBOUT, *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, P. GOMARASCA (trad.), Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 221.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 230.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 231.

appartengono i donatori, e i donatari specifici. [...] è ciò che fonda il principio di debito reciproco positivo, quell'esuberanza permanente, quell'eccesso che è la vita»¹⁸⁹.

Questi brevi accenni possono bastare per evidenziare la varietà delle posizioni circa il tema del terzo e/o del tra. Ritourneremo sulla questione nel capitolo finale di questo lavoro, dove cercheremo di dare anche noi un'interpretazione a partire da Ricoeur e dal suo appello alla nozione di *agape*.

7.2. Dimensione teoretico-epistemologica, etico-sociale, antropologica e ontologico-relazionale del riconoscimento

L'analisi di Ricoeur sul riconoscimento ci ha portato a esplorare le diverse accezioni che questa parola ha acquisito nella storia del pensiero filosofico, sotto la guida del dizionario. Così, in estrema sintesi, sono state individuate una dimensione teoretico-epistemologica (il riconoscere come conoscere, come identificare), una dimensione antropologica (il riconoscimento di sé), una dimensione etico-sociale (il mutuo riconoscimento, come dinamica che sta alla base del vivere insieme e come principio normativo dei conflitti sociali). Queste tre dimensioni, infine, si sono potute articolare armoniosamente e con una certa continuità grazie al dispiegamento di un'ontologia dei sommi generi (soprattutto del Medesimo e dell'Altro) e dell'atto e della potenza, che attraversa sullo sfondo l'intera opera di Ricoeur e che, analogamente a ciò che l'autore diceva rispetto al lavoro del lessicografo, svolge la funzione di principio ordinatore, nel senso che permette che il passaggio da un evento di pensiero all'altro circa la nozione o idea filosofica di riconoscimento avvenga in modo ordinato, cioè "senza fare violenza alla sensibilità del lettore".

In effetti, tutta l'indagine filosofica intorno al lemma "riconoscimento" parte dalla perplessità per la costatazione di un «contrasto tra la dispersione, in apparenza aleatoria, delle occorrenze della parola sul piano del discorso filosofico e quella specie di polisemia regolata che risulta dal lavoro del lessicografo», contrasto aggravato poi «dalla comparazione tra le accezioni filosofiche della parola "riconoscimento" attestate dalla storia delle idee filosofiche. Come se l'eterogeneità degli eventi di pensiero che danno vita all'emergenza di problematiche filosofiche nuove avesse, quale effetto primario, quello di disperdere i significati potenzialmente filosofici e di condurli nei paraggi della semplice omonimia». Tuttavia, questa perplessità e questo imbarazzo iniziale, Ricoeur li trasforma in una scommessa: quella di «infondere alla sequenza delle occorrenze filosofiche conosciute della parola "riconoscimento" la coerenza di una polisemia regolata, degna di replicare alla polisemia che è riscontrabile sul piano lessicale»¹⁹⁰.

Ora, in prima istanza si può dire che, a livello filosofico, la distinzione concettuale tra le differenti accezioni del riconoscimento non viene compromessa in quanto i diversi "eventi di pensiero" vengono trattati separatamente – nel senso che Ricoeur dedica a ciascuno di essi uno studio autonomo. Eppure, quando Ricoeur afferma nell'introduzione – e poi anche nella conclusione, come vedremo nell'ultima parte del prossimo capitolo – che alla fine del percorso il rapporto tra conoscenza (riconoscimento-identificazione) e riconoscimento (nella sua

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 232.

¹⁹⁰ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 3–4.

accezione etico-sociale) – rapporto questo che è mediato dalla dimensione antropologica del riconoscimento – viene rovesciato e che, a questo punto, il riconoscimento acquista, per così dire, la precedenza e apre la strada alla conoscenza, questa distinzione concettuale sembra venire meno. Non perché il rapporto tra dimensione teorico-epistemologica e dimensione etico-sociale, ossia pratica, del riconoscimento sia qualcosa di non attestato nella storia del pensiero; al contrario, è perché si dà un’inversione dell’ordine in cui i tre studi si articolano armoniosamente tra di loro – in corrispondenza con l’uso del verbo riconoscere nel linguaggio comune – che la distinzione concettuale viene minacciata e destabilizzata: dire che il riconoscimento nella sua accezione etico-sociale precede il riconoscimento teorico-epistemologico è spaesante, fa violenza alla sensibilità del lettore, sembra non avere senso.

L’andare oltre la regola significa sovvertire l’ordine da essa determinato, e quindi stabilire una situazione di caos, di dis-ordine per cercare, a partire da essa, un nuovo principio ordinatore. Forse però bisogna interrogarsi prima sullo statuto di questo dis-ordine e su ciò che lo rende possibile.

In modo sintetico – e senza entrare nel merito del rapporto tra la parola o linguaggio parlato e il sistema della lingua, con tutte le sue implicazioni, secondo quanto un approccio strutturalista o decostruzionista potrebbe mostrare – possiamo dire che se il percorso ricoeuriano ha un merito evidente, è l’aver messo in luce che il principio sul quale il lessicografo ha regolato la polisemia del termine “riconoscere” è quello del moderno primato del soggetto, cioè dell’assioma che stabilisce il dominio del *cogito* sul senso. Questo perché il mito del soggetto si è costituito come un principio simbolico che ha trovato espressione nelle opere della cultura e si è solidificato nell’uso comune del linguaggio: il lavoro del dizionario, dunque, non fa altro che rispecchiare tutto ciò.

Ne consegue che tutti gli eventi di pensiero su cui Ricoeur ha costruito il suo percorso, cioè non solo quelli che esprimono la dimensione teorico-epistemologica del riconoscimento (Cartesio, Kant, Bergson) – dove la questione è più che evidente – ma anche quelli che esprimono la sua valenza etico-sociale (da Hegel a Honneth), dipendono, in ultima istanza, da questo primato del soggetto. Ciò significa che anche le ontologie di questi autori – sia implicite che esplicite, sia che rifiutino o accettino il discorso sull’essere come discorso filosofico-scientifico – sono debitrice di un primato della sostanza, o meglio del soggetto come sostanza.

Ebbene, abbiamo detto poco fa che il saggio di Ricoeur è attraversato da cima a fondo da una sotterranea dimensione ontologica del riconoscimento, dominata dai sommi generi platonici e dell’atto-potenza aristotelici, secondo quanto dichiarato dal nostro autore nell’introduzione e nella conclusione di *Percorsi*. C’è tuttavia, a nostro avviso, un ulteriore elemento che condiziona questo discorso ontologico e che Ricoeur però non esplicita come qualcosa di decisivo sul piano fondamentale: si tratta del tema dell’*agape*, che noi invece riteniamo si riveli cruciale affinché il “rovesciamento” dell’ordine del riconoscimento possa avvenire, per due ragioni.

La prima: perché se il problema decisivo dell’articolazione tra il riconoscimento nel senso di identificazione e il riconoscimento come fenomeno intersoggettivo, ovvero come *Anerkennung* è quello dello statuto della categoria della “reciprocità” a livello esistenziale ed esperienziale, l’idea di una reciprocità asimmetrica o mutualità – come abbiamo già spiegato sopra – non è sufficiente perché si possa parlare di esperienze pacificate di mutuo riconoscimento – esperienze, cioè, che scappano alla logica conflittuale che governa i rapporti

etico-sociali e che porta necessariamente a un riconoscimento unilaterale e ineguale. Il ricorso ricoeuriano all'*agape* e, insieme, il tentativo di “de-teologizzare” questa nozione per poterla riprendere sul piano sociologico comporta invece – come cercheremo di spiegare in seguito – un’operazione che riesce soltanto parzialmente nel suo obiettivo, perché in ogni caso qualcosa del teologico passa nel sociologico. Nel caso che a noi interessa, ciò che passa è una dimensione fondamentale, ontologica, dell'*agape*: che questo amore con cui i credenti sono chiamati a misurare il loro vivere e agire è anche lo stesso amore che è Dio, cioè è il “Nome” dell’agire-di-Dio nella storia (della salvezza), amore che però è lo stesso Dio in quanto – essendo Dio – il suo agire coincide con il suo essere. Com’è noto, la riflessione intorno all’idea neotestamentaria di Dio-*Agape* è stata poi uno dei nodi centrali che ha portato al delinarsi della dottrina trinitaria, a partire dall’elevazione della categoria di relazione allo stesso livello della sostanza.

La seconda ragione è, invece, legata al fatto che l'*agape* sfugge a ogni concettualizzazione troppo rigida in quanto fa capo a una logica dell’eccedenza: si manifesta e, di conseguenza, si dà a pensare come “evento”. E l’evento è proprio ciò che sconvolge ogni ordine di senso, anche – e soprattutto – quello dettato dal primato del soggetto. Ecco perché Ricoeur concepisce il mutuo riconoscimento come evento, come accadimento festivo. Esso è un evento intersoggettivo che apre a un nuovo modo d’intendere e di esercitare il conoscere, dove il primato non è più quello della coscienza soggettiva – senza con ciò rinnegare questa irrinunciabile scoperta della modernità – perché si esercita nello spazio della reciprocità del dono dato, ricevuto e ricambiato come segno dell'*agape*. Questa è la novità sconvolgente: il conoscere come mutuo riconoscere.

Per concludere, torniamo al rapporto tra polisemia e univocità del termine riconoscere. Sul piano filosofico, non c’è una connessione, per cui l’emergere di una problematica filosofica – come può essere il riconoscimento-identificazione o il riconoscimento etico-sociale – resta del tutto imprevedibile. Ed è essenziale, nel cercare di costruire una teoria unitaria di questo lemma sul piano filosofico, che queste problematiche rimangano distinte. Perciò, nell’affrontare il percorso che Ricoeur ci propone di seguire insieme a lui bisogna evitare la tentazione di una lettura semplicistica o troppo frettolosa che ci porti, ad esempio, a comprendere l’affermazione secondo cui, “allo stadio ultimo, il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada” come una mera “elevazione” della categoria etico-sociale a categoria epistemologico-teoretica. Occorre invece seguire la “via lunga” dell’ermeneutica e perciò intraprendere lente ma arricchenti deviazioni, come quella a cui la cornice teologica dell'*agape* ci chiama e ci sfida a percorrere. Tutto ciò presuppone, però, che ci sia anche un evento di pensiero che pensi filosoficamente il riconoscimento sul piano ontologico come evento di reciprocità: è questo, a nostro parere, il contributo di *Percorsi del riconoscimento* sul piano fondamentale.

PARTE TERZA:

Per una filosofia *dal* riconoscimento

CAPITOLO 7 – Ripresa critica e attualità di *Percorsi del riconoscimento*

1. Un possibile itinerario

Come accade con ogni proposta filosofica originale, la ricezione di *Percorsi del riconoscimento* non è stata pacifica. Molti sono stati i pregi individuati e le mancanze segnalate, così come anche molti sono stati gli ambiti in cui le sue tesi sono state recepite e discusse: dalla filosofia alla sociologia, dall'antropologia alla psicologia e al diritto. In ragione di una tale vastità di campi di studio e di questioni, è necessario ritagliare l'ambito in cui anche noi problematizzeremo sia con quest'opera che con la sua ricezione.

In campo filosofico, le critiche si sono maggiormente concentrate intorno all'idea che soltanto all'interno di uno stato di pace agapico sia possibile fare esperienza effettiva di mutuo riconoscimento. Ciò perché, ad avviso dei critici, una tale posizione attenterebbe sia contro il carattere conflittuale sia contro il carattere etico-normativo del riconoscimento: da un lato il conflitto insito al vivere sociale verrebbe minimizzato e rimosso in favore di una visione irenistica della realtà; dall'altro l'*agape* si ergerebbe a principio normativo della socialità occupando il posto della giustizia, il che paradossalmente implicherebbe l'istaurarsi di un ordine ingiusto. Sarà questo il terreno in cui inseriremo le nostre considerazioni, cercando di capire se il mutuo riconoscimento proposto da Ricoeur consista in un'esperienza marginale, da circoscrivere all'ambito privato o intimo del singolo, oppure se sia in grado di operare anche al livello della giustizia e delle istituzioni sociali, senza che ciò comporti una confusione tra sfera dell'amore e sfera della giustizia.

Dunque, in un primo momento ci occuperemo non solo di dar conto di alcune delle principali contestazioni a questo nocciolo teoretico di *Percorsi del riconoscimento* ma anche di approfondirle alla luce di alcune delle prospettive emerse nella nostra analisi di quest'opera.

Successivamente, prendendo atto delle critiche ed entro i limiti che interessano alla nostra ricerca, cercheremo anche noi di fare una ripresa del tema del mutuo riconoscimento in *Percorsi* a partire dal confronto con altri testi di Ricoeur, in modo da fare emergere alcuni aspetti del suo pensiero sul riconoscimento che qui si presentano soltanto in modo latente e sotterraneo. Il che ci porterà a rendere esplicito quello che a nostro avviso è il contributo decisivo di Ricoeur alla filosofia del riconoscimento: l'aver indicato una nuova strada per affrontare l'argomento a partire da un'ermeneutica incentrata sull'idea di evento.

Infine, se è grazie a questa via che si può comprendere in tutta la sua portata l'idea di riconoscimento-gratitudine – punto d'arrivo dell'indagine ricoeuriana –, nel momento conclusivo di questo capitolo metteremo al vaglio l'attualità non solo di *Parcours* ma anche dell'idea stessa di riconoscimento, tentando una rilettura critica di quella tradizione che va da Hegel a Honneth che comprende il riconoscimento come necessariamente conflittuale e che vede nella lotta per il riconoscimento il passaggio obbligato di ogni relazione interpersonale, sociale e politica.

2. La ricezione critica dell'opera

Come anticipato, in questa sezione ci occuperemo di alcune delle critiche che sono state rivolte a Ricoeur per aver introdotto il tema dell'*agape* all'interno della sua trattazione del mutuo riconoscimento. Tuttavia, prima occorre fare una precisazione: la critica degli autori che incontreremo in seguito è molto più vasta e spesso riconoscente dell'insieme del lavoro di Ricoeur in *Percorsi* e non solo. Siamo pertanto consapevoli che limitando, per motivi di spazio, la nostra disamina a solo un aspetto delle loro analisi rischiamo di cadere in letture parziali e riduttive, e che così non rendiamo onore alla ricchezza e complessità di queste interpretazioni. Purtroppo un tale confronto ci allontanerebbe dal nostro scopo; in ogni caso rimandiamo alla lettura integrale dei testi citati.

2.1. Honneth e l'insignificanza sociale dell'*agape*

Nel capitolo precedente ci siamo soffermati sulla critica che Ricoeur muove a Honneth e alla sua concezione del riconoscimento come lotta interminabile che rischia di cadere nelle figure del "cattivo infinito" e della "coscienza infelice" – critica che gli permette poi di introdurre l'idea di uno stato di pace dell'*agape* in seno alla teoria del riconoscimento. Questa osservazione è stata contestata dallo stesso filosofo tedesco pochi anni dopo in un'intervista, seppur brevemente, affermando di non capire pienamente l'obiezione a lui rivolta.¹

In essa, egli spiega d'aver compreso la lotta sociale a partire dal suo opposto, cioè a partire da uno stato di riconoscimento compiuto e intatto, uno stato che deriva da un «concetto formale di bene» che contiene tutte le condizioni del mutuo riconoscimento sotto le quali un soggetto può sviluppare la sua identità senza angoscia né costrizione. Insomma, il suo tentativo era stato quello di dare al mutuo riconoscimento una dimensione normativa e perciò oggettiva che lo tenesse in salvo dal rischio del soggettivismo delle esperienze di misconoscimento, cosa che – egli ne è convinto – la sua teoria sarebbe in grado di garantire. Eppure, il filosofo tedesco si mostra scettico riguardo al fatto che un tale stato di pieno riconoscimento della società – e ci tiene a sottolinearlo – sia mai accessibile² (forse, chiosiamo noi, proprio perché considerato come uno stato di realizzazione solo formale o ideale, cioè normativo³).

¹ L'intervista è stata pubblicata come: A. HONNETH – M. FOESSEL, *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale*, «Esprit», 7 (2008), pp. 88–95.

² «Autant j'admire l'œuvre de Paul Ricœur dans son ensemble, autant je n'ai pas vraiment compris cette objection issue de son livre *Parcours de la reconnaissance*. Dès le début, je me suis justement efforcé de comprendre la lutte sociale à partir de son opposé, c'est-à-dire à partir d'un état de reconnaissance accomplie et intacte; et dans mon livre *Lutte pour la reconnaissance*, j'ai voulu obtenir cet état à partir d'un concept formel du bien, qui contient toutes les conditions de la reconnaissance mutuelle sous lesquelles un sujet peut développer son identité sans angoisse ni contrainte. Cependant, je tiens pour ouverte la question de savoir si un tel état de la société sera jamais accessible. Et dans ce contexte, on peut peut-être partir en effet de l'idée que les sociétés vont être marquées dans un proche avenir par des conflits sociaux qui ont le caractère d'une lutte pour la reconnaissance. Je suppose que derrière l'objection de Paul Ricœur se cache une tout autre problématique, qui est reliée à la question de savoir si on doit interpréter un tel état pacifié de la reconnaissance comme un rapport unilatéral ou comme un rapport réciproque. Mon impression est que Ricœur ne peut s'expliquer la pacification qu'à partir d'une conduite de don, de reconnaissance unilatérale et pleinement désintéressée, tandis que je tiens fermement en réalité qu'un tel état présuppose un rapport réciproque de reconnaissance (*Ibidem*, pp. 93–94).

³ A conferma di ciò, secondo quanto riportato da G. Marcelo, lo stesso Honneth sostiene in un'altra intervista che il riconoscimento ha un surplus normativo che gli è intrinseco e che perciò non può essere mai completamente

Alla luce di quanto è stato precedentemente detto sulla lettura ricoeuriana di *Lotta per il riconoscimento* di Honneth, ci sembra di poter affermare che quest'ultimo non coglie il punto centrale dell'obiezione, e cioè che l'ambito in cui Ricoeur introduce la sua idea di uno stato di pace sia quello della "categoria esistenziale di reciprocità" ovvero delle "esperienze effettive" di pacificazione dove la dissimmetria tra il sé e l'altro che sta alla base del conflitto viene – secondo l'espressione usata nella conclusione di *Percorsi* – "obliata"⁴ nello scambio di doni, dove la verticalità o unilateralità della gratuità e l'orizzontalità o reciprocità donativa della relazione trovano composizione.

In altri termini, qui si ha a che fare con un'ermeneutica del riconoscimento che si colloca su un piano diverso a quello dell'etica normativa dei conflitti sociali, senza con ciò negarla. In effetti, il problema teorico di fondo per Ricoeur consiste nel dare ragione della categoria di reciprocità nel quadro della dinamica del riconoscimento, che in quanto simbolico, dipende dall'intenzionalità dei soggetti – ossia da ciò che essi vogliono e intendono simbolizzare con il gesto di donare e di ricambiare. Ma siccome questa reciprocità intenzionale non la si può dedurre né dal polo ego né dal polo alter, egli deve far ricorso alla nozione epistemico-pratica di attestazione. La reciprocità esistenziale non la si può "conoscere" nella modalità teorico-formale del concetto e del giudizio ma soltanto nella modalità dell'attestazione: essa si dà a pensare nel suo essere attestata dai soggetti tramite lo scambio di doni, i quali fanno così esperienza dell'essere riconosciuti. È da qui che ne deriva il carattere ermeneutico del riconoscimento, perché la sua effettualità dipende sempre dal suo essere attestato in situazione, nella concreta prassi storica e a partire dalla singolare prospettiva e dell'uno e dell'altro. Attraverso la lotta, invece, si può accedere soltanto a un tipo di riconoscimento unilaterale e ineguale perché essa ha di mira il riconoscimento mutuo e riuscito come un *telos* soltanto "ideale", ossia mai esperibile sul piano storico. Ed è proprio questo ciò che di fatto propone e fa l'etica normativa honnethiana: forse perché non intravede alcuna alternativa alla lotta sul piano dell'esperienza. In effetti, Honneth non può condividere la prospettiva ricoeuriana per il semplice fatto che – come si evince dal passo dell'intervista citato – egli vede il dono come fenomeno esclusivamente unilaterale, il che implica ricondurlo in ultima istanza a una logica del conflitto: in quest'ottica il dono sarebbe soltanto uno strumento di dominio e sottomissione dell'altro e non una via di accesso a esperienze effettive di mutuo riconoscimento pacificato.⁵

Per Ricoeur, insomma, uno stato di mutuo riconoscimento, seppur sempre fragile e di carattere anticipatorio, è sempre possibile sul piano storico-esistenziale, perché è in esso che il

istituzionalizzato. Questa sua dimensione in sé eccedente può – a suo avviso – certamente trasformare la richiesta di riconoscimento in qualcosa di infinito. Nella sua opinione, in questo caso però non siamo di fronte a un cattivo infinito bensì a un infinito produttivo: non si tratta che di una richiesta permanente rivolta a noi stessi di migliorare le cose: «The kernel of Honneth's response is therefore that the infinity of the demand of recognition is the exigency that we permanently place upon ourselves to make things better for us and for others, in society» (G. MARCELO, *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*, cit., p. 119). Ci chiediamo, tuttavia, se il "make things better" non implichi in ogni caso un orizzonte mai raggiungibile, e quindi un "good" di cui non si può fare esperienza, il che in ogni caso capovolgerebbe questo infinito produttivo in un cattivo infinito in quanto non ancora di in sé e per sé per l'autocoscienza, come ben illustra la celebre storiella della carota appesa a un bastone e fatta penzolare davanti al muso dell'asino, che così continua sempre a camminare.

⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 287.

⁵ Questa concezione "negativa" del dono è legata allo statuto paradossale della gratuità, che è essenzialmente unilaterale. Come vedremo in seguito, da questo approccio pregiudicante e perciò diffidente al dono dipende anche il rifiuto di Honneth a considerare l'*agape* come principio etico-pratico capace di creare legami sociali. Altro è invece considerare il dono (e l'*agape*) come evento rischioso che, proprio perciò, è evento di libertà.

dramma del conflitto viene assunto e attraversato nella sua interezza, e quindi realisticamente affrontato senza minimizzazioni né relativizzazioni. Anzi, in verità è possibile rivolgere l'argomento di Honneth contro lui stesso: la prospettiva che finisce per relativizzare il dramma del conflitto perché non è capace di attraversarlo fino in fondo – e che pertanto deve rimandare a un piano ideale e mai raggiungibile la riconciliazione o, il che è lo stesso, il mutuo riconoscimento riuscito – è quella che vede nel conflitto un momento necessario ed escludente della dinamica riconoscitiva, perché così facendo rimane da esso prigioniero. Dato che senza la possibilità di accedere a uno stato di pace effettivo gli sforzi e le lotte degli individui per vedere riconosciute le proprie pretese rischiano di essere vanificati.

Ora, se questo orizzonte di riconoscimento riuscito di cui si fa esperienza insieme provvisoria e prolettica è reso possibile dallo scambio di doni, ciò è dovuto al fatto che l'*agape* – grazie al suo “parlare” – viene riconosciuta come specifica modalità di agire e quindi di relazionarsi. Per Honneth, tuttavia, questo ricorso di Ricoeur all'*agape* desta ancora qualche perplessità. In un'altra intervista gli viene posta la questione intorno alla possibilità di introdurre il concetto di *agape* come forma di relazione sociale, e afferma:

Vedo chiaramente questa distinzione e la domanda è: “Fino a che punto noi possiamo descrivere questo specifico atteggiamento con il concetto di *agape*, fin a che punto [l'*agape*] costituisce forme specifiche di legame sociale nelle società moderne?”. Questa per me è la domanda decisiva. E ciò che penso è che non costituisce reti sociali in queste società. Le risorse emozionali o personali da cui derivano tali reti e attraverso cui [queste reti] sono costituite o prodotte, sono diverse, derivano – come ho detto – o dall'amore nel senso più stretto, o dalla solidarietà, o dalla legge, come altra forma di integrazione sociale, ma non derivano – per come le vedo io – dall'*agape*. Ma la domanda che mi è stata posta è relativa a come descriviamo certe tipologie di reti relazionali. Se, per esempio, prendiamo le amicizie, io direi che le amicizie sono basate su una forma specifica d'amore, perciò le metterei nel registro dell'amore che è opposto all'*agape*, per il fatto che normalmente presentano una componente erotica, sono basate su sentimenti di vicinanza, di fiducia. Diciamo che le amicizie sono pre-forme d'amore, non espressione di *agape*. E allora la domanda è “dov'è l'*agape*?”, come ho detto. Io direi che il modo moderno di descriverla probabilmente sarebbe “simpatia” o “pietà”.⁶

L'*agape*, per Honneth, non sarebbe quindi in grado di creare reti sociali, almeno non nelle nostre società moderne, il che equivale a negare il valore che Ricoeur (insieme a Boltanski) le attribuisce come forma del mutuo riconoscimento simbolico nello scambio di doni.⁷ Un tale ruolo sarebbe riservato ad altre forme di amore come l'amicizia e la solidarietà (peraltro già presenti in *Lotta per il riconoscimento*) e, in genere, a forme erotiche che egli esplicitamente presenta come opposte all'*agape*.

Da queste poche osservazioni di Honneth ci sembra di poter scorgere una concezione dell'*agape* limitata o quantomeno condizionata da una serie di precomprensioni, in primis quella che lo riduce a mera pietà o simpatia (tra l'altro senza fare alcuna distinzione tra di loro

⁶ G. IORIO – F. CAMPELLO, *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, cit., pp. 261–262.

⁷ Sullo specifico problema della dimensione sociologica dell'*agape* esso sarà oggetto di una discussione specifica poco più avanti, quando – attraverso una lettura del saggio *Il socius e il prossimo* – affronteremo il tema della dialettica tra le relazioni “corte” o dirette e le relazioni “lunghe”, ossia quelle mediate dall'istituzione sociale.

– che invece si farà Ricoeur nel lungo passo che riporteremo in seguito), qualcosa di marginale appartenente alla sfera privata della morale personale e della religiosità. La problematica di fondo pare essere sempre la stessa: l'inconciliabilità tra il carattere gratuito o unilaterale dell'*agape* e la reciprocità che la costruzione di ogni forma di legame sociale richiede.

Tuttavia, come si è visto in precedenza rispetto al suo statuto concettuale, le risorse simboliche e pratiche dell'*agape* permeano e condizionano l'etica sociale più di quanto il filosofo tedesco sia disposto a concedere, fino al punto di orientare l'applicazione delle norme in regime di giustizia verso un'interpretazione benevolente, senza con ciò pretendere di sostituire il regime della giustizia con quello dell'*agape*. In più, anche nei casi di totale mancanza di simmetria tra i soggetti, l'*agape* è in grado di suscitare una risposta e quindi una reciprocità, mostrandosi pertanto come modalità valida ed efficace di relazioni sociali. Così, in *Sé come un altro*, ispirato alle riflessioni di Lévinas, Ricoeur presenta la compassione e l'assistenza al sofferente – figura che racchiude il malato, il povero e chi in definitiva è in una posizione di assoluta impotenza di fronte ad altri – come il dono più elevato perché asimmetrico e, in apparenza, senza possibilità di essere contraccambiato, un atteggiamento cioè appartenente al registro dell'*agape*:

La sofferenza non è definita unicamente dal dolore fisico, e neppure dal dolore mentale, ma dalla diminuzione, e anche dalla distruzione della capacità di agire, di poter fare, che vengono sentite come un attentato alla integrità del sé. Qui, l'iniziativa, precisamente in termini di potere-di-fare, sembra spettare unicamente al sé, che *dona* la sua simpatia, la sua compassione, prendendo questi termini nel senso forte dell'aspirazione a condividere la pena altrui. Confrontato a questa beneficenza, e anche a questa benevolenza, l'altro sembra ridotto alla condizione di *ricevere* solamente. In un certo senso, le cose stanno proprio così. Ed è in questo modo che il soffrire-con si dà, in prima approssimazione, come l'inverso della chiamata alla responsabilità ad opera della voce dell'altro. E, in modo diverso che nel caso precedente, sopraggiunge una sorta di equiparazione, di cui è origine l'altro sofferente, grazie a cui la simpatia viene preservata dal confondersi con la semplice pietà, in cui il sé segretamente gioisce nel sapersi risparmiato. Nella vera simpatia, il sé, la cui potenza di agire è, nel punto di partenza, più grande rispetto a quella del suo altro, si ritrova affetto da tutto ciò che l'altro sofferente gli offre di contro. Dall'altro sofferente, infatti, procede un dare che non è, precisamente, attinto nella sua potenza di agire e di esistere, ma nella sua stessa debolezza. È forse là la prova suprema della sollecitudine, che la disuguaglianza di potenza venga ad essere compensata da una autentica reciprocità nello scambio, la quale, nell'ora dell'agonia, si rifugia nel mormorio condiviso delle voci o nella debole stretta di mani che si serrano insieme.⁸

Le parole di Ricoeur sono forti. Descrivono con un movimento di pensiero sconcertante, che sembra rompere con la logica dualista apofantica ma anche con una dialettica che sopraeleva e supera la contraddizione in una figura nuova e riassuntiva, l'evento della mutualità. Perché, in modo paradossale – nella totale asimmetria tra il poter-dare e la impotenza –, è nel buon ricevere del gesto disinteressato perché non pietoso da parte di chi è incapace di agire e solo patisce, che l'impotenza si dona come potenza. E cioè, la sofferenza come segno della distruzione di ogni capacità del sé – e solo essa, perché svuotata di ogni

⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 286–287.

potere-di – apre all'accadere del legame generoso e sim-patico con quell'altro che ha trasformato la sua potenza in debolezza rinunciando a un atteggiamento pietoso fondato nel suo poter-fare, e che così com-patisce, soffre-con. Apre cioè al legame di mutualità.

Inoltre, la contrapposizione tra *eros* e *agape* sulla quale Honneth motiva il suo rifiuto dell'*agape* come forma ispiratrice dei legami sociali sembra dipendere o quanto meno risentire dell'omonima *vexata quaestio* teorizzata da Anders Nygren⁹, seppur la letteratura sull'argomento abbia ormai da tempo ampiamente superato l'idea di una loro reciproca esclusione. In effetti, un'ermeneutica della finitezza come quella di Ricoeur che vede l'*agape* come competenza mostra chiaramente come esso si manifesti nell'esistenza umana allo stesso modo che tutte le altre modalità dell'agire, cioè contaminata e sempre in relazione con altre espressioni dell'amore quale l'*eros* e la *philia* – pur se elevandole all'altezza che è loro propria.

Non a caso l'amore s'esprime sotto diverse forme, il che, per Ricoeur, è la prova della sua potenza di metaforizzazione: il che vuol dire che le diverse accezioni dell'amore s'intersignificano tra di loro senza perdere ciascuna la propria specificità ma anche senza disperdersi in una differenza radicale grazie alla forza centripeta che esercita l'unità lessicale e concettuale dell'amore stesso che intendono esprimere. Questa potenza metaforica è anzitutto proprietà dell'erotico, regione semantica e concettuale più originaria dell'amore secondo la lezione di Platone, che si presenta come «punto d'intersezione in cui s'incrociano le figure dell'amore»¹⁰. Infatti, se l'amore-*agape* si può cogliere perché “parla”, è – secondo Ricoeur – sul piano del linguaggio che si verifica questo processo «attraverso cui l'amore erotico diventa capace di *significare più* che se stesso e di indicare indirettamente altre qualità dell'amore. Questa analogia – e il processo di metaforizzazione che l'esprime – è stata sottovalutata da Nygren, seguito da tutti coloro che hanno costruito teorie sulla dicotomia tra *eros* e *agape*»¹¹. E ribadisce ancora in un altro testo: «niente è più contrario al genio dell'amore, alla sua potenza metaforizzante, dell'opposizione che hanno fatto alcuni teologi, al seguito di Nygren, tra *eros* e *agápe*. Da parte mia metterei nello stesso spazio di gravità, o meglio sulla stessa spirale

⁹ Cfr. A. NYGREN, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, N. GAY (trad.), EDB, Bologna 2011. La tesi del Nygren è che *eros* e *agape* esprimono due soluzioni antitetico al problema della salvezza dell'uomo: l'*eros* designa la via che va dall'uomo a Dio, l'*agape* invece quella che va da Dio all'uomo. L'*agape* viene identificata con la nozione teologica di “grazia” che designa l'amore gratuito, asimmetrico e verticale di Dio per l'uomo concedendogli il dono della salvezza, che in quanto tale non può essere ricambiato. L'*eros*, invece, in quanto ricondurrebbe “tutto nell'amore ad amore di sé”, esprime a suo avviso la superbia dell'uomo che vuole giungere sino a Dio con le sue proprie forze: la sua connotazione negativa dipende dal fatto che l'*eros*, antepoendo i propri appetiti e concupiscenze, impedisce all'uomo di accogliere il dono gratuito della salvezza che Dio gli fa. Sulla non contrapposizione tra le diverse forme dell'amore, cfr. J. PIEPER, *Sull'amore*, G. POLETTI (trad.), Morcelliana, Brescia 2017, in particolare pp. 105-119.

¹⁰ P. RICOEUR, *La metafora nuziale*, in A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002, p. 298.

¹¹ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, cit., p. 20; cfr. anche P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 251, nota 4. Un esempio di applicazione di questa forza di metaforizzazione dell'erotico come capace di *significare più* che se stesso lo si trova in un saggio apparso su *Esprit* nel 1960, intitolato *Sessualità. La meraviglia, l'erranza, l'enigma*, (poi raccolto in P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., pp. 223-237); qui egli avverte contro «tendenze gnostiche» nel cristianesimo quando si cade nella «falsa antinomia di *Eros* e di *Agapé*», proponendosi invece nel contesto della dimensione sessuale del rapporto amoroso «un tentativo di *ripresa di Eros per mezzo di Agapé*». In più, in questa stessa pagina egli arriva persino a parlare della sessualità come «linguaggio senza parole, come organo di mutuo riconoscimento, di personalizzazione reciproca» (*Ibidem.*, p. 227).

ascendente e discendente, *eros*, *philia*, *agápe*. I tre termini si richiamano mutuamente [s'entresignifiant], si designano analogicamente l'un l'altro»¹².

Da ciò ne consegue che le forme erotiche, amicali o solidarie dell'amore propiziano e rendono possibile la figura amorosa dell'*agape* nella forma dello scambio di doni in quanto la riempiono di significato. Se è così, allora si potrebbe in modo inverso ipotizzare che l'amicizia (il che potrebbe valere analogamente per l'*eros* e per la solidarietà) è più piena quando è completamente gratuita, cioè quando coniuga la reciprocità equivalente che gli è propria con la mutualità e si lascia ispirare dall'*agape* pur restando *philia*. Ciò comporta senz'altro un superamento o quantomeno un completamento dell'analisi aristotelica di questa figura. La reciprocità della *philia* implicata dalla sequenza di mosse e contro-mosse a cui gli amici aspirano secondo un principio equivalente di mutua benevolenza, se non si limita ad operare secondo una rigida logica simmetrica ma si apre alle risorse proprie dell'*agape*, cioè alla logica del dono e del perdono, può anch'essa essere esperita come mutualità. Questo vuol dire, da una lato, andare oltre al puro *do ut des* che determina, qualora la simmetria non venga rispettata, il fallimento della relazione e, dall'altro lato, la possibilità di superare il rischio a cui in ultima istanza è soggetto ogni rapporto costruito su una logica dell'equivalenza, cioè quello della ripetizione sempre uguale che porta a una situazione di noia e di stallo nella relazione e persino di un suo eventuale esaurimento se non è di per sé aperta e intenzionata ad altri. In questi casi è giustamente l'incuranza dell'*agape*, attraverso i gesti di dono e di perdono, che può rinnovare la relazione d'amicizia, di farla cioè ri-accadere come evento gratuito di mutuo riconoscimento: perché, anche se fondata su una benevolenza reciproca, non si fa di questo un che di assoluto ma si è capaci di donare il proprio sé all'amico anche di fronte all'insicurezza o incertezza rispetto a una positiva valutazione dei suoi meriti e, insieme, di perdonare le sue mancate risposte. Ma non solo: l'*agape* è anche in grado di rompere la logica binaria propria di ogni reciprocità equivalente facendo in modo che la relazione d'amicizia non rimanga chiusa in sé ma, in quanto segnata ora anche dalla gratuità, si realizzi essa stessa in una sorta di reciprocità espansiva¹³ ovvero "reciprocante"¹⁴.

¹² P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, cit., p. 139.

¹³ Così lo intende, ad esempio, Clive S. Lewis quando afferma che «l'amicizia è il meno geloso degli affetti. Due amici sono ben lieti che a loro se ne unisca un terzo, e tre, che a loro se ne unisca un quarto, a patto che il nuovo venuto abbia le carte in regola per essere un vero amico. Essi potranno dire allora, come le anime beate in Dante: "Ecco che crescerà li nostri amori", poiché in questo amore "condividere non significa perdere"» (C. S. LEWIS, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, M. E. RUGGERINI (trad.), Jaca Book, Milano 1990, p. 62). Che l'amore-*agape* ovvero la *caritas* abbia una forza espansiva era stato già intuito con chiarezza da Riccardo di San Vittore nel suo *De Trinitate* (III, XI): «In effetti, nell'amore scambievole e ardente, nulla è più prezioso né più mirabile del desiderio che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. Pertanto, la prova della carità perfetta consiste nel desiderare che l'amore di cui si è oggetto venga partecipato» (RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, M. SPINELLI (trad.), Città Nuova, Roma 1990, p. 137).

¹⁴ L'espressione "reciprocità *reciprocante*" è stata coniata da Piero Coda. Secondo questo autore, essa sta a dire che la reciprocità dell'*agape* non è «una reciprocità piatta e livellatrice, in cui i termini della relazione sono interscambiabili» ma si tratta «di una reciprocità costitutivamente articolata e asimmetrica». Essa, quindi, non è da intendersi «nel senso di una logica semplicemente dialogica o binaria» perché «presuppone e propizia sempre un *tertium*: non solo come "in mezzo" o "tra" (*zwischen*) dalla relazione o come frutto di essa, ma (integrando questi due significati, entrambi pertinenti) come termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità. [...] Che nell'esperienza dell'amore occorra essere in due è evidente: altrimenti non vi sarebbe l'amore, essendo l'amore privo di quell'oggetto per cui è amore. Chiede invece, forse, un salto dell'intelligenza intuire che nell'amore si deve essere in più di due, e non soltanto nel senso (agostiniano) per cui si dà, necessariamente, la relazione d'amore tra l'amante e l'amato (e viceversa: reciprocamente), ma nel senso che vi sia un *tertium* come

Tutto ciò, infine, non significa che ogni relazione di mutuo riconoscimento sul modello dell'*agape* debba tramutarsi in un rapporto di amicizia: il profilo concettuale che contraddistingue la *philia* è il reciproco apprezzamento degli amici secondo una sorta di affinità di sentimenti, che non è invece condizione per la sussistenza dell'*agape*, almeno per quanto riguarda nella sua forma radicale di cui l'amore al nemico è il paradigma.¹⁵ Eppure, come si è visto, anche se *philia* e *agape*, in quanto forme pure d'amore abbiano delle differenze specifiche, nel concreto, l'amicizia non può essere tale, non può funzionare, o meglio non può accadere se non è "significata" metaforicamente dall'*agape* (e, ovviamente anche dall'*eros*).

2.2. S. Roman e il problema della passi sociale conflittuale

Un'altra critica alla questione dell'*agape* in *Percorsi del riconoscimento* è stata avanzata da Sébastien Roman in un articolo già menzionato all'inizio del capitolo precedente, dove mette a confronto le proposte di Honneth e di Ricoeur sul riconoscimento nella prospettiva della giustizia sociale. Qui egli sostiene che mentre Honneth, a differenza di Ricoeur, ha troppa fiducia nella capacità delle istituzioni di risolvere il problema delle lotte per il riconoscimento, quest'ultimo propone, invece, uno stato pacificato ispirato dall'*agape* come spazio di un riconoscimento effettivo che le istituzioni non sono in grado di garantire. Con ciò, riconosce Roman, egli non pretenderebbe di modificare la teoria honnethiana bensì di completarla. Tuttavia – e questa è la critica fondamentale che muove a Ricoeur – non è possibile pensare che il ricorso all'*agape* non vada a modificare in ultima istanza la concezione del conflitto sociale che abbiamo nelle nostre moderne società democratiche, dove esso si presenta come spazio politico necessario di tensione tra ideologia e utopia, nel senso di "conflitto consensuale".¹⁶ Secondo lui, la dimensione interpersonale della fenomenologia della mutualità non si limita alla sfera privata ma ha necessariamente delle conseguenze a livello sociale: in questo modo l'*agape* incoraggia gli individui a prendere coscienza della propria capacità di mutuo riconoscimento, trasformando così lo stesso conflitto sociale e la qualità dei rapporti tra i membri della società: «Les états de paix ne sont pas seulement des *epochè*, des moments de suspension de la lutte, mais une reconsidération de la *praxis* sociale conflictuelle à partir de

oggetto intenzionale dell'amore degli amanti. In realtà, a ben guardare, che cosa c'è di più profondo e vero nell'esperienza dell'amore? L'amore vuole gratuitamente il bene dell'altro: non si appropria dell'altro, vuole il bene *suo*, e cioè che l'altro sia pienamente sé. Ora, qual è il bene più grande e più vero dell'altro? È che lui pure sperimenti che cos'è l'amore, e cioè che a sua volta voglia il bene di un altro. Non solo che voglia il *mio* bene: questo senz'altro, perché l'amore è tale quand'è reciproco. Ma la reciprocità è vera quand'è aperta ed effusiva. La *reciprocità* è tale quand'è effusivamente *reciprocante*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità» (P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 566–567). Su questo passo torneremo alla fine del prossimo capitolo, in quanto sarà illuminante per sviscerare il significato dell'idea ricoeuriana di un'onda di irradiazione e di irrigazione dei gesti di mutuo riconoscimento.

¹⁵ In realtà, l'*agape* come principio pratico non dipende, come sua condizione di possibilità, da una affinità di sentimenti, già esistente oppure soltanto latente (come invece si accade nell'amicizia aristotelica), anche se, in quanto forma d'amore, si "compie" solo nel sentimento condiviso. Dice infatti Ricoeur sul caso paradossale dell'amore al nemico che «ciò che ci si aspetta dall'amore è che esso converta il nemico in amico» (P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 684), e quindi che – non a monte, ma a valle – ci sia una affinità di sentimento. In effetti, è lo stesso linguaggio dell'*agape* o carità che richiede, invita e, perciò, chiama ad avere «i medesimi sentimenti gli uni verso gli altri», secondo l'espressione paolina della *Lettera ai romani* (cfr. *Rm* 12,16).

¹⁶ Su questo, cfr. P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, p. 303.

présupposés anthropologiques qui la modifient en partie»¹⁷. L'*agape* infatti, secondo Roman, incorporerebbe nelle norme (nella loro applicazione) e nelle istituzioni proprie della sfera della giustizia un supplemento di compassione e di generosità che andrebbe a intaccare lo spazio politico democratico in quanto spazio di discussione e argomentazione, e cioè necessariamente conflittuale (ma non violento).

Sebbene quest'ultima cosa sia *prima facie* innegabile, Roman la interpreta nel senso che la prospettiva simbolica dell'*agape* tende a minimizzare o attenuare la funzione delle lotte sociali e dunque ad "addormentare" la tensione conflittuale necessaria allo sviluppo della vita sociale e politica.¹⁸ Ciò implica allora che la critica di Ricoeur a Honneth non si limita ad essere un semplice complemento, ma che l'amore-*agape* abbia – contrariamente a quanto affermato nel saggio *Amore e giustizia* – la nascosta pretesa di sostituirsi, anche lentamente, con la sua logica eccedente alla logica equivalente della giustizia, al cui ambito appartiene in definitiva il conflitto. Tuttavia, come si è già detto, ciò per Ricoeur sarebbe un controsenso, l'istaurazione di un vero e proprio regime d'ingiustizia.

In ogni caso, a nostro avviso, il problema di fondo – che è poi la critica di Ricoeur a Honneth – ha a che vedere con lo statuto del conflitto. Se, come insegna Eraclito, la realtà è essenzialmente *pólemos*, allora il conflitto è la chiave segreta e la forza propulsiva misteriosa che porta allo sviluppo dell'umano e della società e, più radicalmente, è il linguaggio velato con cui è scritta la trama del darsi dell'essere nella storia; pertanto bisogna alimentare lo scontro, tenere viva la tensione, seppur contenendo, nella misura del possibile, la violenza che da essa può sorgere – dal che ne consegue, nelle nostre società democratiche, il ricorso al dibattito o discussione pubblica attraverso l'idea cardine di argomentazione. Ci sembra però che questa prospettiva sia ancora radicata nel primato di una razionalità assoluta del cogito. La via dell'ermeneutica tentata da Ricoeur denuncia proprio questa "astuzia della ragione" che si serve del conflitto per dispiegarsi interamente come ragione e che converte alchimicamente il male in un bene maggiore. Il filosofo francese prende atto dell'inevitabilità del conflitto, ma non si lascia sedurre da una tale indefettibilità: occorre orientare questi rapporti conflittuali propri dell'ambito della giustizia verso la benevolenza e la riconciliazione. In questo senso, «si potrebbe dire che l'amore eleva la giustizia al di sopra della semplice delimitazione sospettosa del mio e del tuo e la orienta verso un'idea di cooperazione, oserei dire verso un sentimento di mutuo indebitamento. Ciascuno è debitore insolubile di ciascuno e di tutti: tale sarebbe la formula della giustizia "convertita" dall'amore. Convertita a che cosa? A se stessa, al suo voto più segreto, che è la riconciliazione, o almeno, il compromesso nei conflitti inevitabili delle nostre società complesse»¹⁹.

In più, a questa medesima critica di Roman si può anche rispondere affermando che c'è una sproporzione tra amore e giustizia e che l'amore si lascia cogliere solo nella sua dialettica con la giustizia, una dialettica fatta da continue e fragili mediazioni che non è risolvibile nel modo di una teodicea che banalizza il male e il conflitto, giustificandoli come momenti necessari al servizio del dispiegamento dello spirito. D'altronde, Ricoeur non tende mai a relativizzare o a minimizzare la lotta per il riconoscimento né gli sforzi e le sofferenze ad essa

¹⁷ S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance*, cit., p. 96.

¹⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 97.

¹⁹ P. RICOEUR, *Giustizia e amore: l'economia del dono*, cit., p. 150.

connesse, come se il suo fosse un tentativo di teorizzare uno stato utopico e irenistico per evadere il conflitto: casomai, nel distinguere la guerra dal conflitto, ciò che egli pretende è di togliere al conflitto il suo carico di violenza, ma non di eliminare la lotta in quanto tale. Ad essa infatti egli riconosce una dimensione strutturale nel contesto delle relazioni interpersonali e sociali in virtù dello stesso profilo concettuale del riconoscimento costituito dalla originaria correlazione tra il riferimento a sé e il riferimento ad altri. Più radicalmente, l'idea di uno stato di pace dell'*agape* come quello postulato da Ricoeur non si può comprendere se non in rapporto al conflitto: senza la possibilità di un'esperienza di mutuo riconoscimento effettivo, la lotta per il riconoscimento e le pretese ad esse collegate rischierebbero di essere illusorie e gli sforzi degli individui vani; viceversa, l'amore implica il passaggio attraverso il conflitto (anche se qui non già come sinonimo di lotta ma nel senso di tensioni, di situazioni non padroneggiabili di fronte alle quali il soggetto è impotente: in altri termini al *pathos* dell'alterità). Qualcosa s'intravede già nell'analisi del primo livello di riconoscimento offerto dalla teoria honnethiana che Ricoeur segue *in toto*, cioè quello dell'amore, dove il momento della separazione degli amanti, degli amici, comporta ogni volta un crisi della relazione e della loro fiducia nella permanenza del legame, e alberga perciò la possibilità dell'abbandono, del tradimento, della separazione tormentosa e persino della lotta fratricida.

Infine, l'altra critica rivolta qui a Ricoeur è che la sua fenomenologia della mutualità ispirata all'*agape* mette troppo l'accento sulle relazioni interpersonali in detrimento della dimensione istituzionale dell'agire sociale: «L'*agapè* est avant tout extra-institutionnel, il s'inscrit dans le tissu intersubjectif des relations humaines, en ne portant pas sur la structure, mais sur les acteurs de l'échange»²⁰. Ciò lo porterebbe poi a misconoscere che anche le istituzioni o strutture sociali sono generatrici di ingiustizie e di esperienze di diniego di riconoscimento nella misura in cui diventano ideologia o sistema di dominazione, cosa che invece sta al centro della filosofia sociale propiziata dalla tradizione della teoria critica alla quale appartiene Honneth. Per tale ragione Roman preferisce la teoria honnethiana della giustizia sociale a quella di Ricoeur.

Quest'ultima critica sembra tuttavia, in qualche modo, essere in contraddizione con quella precedente, almeno per due ragioni. In primo luogo perché l'*agape* che qui viene limitato all'ambito delle relazioni interpersonali mutuali (e, quindi, trattato come semplice fatto privato) è lo stesso *agape* che – affermava prima Roman – ha la capacità d'incidere sulla concezione sociale del conflitto: ciò vuol dire che l' *agape* va a toccare, diretta o indirettamente, le istituzioni attraverso cui si esprime l'agire sociale. Dall'altro, a favore di Ricoeur bisogna dire che egli, per quanto riguarda quest'opera, non è interessato alla dimensione strutturale della giustizia sociale²¹: la sua prospettiva è quella della capacità del sé, che si esprime sia a livello interpersonale che sociale, ed è per questo uno dei motivi per cui non discute nel dettaglio la teoria a carattere normativo di Honneth limitandosi soltanto a integrarla con altre considerazioni che vanno nella linea di un allargamento dell'orizzonte di senso della dinamica del riconoscimento. Ciò non significa che la dimensione istituzionale venga trascurata, ma soltanto che l'accento è posto sulla capacità d'amare: in effetti, come viene detto altrove, lo stesso gesto di *agape* opera tanto al livello diretto della relazione faccia a faccia quanto al

²⁰ S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance*, cit., p. 98.

²¹ A questo tema Ricoeur dedica invece interamente altre opere quali *Il giusto e Il giusto 2*.

livello indiretto delle relazioni mediate dall'istituzione sociale.²² Nella sua analisi della mutualità in *Percorsi* egli infatti prende esplicitamente le distanze da un approccio istituzionale o strutturale alla reciprocità non tanto perché non lo condivide ma perché solo così la dimensione evenemenziale e festiva del riconoscimento può emergere senza che sia completamente schiacciata dalla prospettiva sistemica dei legami sociali.²³

In secondo luogo, se l'*agape* è extra-istituzionale e si colloca al livello del tessuto intersoggettivo delle relazioni umane dove soltanto gli attori dello scambio di doni ne fanno esperienza, bisogna tuttavia dire che questi sono poi gli stessi attori della lotta per il riconoscimento: chi agisce nella sfera privata è lo stesso soggetto che agisce nella sfera pubblica. In più, le condizioni sociali strutturali (di oppressione o di dominio, siano esse economiche, culturali, politiche, ecc.) non sono un ostacolo insormontabile perché gli individui possano fare esperienze di mutuo riconoscimento simbolico nel dono (che, d'altronde, è un fenomeno transculturale: «fatto sociale totale», secondo l'espressione di Mauss): anche se Ricoeur non si sofferma sulla questione, il suo pensiero permette d'interpretare queste esperienze di mutuo riconoscimento agapico come capaci di far nascere un sentimento di solidarietà tra le persone che vivono in simili condizioni che le porta ad agire sul piano dell'istituzione sociale. Ciò è infatti pienamente in linea con quanto aveva scritto alcuni decenni prima:

l'oggetto della carità appare molto spesso solo quando raggiunge, nell'altro uomo, una condizione comune che assume la forma di una disgrazia collettiva: condizione di salariato, sfruttamento coloniale, discriminazione razziale; allora il mio prossimo è concreto al plurale e astratto al singolare: la carità raggiunge il proprio obiettivo solo abbracciandolo come corpo sofferente.²⁴

Si tratta cioè di evocare la possibilità paradossale – per dirla con Lamouche – «d'être un “partenaire” plutôt qu'un “concurrent” dans la lutte pour la reconnaissance» all'interno di una società e di istituzioni giuridiche che «se présentent comme des lieux où l'individu cherche, sinon à faire prévaloir ses intérêts, du moins à faire reconnaître sa subjectivité par les autres»²⁵. Infatti, una situazione di divisione e di conflitto tra oppressi va quasi sempre a vantaggio dell'oppressore, che tende a fare di queste situazioni qualcosa di strutturale per perpetrare la sua posizione di dominio. Perciò, il mutuo riconoscimento pacificato evoca la possibilità di una lotta *con* l'altro – non più concorrente ma partner – *contro* le condizioni strutturali produttrici di misconoscimento e d'ingiustizia in un contesto d'insopportabile contrasto tra l'uguale attribuzione di diritti e l'ineguale distribuzione di beni come quello che caratterizza le nostre società.

²² «È con lo stesso moto [di carità-*agape*] che io amo i miei bambini e mi occupo dell'infanzia delinquente» (P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., p. 108).

²³ Ricoeur ha sempre riconosciuto la legittimità e l'importanza dell'approccio strutturalista, criticandolo solo in quanto esso si pone come unico approccio valido per l'analisi sociale. Dimensione strutturale e dimensione evenemenziale si complicano, come lo attesta in particolare la dialettica tra senso ed evento: su ciò si vedano in particolare i saggi della seconda parte di *La sfida semiologica* e quelli della parte prima di *Il conflitto delle interpretazioni*.

²⁴ P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., pp. 110–111.

²⁵ F. LAMOUCHE, *Paul Ricoeur et les «clairières» de la reconnaissance*, cit., p. 83.

2.3. A. Loute e il problema della performatività sociale dell'*agape*

La questione dell'articolazione tra relazioni interpersonali simboliche di mutuo riconoscimento nella forma dell'*agape* e la loro incidenza sul piano dell'istituzione sociale sollevata sia da Honneth che da Roman, ricorre anche in un terzo autore: Alain Loute. Egli elabora la sua critica a partire da questa domanda: «Peut-on attendre des échanges de dons généraux qu'ils motivent l'ensemble des membres de la société à devenir des partenaires de la reconnaissance?»²⁶. Secondo Loute, la questione inglobante la domanda concerne l'idea di "performatività sociale" che non è stata affrontata da Ricoeur: si tratta insomma della questione della «transmission sociale du sens de l'expérience symbolique de reconnaissance»²⁷, d'inserirla cioè nell'alveo delle istituzioni sociali e della politica.²⁸ A suo avviso, gli esempi ricavabili dall'esposizione del filosofo di Valence, quali il gesto di richiesta di perdono del cancelliere Brandt (che s'iscrive nello spazio di apparizione pubblico) o l'idea di giorni festivi come simboli sociali del vivere insieme pacificato, non garantiscono di per sé che possano essere interpretati come tali e non come forma sottile di ragionamento politico strategico nel primo caso o come funzione ideologica di dissimulare la realtà ingiusta delle nostre società capitalistiche nel secondo caso. Al massimo, «le geste excessif ne soit communicable que d'individu à individu»²⁹ e quindi, se visto da una prospettiva sistemica, è carente di efficacia sociale e politica. D'altronde, c'è sempre la possibilità, da un lato, che gli individui restino completamente indifferenti a questi gesti o simboli oppure, dall'altro, ch'essi si limitino a «rêver à un vivre-ensemble pacifié sans chercher à transformer leur agir», senza cioè convertirsi in attori capaci di «s'engager mutuellement dans la lutte pour la reconnaissance»³⁰, evocando così la possibilità di una evasione del e dal conflitto. Ma allo stesso modo che Roman, anche Loute è, a nostro avviso, troppo preso dalla prospettiva sistemica della filosofia sociale e, come Honneth, troppo centrato sulla necessità di passare attraverso la lotta; perciò non

²⁶ A. LOUTE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle*, cit., p. 141.

²⁷ *Ibidem.*, p. 142.

²⁸ Il problema di fondo secondo Loute è che Ricoeur muove da due presupposti indimostrati, forse perché condizionato dalle sue personali credenze: «D'une part, Ricoeur doit présupposer qu'émergeront de nouveaux gestes excessifs. D'autre part, il présuppose que ces gestes, du fait de leur surabondance et leur excès, développeront une force d'entraînement qui transformera l'ensemble de la société». E si chiede: «Au lieu de se contenter de telles croyances, ne faudrait-il pas s'interroger sur la manière dont les acteurs peuvent, collectivement, susciter un élan de créativité sociale et sur le processus à travers lequel une société peut apprendre d'une telle dynamique? C'est, nous semble-t-il, dans cette double direction de l'action collective et de l'apprentissage social qu'il faudrait déplacer la problématique des actes excessifs» (A. LOUTE, *La logique excessive du geste courageux: une force de création sociale? Réflexions à partir de Paul Ricoeur*, «Dissensus», 2 (2009), pp. 176–177). La soluzione, tuttavia, ci sembra che non tenga conto che Ricoeur non parte affatto da presupposti indagati o da credenze personali ma si apre alle risorse sociali dell'*agape* in relazione all'azione collettiva e alle diverse pratiche sociali che aveva già indagato in precedenza nel saggio *Il socius e il prossimo* sul quale ci soffermeremo tra poco.

²⁹ *Ibidem.*, p. 175. Una tale affermazione si fonda nell'interpretazione che l'autore dà alla riflessione ricoeuriana sull'idea di *Nachfolge* (nel senso di comunicabilità per il tramite la singolarità estrema) nelle pagine finali di *La critica e la convinzione*, dove Ricoeur riflette sulla comunicabilità dell'esperienza estetica e del coinvolgimento dell'opera d'arte e, sulla sua scia, dell'esperienza religiosa (cfr. P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., pp. 252–254). In ogni caso, è evidente che l'approccio di Loute è interessato a trovare dei criteri normativi per la trasmissibilità di queste esperienze personali in modo da poter considerarle rilevanti sul piano dell'analisi sociale; Ricoeur invece non sembra affatto interessato a indagare la prospettiva strutturale o sistemica di questo fenomeno: egli è piuttosto interessato al carattere evenemenziale dell'essere coinvolto o comunicato da e in queste esperienze personali.

³⁰ A. LOUTE, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle*, cit., p. 145.

sembra notare che la riflessione di Ricoeur sul mutuo riconoscimento è orientata a dare dignità filosofica alla nozione di “evento” (l’evento dell’incontro interpersonale, del “tra” della mutualità) in senso ampio, e nello specifico – grazie al confronto con Honneth – ad iscriverla all’interno dell’analisi sociale critica, alle cui categorie concettuali e analitiche l’evento sembra ogni volta sfuggire. In ogni caso per rispondere a queste critiche di Loute si potrebbe fare ricorso alle parole di Pierluigi Valenza:

Quando si entra nella dimensione etica, ci si reimpatta nella questione che tanto aveva affaticato le teorie classiche del riconoscimento, del fenomeno e del noumeno, per dirla con linguaggio kantiano, ovvero del rapporto tra il fenomeno dell’azione o del plesso azione-dichiarazione del suo senso, e dell’interno e nascosto dell’intenzione, dello scarto esistente e supponibile tra l’uno e l’altra. Questo problema aveva spinto le teorie classiche del riconoscimento a ricorrere ad un piano ideale per collocare il riconoscimento riuscito, o quanto meno per collocare opportunamente il riconoscimento come prassi visibile.³¹

L’approccio di Ricoeur, invece, prende atto della vulnerabilità propria della gratuità costitutiva di ogni gesto di riconoscimento effettivo e perciò reciproco – simbolizzato per l’appunto dalla cosa donata e ricambiata –, vulnerabilità che è propria dell’idea di un prezzo non mercantile, pronto ad essere commercializzato³² e che tuttavia, precisamente in virtù di questa fragilità, serba al suo interno le risorse del festivo che sono il sigillo o marchio distintivo delle esperienze pacificate di mutuo riconoscimento effettive. A nostro avviso, ciò che in definitiva il Ricoeur tenta di far vedere attraverso il suo approccio ermeneutico è che le coordinate dell’azione-dichiarazione e dell’intenzione, sebbene costitutive e necessarie, non esauriscono in sé l’analisi del fenomeno del mutuo riconoscimento. A questi due elementi – che dipendono dal potere-di degli individui – occorre aggiungere un terzo, di carattere evenemenziale che fa capo alla grammatica dell’ottativo (contrapposta a quella calcolante che sfocia indefettibilmente nel conflitto): si tratta, appunto, del “festivo”, che emerge quando un approccio puramente etico-normativo del riconoscimento si apre a un pensiero dell’evento. Proprio perché di carattere evenemenziale, questo terzo elemento (il “tra”) sfugge alle prese di un’analisi critico o strutturale, richiedendo, per essere (ac)colto, l’esercizio di un “pensiero dell’incidenza” che si oppone a ogni “ambizione totalizzante del pensiero”, un pensiero quindi in grado di pensare la funzione di apertura dell’evento che nel suo emergere d’improvviso (*exaiphnès*) si dà a pensare come zampillo di novità.³³ In questo senso, l’analisi di Ricoeur è più vasta e complessa di ciò che le critiche di Honneth, Loute o Roman lasciano intravedere.

2.4. R.R. Williams e lo spirito oggettivo del riconoscimento

Per ultimo, nello stesso contesto della dimensione strutturale dei legami sociali troviamo una delle tante critiche che R.R. Williams – autore che abbiamo già trovato nella prima parte del nostro lavoro – fa di *Percorsi del riconoscimento*. Nello specifico, egli contesta la diffidenza di Ricoeur verso lo spirito oggettivo hegeliano, cioè verso il riconoscimento

³¹ P. VALENZA, *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, cit., p. 25.

³² Cfr. P. RICOEUR, *Considération sur la triade*, cit., p. 40.

³³ Cfr. P. RICOEUR, *Événement et sens*, cit., pp. 20–21.

istituzionalizzato. Secondo il filosofo statunitense, in gioco c'è il significato del “tra” del riconoscimento, il «between», che in Ricoeur «is constituted both by mutuality and dissymmetry, identity and difference». Tuttavia, l'errore del filosofo francese radicherebbe nel fatto che la dialettica tra mutualità e dissimmetria non risulta in un *Aufhebung*. Per cui, sebbene l'esperienza di mutuo riconoscimento simbolica nell'*agape* non è illusoria ma effettiva e quindi con essa – in termini hegeliani – l'*Io* diviene *Noi*, questo “tra” o “noi” del riconoscimento non è il *Geist* di Hegel. Il che equivarrebbe a dire, secondo Williams, che ci siano «cherries, pears and oranges, but no fruit. More seriously, it is as if there were love, but no marriage or family; as if there were friends but not friendship»³⁴. Il punto («the ontological and conceptual ‘beef’») in definitiva è che nel rigettare l'olismo e la totalità hegeliana in favore di una pluralità e diversità umana radicale (secondo la nozione di dissimmetria originaria), Ricoeur cadrebbe in un pluralismo insormontabile dove «the ontological separation of subjects must also be final. If so, mutual recognition would turn out to be a false concept after all»³⁵.

Anche nel caso di questa critica di Williams si può rispondere allo stesso modo di prima: Ricoeur non rifiuta né diffida affatto dello spirito oggettivo hegeliano. Si limita casomai a denunciare l'ipostatizzazione dell'intersoggettività e la sua sostituzione con una qualche entità superiore alla coscienza³⁶ e a mettere in evidenza i suoi limiti a partire da una prospettiva opposta, cioè quella dell'evento, irriducibile in quanto tale alla dimensione istituzionale o normativa dello spirito oggettivo, seppure – paradossalmente – esso accada effettivamente, cioè nel medesimo piano della realtà storica dello spirito oggettivo. In altre parole, per il filosofo di Valence il mutuo riconoscimento non è tanto un concetto (falso o vero che sia) quanto un evento, fatto accadere dall'incontro di più intenzionalità soggettive nel gesto del donare reciproco simbolizzante questo riconoscimento. In quanto tale, egli è interessato alla dimensione ontologica dell'evento come luogo fragile e tuttavia effettivo di una esperienza di riconoscimento, esperienza questa che invece Hegel considera possibile soltanto a livello astratto con il «puro concetto di riconoscimento» e con le autocoscienze «*reciprocamente riconoscentesi*», ma che nel suo attuarsi diviene necessariamente un riconoscimento unilaterale e ineguale, una relazione di sottomissione e di dominio tra un'autocoscienza che è serva e una autocoscienza che è signora. Solo nell'evenemenzialità dell'incontro il “tra”, cioè “l'un l'altro”, può essere colto concettualmente senza essere afferrato e oggettivato né dal pensiero né in una istituzione.

In più, come si è mostrato nel primo capitolo quando ci siamo confrontati con la riflessione di Williams sul riconoscimento in Hegel, alla base di questo suo insistere su quella che possiamo chiamare “l'ipostatizzazione del terzo”, cioè del “noi”, c'è la dottrina cristiana della Trinità, che, a nostro avviso, egli applica qui al tema delle istituzioni sociali e della cultura – cioè alla sfera dello spirito oggettivo hegeliano – senza una adeguata mediazione e contestualizzazione. Facendo una qualche analogia che forse pecca di semplicismo e di riduzionismo, si pone qui un problema simile a quello della reciprocità *autotrascendente* della teoria di Anspach discusso nel capitolo anteriore. Ricoeur, da parte sua, critica la reificazione di tale spirito oggettivo perché per lui – come nota M-A. Vallée – «[l']institution auquel

³⁴ R. R. WILLIAMS, *Ricoeur on Recognition*, cit., p. 472.

³⁵ *Ibidem.*, pp. 472–473.

³⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 271.

participe le soi n'est donc jamais une entité séparée qui exigerait une ontologie distincte, mais doit être comprise à partir de la relation intersubjective»³⁷. Il che vuol dire tutt'altro che una riduzione della relazione intersoggettiva ai suoi estremi (altrimenti non sarebbe possibile per Ricoeur parlare nel modo in cui lo fa del "tra" della mutualità), ma che per quanto riguarda specificamente le istituzioni – e cioè la sfera dello spirito oggettivo – esse costituiscono un sistema, una funzione, una norma, cioè un principio formale che fa capo alla prospettiva etica e non un'entità dotata di una realtà separata dai soggetti che si servono di esse. Per il filosofo di Valence ci sono qui in gioco l'efficacia e le limitazioni di un approccio strutturalista o sistemico al fenomeno sociale – già incontrato nella disamina sul fenomeno dello scambio di doni – che considera che la società è sempre qualcosa di più che la somma dei suoi membri. Per dirla con le parole del Ricoeur di *Sé come un altro*:

L'istituzione, in quanto regolatrice della distribuzione dei ruoli, dunque in quanto sistema, è molto di più e altra cosa rispetto agli individui che ricoprono i ruoli. In altri termini, la relazione non si riduce ai termini della relazione. Ma una relazione non costituisce nemmeno una entità supplementare. Una istituzione, considerata come regola di distribuzione, esiste soltanto in quanto gli individui vi prendono parte.³⁸

Insomma, questo passo altro non fa che ribadire che il riconoscimento non può essere istituzionalizzato perché è evento sempre in movimento e non una entità supplementare che si può afferrare "oggettivamente" e che si può descrivere a prescindere dai soggetti che se lo scambiano, donando se stessi attraverso la cosa donata e ricambiata in cui "si simbolizza" (e non: "si reifica") il mutuo riconoscimento.

3. Una ripresa della proposta ricoeuriana di mutuo riconoscimento attraverso la dialettica del *socius* e del prossimo

C'è qualcosa che accomuna le critiche rivolte a *Percorsi del riconoscimento* appena viste: il fatto che l'*agape* avrebbe poca o nulla incidenza sul piano dei rapporti sociali mediati dall'istituzione e quindi sarebbe – contrariamente alla tesi di Boltanski – una categoria sociologica pressoché innocua. In questa prospettiva, il mutuo riconoscimento pacificato proposto da Ricoeur, se ha qualche efficacia, si limiterebbe ad agire esclusivamente al livello dei rapporti interpersonali faccia a faccia e, dunque, resterebbe una categoria marginale e persino inadatta all'analisi critico-strutturale del fenomeno sociale.

Tuttavia, come abbiamo cercato di mostrare, ciò che in realtà fa problema è che l'*agape*, col suo carattere evenemenziale, opera una sorta di critica all'istituzione e, più radicalmente, a un pensiero sistemico costruito sull'esorcizzazione dell'evento da parte del senso, denudando le pretese della filosofia sociale e della sociologia di costituirsi come discipline autosufficienti e onnicomprensive, dal punto di vista metodologico, per l'analisi della società.

³⁷ M.-A. VALLÉE, *Quelle sorte d'être est le soi?*, cit., p. 38

³⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 298.

Una tale ipotesi era stata già indagata dallo stesso Ricoeur nel 1954 nel saggio intitolato *Il socius e il prossimo*³⁹ al quale abbiamo fatto riferimento più volte. Ci proponiamo ora, quindi, di ripercorrere per sommi capi questo testo per mostrare come la riflessione di Ricoeur si muova in definitiva tra una filosofia sociale (sociologia) e una teologia della carità (da cui dipende in ultima istanza la nozione di *agape*), che non sono escludenti e che in definitiva si necessitano e si coimplicano l'una all'altra attraverso una dialettica non risolvibile sul piano storico.

In questo saggio Ricoeur si propone di elaborare una meditazione positiva nella frontiera tra ciò che egli chiama una sociologia delle relazioni umane⁴⁰ e una teologia della carità ovvero dell'amore-*agape*, che a livello etico si esprime nel principio dell'"amore al prossimo". La constatazione decisiva che lo porta ad affrontare il tema è l'impossibilità di una "sociologia del prossimo", secondo quanto emerge dall'analisi che egli fa nelle pagine iniziali della "Parabola del buon samaritano" del *Vangelo di Luca* (10,25-37)⁴¹.

Il prossimo, nota infatti Ricoeur, non è un oggetto sociale (per cui non è lecito chiedere, come fa il dottore della legge: "chi è il mio prossimo?", come se si trattasse soltanto di qualcosa da conoscere, di un oggetto) ma è una condotta in prima persona, una precisa *praxis*⁴², un "avere compassione", ossia un scendere nella sofferenza altrui. In tal modo la parabola, dice il nostro filosofo, si presenta come «paradigma d'azione»⁴³. Ciò è pienamente in linea con la trattazione in *Percorsi del riconoscimento* dell'*agape* come competenza, come qualcosa di cui le persone sono capaci.

Ora, la parabola narra una serie di *avvenimenti*, cioè di incontri mancati e di un incontro riuscito. Per quanto concerne i primi due passanti (il sacerdote e il levita), essi vengono definiti attraverso la loro funzione sociale, che li occupa al punto di renderli indisponibili per la sorpresa dell'incontro. Anche il terzo passante, il samaritano, rappresenta una categoria sociale: costituisce la categoria della non-categoria.⁴⁴ Infatti, egli non è occupato, soltanto viaggia, non

³⁹ Per un approfondimento di questo testo e, in generale, della questione del "prossimo" in Ricoeur, cfr. O. ABEL, *La philosophie du proche*, «Cités», 33/1 (2008), pp. 109–118; O. ABEL, *Du «socius» au prochain et retour*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 92/1 (2012), pp. 21–33; L. ALICI, *Prochain, socius, étranger. Approssimazioni alla reciprocità*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 58–70.

⁴⁰ La terminologia qui usata risente del contesto storico della sociologia strutturalista francese in cui Ricoeur elabora il suo saggio e contro la quale polemizza.

⁴¹ Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: "Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?". Gesù gli disse: "Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?". Costui rispose: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso". E Gesù: "Hai risposto bene; fa' questo e vivrai". Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: "E chi è il mio prossimo?". Gesù riprese: "Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico. Cadde nelle mani dei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e ne ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, fattolo salire sulla propria cavalcatura, lo condusse in un albergo e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato prossimo per colui che è incappato nei briganti?". Quegli rispose: "Chi ha avuto compassione di lui". Gesù gli disse: "Va' e anche tu fa' lo stesso".

⁴² Ecco il significato di: «"Va' e anche tu fa' lo stesso"».

⁴³ P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., p. 102.

⁴⁴ La nozione di prossimo, nel senso originario del comandamento biblico di *Lv* 19,18, è da intendere come una nozione giuridica valida solo per i connazionali. Il samaritano, in quanto non ebreo, è escluso dal dovere

è ingombrato da nessuna carica sociale ed è perciò disponibile per la sorpresa dell'incontro, pronto a cambiare strada e ad inventare un comportamento imprevisto. E quale condotta egli inventa? Quella della relazione diretta "da uomo a uomo" – gratuita e disinteressata – che, perché dell'ordine dell'evento, non passa per la mediazione dell'istituzione sociale; e così facendo, egli «innova un mutualismo»⁴⁵.

La domanda che Ricoeur si pone a questo punto è: che luogo e che senso ha l'incontro immediato con l'altro oggi, in un mondo come il nostro dominato dalla figura del *socius*, colui a cui arrivo tramite la sua funzione sociale, in un mondo fatto di relazioni sempre più astratte e larghe, dove la differenziazione e la organizzazione dei gruppi sociali non cessano di accrescersi e complessificarsi?

Bisogna anzitutto evitare di cadere nella falsa alternativa tra queste due categorie – l'intimità della relazione diretta e la vastità della relazione socialmente mediata – per intenderle invece l'una tramite l'altra ovvero l'una nell'altra, per mezzo di una teologia della carità. Ciò perché il prossimo e il *socius* non sono che due facce dello stesso amore-carità: mentre il primo è un amore intimo ed esclusivo (nel senso di "personale" e non nel senso di "escludente"), il secondo è astratto, ma proprio perciò, più ampio e potenzialmente orientato a tutti, al "ciascuno" della regola di giustizia. Insomma, è la stessa carità-*agape* che dà il proprio senso e all'istituzione sociale e all'avvenimento dell'incontro personale: «è con lo stesso moto [di carità] che io amo i miei bambini e che mi occupo dell'infanzia delinquente»⁴⁶, sentenza Ricoeur. Ne consegue che l'opposizione tra comunità (fatta da vincoli intimi personali come quelli del mutuo riconoscimento descritto in *Percorsi*) e società è solo un momento critico di questa dialettica storicamente situata, il loro distinguersi all'interno della stessa carità. In altre parole, il rischio della contrapposizione non dialettica è quello di ridurre la "teologia del prossimo" della parabola alla "teologia dell'incontro", per cui nella prospettiva della storia e del suo compimento escatologico (presupposto appunto dalla teologia della carità come teologia della storia, cioè dall'idea di una "Signoria" di Dio-Amore sulla storia) solo conterebbero gli incontri personali non mediati dall'istituzione. Ciò significherebbe che l'idea di stati di pace apertasi con il mutuo riconoscimento opera quale sostituto e non quale complemento dello stato di lotta a cui appartengono l'istituzione sociale e l'ordinamento giuridico. È questo il presupposto su cui poggiano le critiche di Honneth, Roman e Loute.

La dialettica tra l'incontro personale e l'istituzione propiziata dall'amore va pertanto tenuta viva. Lo stesso Ricoeur conferma questa linea quando subito dopo procede ad analizzare i modi in cui s'articola questa dialettica tra relazioni intime o "corte" (di mutuo riconoscimento pacificato) e relazioni mediate dall'istituzione sociale o "lunghe" (cioè il livello della giustizia commutativa e distributiva). Secondo il nostro filosofo, «a volte la relazione personale con il prossimo passa *attraverso* la relazione con il *socius*; a volte essa si elabora al *margin*e; a volte, si erge *contro* la relazione con il *socius*»⁴⁷.

Molto spesso la strada "lunga" dell'istituzione è l'incamminarsi normale dell'amore e dell'amicizia: ad esempio, i mezzi di comunicazione e il trasporto ravvicinano gli uomini e

dell'amore. Pertanto la parabola del buon samaritano opera come una critica contro questa idea di prossimo come oggetto giuridico-sociale.

⁴⁵ P. RICOEUR, *Il socius e il prossimo*, cit., p. 103.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 108.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 110.

propiziano incontri diretti. In senso più ampio, la giustizia distributiva, con i suoi organi giurisdizionali e i suoi apparati amministrativi è spesso la strada privilegiata della carità. Ci sono poi casi in cui l'oggetto della carità appare solo in una situazione comune «che assume la forma di una disgrazia collettiva: condizione di salariato, sfruttamento coloniale, discriminazione razziale; allora il mio prossimo è concreto al plurale e astratto al singolare»⁴⁸. La carità, in queste situazioni, assume non più le vesti di un incontro personale, di un "tu", bensì di un corpo sofferente che è un "noi".

Altre volte il rapporto con il prossimo si elabora negli interstizi delle relazioni con il *socius*. È in questi casi che siamo soliti opporre il senso del "privato" al "pubblico", che è poi il senso dello "svago" di fronte al "lavoro". Il mondo del lavoro ci appare sempre più come qualcosa di astratto (divisione del lavoro, meccanizzazione, digitalizzazione, ecc.) e cerchiamo al di fuori di esso – al margine dell'obbligo sociale – il calore e l'intimità dei veri scambi personali e dei veri incontri. Allo stesso tempo, però, questa connessione (che ci appare come opposizione) tra pubblico e privato non fa che sottolineare meglio l'articolazione del prossimo e del *socius*: non vi è vita privata se non protetta da un ordine pubblico; perché il focolare dell'intimità solo esiste al riparo di una legalità. Qui dunque è l'astratto a proteggere il concreto, il sociale a istituire il personale. Ecco perché, come si diceva prima, è illusorio voler trasformare tutti i rapporti umani nello stile della comunione. L'amicizia e l'amore sono relazioni rare che nascono negli intervalli di relazioni più astratte, più anonime. A partire da questa asserzione si capisce meglio la costante preoccupazione di Ricoeur a non sostituire l'ordine della giustizia con quello dell'amore e l'invito ad accettare la realtà del conflitto come una dimensione costitutiva (ma non totalizzante) della condizione storica dell'uomo, come segno della sua finitudine, dell'essere a se stesso un estraneo che necessita dell'altro nel processo di soggettivazione e del suo esistere tra il già e non ancora del compimento della storia.

Per ultimo, c'è il cammino dell'opposizione del prossimo al *socius*, che è solo una delle possibilità, la più spettacolare e drammatica, ma non la più significativa di questa dialettica.

Orbene, il reciproco rimando del tema del prossimo al tema del *socius* e viceversa attraverso una teologia della carità dice di una circolarità virtuosa, perché critica, tra entrambi i livelli di relazione, circolarità questa che rimane tale nella misura in cui l'uno non ambisce a occupare il posto dell'altro.

Da una parte c'è una critica dell'istituzione attraverso il prossimo, che denuncia un "maleficio" proprio delle istituzioni: quello dell'"oggettivazione", o meglio – con un termine preso in prestito dalla teoria critica che ricorre in autori quali Lukács o lo stesso Honneth – della "reificazione" dell'uomo nelle relazioni astratte e anonime della vita sociale, economica e politica. Questo fenomeno è soprattutto conseguenza della passione per il potere negli uomini che dispongono di una attrezzatura qualunque (materiale o sociale), per cui essa tende a fare di questo strumento un mezzo di dominio e non al servizio della giustizia distributiva. Si tratta delle cosiddette "patologie sociali", a cui precedentemente abbiamo fatto menzione. In questo caso, «il tema del prossimo è prima di tutto un appello alla presa di coscienza [...], un invito a situare esattamente il male in queste passioni specifiche che si rapportano all'uso umano degli strumenti», perché, secondo quanto constata Ricoeur, ciò di cui manca l'esistenza sociale

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 111.

dell'uomo moderno è «di carità»⁴⁹. Il tema del prossimo denuncia qui una «dismisura verticale, cioè la tendenza degli organismi ad assorbire e ad esaurire al loro livello tutta la problematica dei rapporti umani»⁵⁰. Questo è il rischio di una teoria critica e di un approccio strutturale all'analisi della problematica sociale e politica che fa a meno della dimensione evenemenziale a cui appartengono i felici incontri in cui avvengono le esperienze effettive di mutuo riconoscimento. Perciò, bisogna tener conto che

Il tema del prossimo opera una critica permanente del legame sociale: alla misura dell'amore al prossimo, il legame sociale non è mai abbastanza intimo, mai abbastanza vasto. Non è abbastanza intimo perché la mediazione sociale non diverrà mai l'equivalente dell'incontro, della presenza immediata. Non è mai abbastanza vasto perché il gruppo si afferma solo contro un altro gruppo e si chiude in se stesso. Il prossimo è la doppia esigenza del vicino e del lontano; così era il Samaritano; vicino perché si avvicinò, lontano perché rimase un non-Giudeo che, un giorno, raccolse uno sconosciuto lungo la strada.⁵¹

In senso contrario, però, c'è anche una critica del prossimo attraverso l'istituzione. C'è pure un maleficio proprio delle relazioni personali, anch'esse «preda delle passioni, forse le più feroci, le più dissimulate e le più perfide di tutte le passioni», che fanno di queste relazioni uno strumento di dominio sull'altro. Basta pensare, come ben nota Ricoeur, a «quanto tre secoli di civiltà borghese hanno fatto della carità... La carità come alibi della giustizia»⁵². Perciò, la protesta del “privato” contro il “pubblico” non è mai del tutto innocente, perché spesso può nascondere una carità ipocrita che è solo esibizionismo. Ed è proprio contro questo rischio che egli ci previene in *Percorsi* quando sottolinea il carattere festivo, cioè pienamente evenemenziale, dell'incontro felice nel “tra” del mutuo riconoscimento quale sigillo di relazioni fondate sull'*agape* di fronte alla carità organizzata istituzionalmente.

C'è infine la questione del senso *finale* delle istituzioni che, come abbiamo già detto, consiste nel servizio che attraverso di esse viene reso alle persone. Senso finale che è poi hegelianamente lo sviluppo dello spirito oggettivo che nel passaggio per il vaglio della libertà assoluta e il Terrore, si conosce (=conosce la sua finalità, il suo “senso finale”) rappresentativamente nella sfera della religione e concettualmente nel Sapere assoluto. Secondo Ricoeur (e in questo sta forse la sua maggiore differenza con Hegel), la possibilità di discernere sull'efficacia delle istituzioni (e anche sulla loro inefficacia e inutilità) rimane tuttavia sempre celata. Nell'ottica di una “teologia della carità” – per cui è la medesima *agape* che opera tanto nelle relazioni “corte” quanto in quelle “lunghe” – dobbiamo ammettere che non c'è nessun criterio immanente alla storia per valutare i benefici personali prodigati dalle istituzioni: «la carità non è per forza lì dove si esibisce; essa è nascosta anche nell'umile servizio astratto delle poste, della sicurezza sociale; essa è molto spesso il senso nascosto del sociale»⁵³. Proprio perché in questi casi non sappiamo quando raggiungiamo le persone, non abbiamo alcun diritto né potere di amministrare tale criterio per esaltare le relazioni “corte” di fronte a o a costo delle relazioni “lunghe”: anche attraverso queste ultime esercitiamo la carità

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 113.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 114.

⁵¹ *Ibidem.*, pp. 114–115.

⁵² *Ibidem.*, p. 115

⁵³ *Ibidem.*

(in questo caso come prassi sociale), spesso senza saperlo, senza mai venire a contatto con colui a cui il nostro gesto caritatevole è effettivamente arrivato, così come – in senso contrario – a volte crediamo di aver esercitato questo amore immediato nelle relazioni “corte” da uomo a uomo, e la nostra carità è spesso solo esibizionismo.

Ritornando al nostro argomento di fondo, da queste riflessioni ne consegue che il mutuo riconoscimento pacificato – nel modo in cui viene declinato in *Percorsi*, cioè in quanto evento – è senz’altro non istituzionalizzabile; eppure le istituzioni possono giocare, e di fatto giocano, un ruolo decisivo affinché esso accada. Le esperienze di riconoscimento simbolizzate dallo scambio di doni possono essere mediate dalle istituzioni, senza che queste ultime smettano di appartenere al regime della giustizia. Il che significa che le istituzioni non solo mediano il conflitto attraverso l’argomentazione, la norma o la sentenza, ma anche attraverso l’amore. E in quest’ultimo caso possono operare quali agenti di performatività sociale dell’*agape*, irradiando e irrigando non solo le relazioni “corte” ma anche le relazioni “lunghe”, promuovendo in tal modo uno stato di pace nel cuore della vita in società.

4. Sulla riduzione del riconoscimento a dinamica conflittuale: per una critica dell’*Anerkennung* hegeliana a partire da *Parcours de la reconnaissance*

Abbiamo a più riprese mostrato come Ricoeur non intenda affatto negare il carattere conflittuale della realtà sociale; bensì, come dice Oreste Aime, egli «ne contesta soltanto la primarietà e l’esclusività»⁵⁴. Il che significa, quindi, che l’idea ricoeuriana di stato di pace si presenta, in ultima istanza, come una critica a tutte quelle concezioni del riconoscimento che vedono nello scontro con l’altro lo sbocco necessario della tensione insita nel profilo concettuale del riconoscimento nel suo divenire storico-pratico. In altri termini, per queste correnti la lotta sarebbe un passo obbligato nel processo di soggettivazione e nella costituzione della dimensione intersoggettiva e sociale dell’esperienza umana. In questo senso, pur essendo Honneth suo interlocutore immediato e al contempo suo bersaglio, la critica di Ricoeur è, in fondo, una critica all’*Anerkennung* hegeliana, dalla quale Honneth dipende pienamente.

Stando alle riflessioni di Ricoeur, postulare che il conflitto e la lotta siano mediazioni necessarie significherebbe che l’amore è di per sé inefficace a generare esperienze di mutuo riconoscimento. In effetti, se la dinamica dell’*Anerkennung* non si limita soltanto a dar ragione della dimensione intersoggettiva dell’esperienza umana ma è anche costitutiva del processo di soggettivazione – per cui si può parlare di “riconoscimento di sé”, come fa appunto il nostro filosofo nel secondo studio di *Parcours* –, allora solo il conflitto e la lotta sarebbero in grado di produrre un’alterazione nel sé in grado da sottrarlo al suo narcisismo e di produrre un’unità relazionale nella quale il soggetto non sia lo stesso di prima, cioè un sé autoreferenziale. In questo senso l’amore, proprio perché considerato da Hegel come sentimento di dipendenza dall’altro⁵⁵, non sarebbe in grado di sviluppare tutte le potenzialità o capacità del sé attraverso le quali egli potrebbe raggiungere la propria autonomia (*Selbständigkeit*).

⁵⁴ O. AIME, *Senso e essere*, cit., p. 530.

⁵⁵ Secondo quanto riportato da Testa: «Hegel però, avendo già a Francoforte compreso come l’amore, con la sua tendenziale cancellazione dell’individualità, esprima inadeguatamente l’esperienza del riconoscimento, porrà nelle pagine jenesi la lotta come momento necessario del processo di riconoscimento» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 75. Cfr anche *Ibidem.*, pp. 200–203).

In termini teorici, ciò che è in gioco qui è il modo in cui il rapporto – in apparenza inconciliabile – tra unità e distinzione, tra identità e alterità, tra essere per sé ed essere per altro viene articolato. Per Ricoeur, che pratica una filosofia senza assoluto, l'alterità non si aggiunge dal di fuori ma s'iscrive nel cuore stesso dell'ipseità: sé è altro. E questa alterità nel cuore dell'ipseità dice che l'unica strada per il riconoscimento di sé da parte del sé è quella dell'attestazione. Tuttavia, a suo parere, ciò non significa che questa identità del sé capace, in quanto identità pratica – seppur costituita dalla mediazione dell'altro –, debba configurarsi necessariamente tramite una lotta contro l'altro. Perché, come abbiamo già evidenziato, l'altro non è soltanto un rivale, bensì può essere anche un *partenaire*. E più radicalmente, perché il sé si costituisce non soltanto *per mezzo* dell'altro ma *con* e *nell'*altro: stando al paradigma del dono, è l'altro che restituisce al sé la sua identità ridonandogliela, e ciò in quanto prima è stata da se stesso donata. Questa alternativa non viene però esplorata da Hegel, forse perché condizionato dalle tendenze fusionali dell'amore, forse perché troppo preso dal paradigma del conflitto che potenzialmente inficia ogni pacifico relazionarsi, persino quello tra gli amanti che viene denunciato come imperfetto o persino falso.

Ricoeur, invece, in *Percorsi del riconoscimento*, attraverso un'originale analisi del fenomeno dello scambio di doni, evidenzia come l'*agape* sia un'alternativa valida ed efficace alla lotta – se non l'unica via per un mutuo riconoscimento che si possa dire tale – e pertanto mette in discussione l'esclusività mediatrice del conflitto nel processo di riconoscimento. A partire da qui, ciò che vorremmo mostrare è che la deriva puramente conflittuale del riconoscimento è conseguenza di precise scelte di Hegel, condizionate forse da alcune precomprensioni e pregiudizi, piuttosto che di una rigorosa analisi del fenomeno del riconoscimento a partire da uno sviluppo coerente delle sue proprie premesse.

Il tema, come è noto, si pone dal momento che se – per usare il lessico della *Fenomenologia* – «l'autocoscienza è *in sé* e *per sé* solo quando è in sé e per sé per un'altra autocoscienza» e pertanto in questo movimento duplice delle autocoscienze, «i due estremi si riconoscono come reciprocamente *riconoscentesi*», ciò tuttavia vale al livello del *per noi* del filosofo (cioè a livello teorico), perché al livello storico-fenomenologico esso deve ancora divenire. Ed è proprio sul piano fattuale che sorge il primo problema: portando l'opposizione delle autocoscienze all'estremo, Hegel ci pone dinnanzi al fatto che ogni sé – e qui viene falsata dapprima l'originaria intuizione dell'essenza intersoggettiva delle autocoscienze in quanto Hegel muove da una concezione decisamente egoistica del sé – vuole essere riconosciuto senza a sua volta riconoscere. In altri termini, tra il riconoscere e l'essere riconosciuto si dà, a livello pratico, una situazione di aut-aut che prende la forma di una lotta a morte per ottenere il riconoscimento, una lotta che però non conviene a nessuna delle autocoscienze in quanto con la morte, ossia con l'effettivo togliimento dell'una svanirebbe ogni possibilità dell'altra di essere riconosciuta. L'uscita da questo paradosso teorico-pratico richiede perciò il ricorso a una negazione astratta (seppur fondata in una concreta motivazione morale, cioè la paura per la morte violenta): l'altro non è effettivamente tolto bensì sottomesso. Ma come abbiamo detto più volte insieme a Ricoeur, e restando sempre sul livello pratico, il riconoscere e l'essere riconosciuti non si pongono necessariamente in termini logici di aut-aut; bensì possono accadere secondo una logica altra, quella dell'eccedenza e dell'evento. Ne è prova l'esperienza attestata trasversalmente a livello antropologico-culturale del mutuo riconoscimento simbolico

nello scambio di doni.⁵⁶ Il che tuttavia non significa che la strada del conflitto e della negazione dell'altro sia più spesso quella seguita dagli uomini.

La scelta di Hegel di seguire la via del conflitto e di porla come l'unica percorribile per il dispiegarsi del concetto del riconoscimento ha però come conseguenza che ogni successiva figura dello spirito a partire da quella dell'autocoscienza avrà una sua infelicità, perché sarà al contempo serva e signora, legata e libera, per sé e per altro – raggiungendo, in quanto autocoscienza, la consapevolezza del suo essere scissa e al contempo incapace di giungere alla sua unità. L'autocoscienza resterà cioè incapace di superare questa libertà imperfetta in modo definitivo, per cui l'infelicità ogni volta si riproporrà, fino al raggiungimento dell'unità nello Spirito con il fenomeno della riconciliazione (come si evince alla fine del capitolo VI della *Fenomenologia*). Tuttavia – stando all'analisi fatta di questo nel primo capitolo del nostro lavoro, dove abbiamo mostrato come nella riconciliazione hegeliana ci sia un assorbimento del *Noi* da parte dell'*Io* e, con ciò, un venire meno della reciprocità –, la nostra ipotesi è che anche nella riconciliazione stessa, così come presentata dalla *Fenomenologia*, trapassi qualcosa di questa infelicità. Ci chiediamo in effetti se si può parlare, riguardo al perdono in Hegel, di un «perdono difficile» e di una «memoria felice» al modo in cui lo fa Ricoeur in *La memoria, la storia, l'oblio*: non sarà forse che il conflitto viene qui magicamente superato da e in qualcosa di esteriore piuttosto che perdonato e riconciliato?⁵⁷

La verità dell'autocoscienza, dicevamo, sta secondo Hegel nel raggiungimento della sua libertà o autonomia (*Selbständigkeit*), del suo essere per sé. Questa libertà abita però un luogo particolare: l'esserci dell'altra autocoscienza. Da qui che la libertà del sé si raggiunga soltanto tramite l'accettazione della libertà dell'altro e nel riconoscimento di sé da parte dell'altro. Ciò è possibile solo se si dà prova di questa libertà, se cioè si rischia nel concreto (e non nell'astratto) la propria vita, perché «è soltanto rischiando la vita che si mette alla prova la libertà»⁵⁸. Ma siccome la libertà dell'autocoscienza può essere raggiunta soltanto attraverso la mediazione dell'altro – proprio perché essa radica nell'unità dell'*Io* e del *Noi* dello Spirito – nella contesa tra le autocoscienze, nota Piero Coda, «si manifesta l'intrinseca tensionalità a ricondurre la polarità dei due soggetti empirici alla consapevolezza del loro essere uno. Ora, per giungere all'unità, occorre passare attraverso la negazione di sé o dell'altro»⁵⁹. È doveroso sottolineare questa decisiva disgiunzione hegeliana in termini di reciproca esclusione evidenziata da Coda: o la negazione di sé o la negazione dell'altro. Chiaramente nessuna delle

⁵⁶ In questa stessa linea si colloca, ad esempio, M. Hénaff, che afferma: «Nous devons rompre avec le cadre théorique défini par Hegel dans la section très connue de la *Phénoménologie de l'esprit*, où il présente la lutte pour la reconnaissance entre la conscience comme Maître et la conscience comme Serviteur. Une telle lutte est nécessairement une impasse puisque le vaincu ayant cessé d'être égal au vainqueur ne peut plus reconnaître ce dernier. Il me semble qu'une réponse à ce dilemme peut être trouvée dans l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss – même si Mauss n'y a pas posé directement cette question» (M. HÉNAFF, *Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, cit., p. 54).

⁵⁷ La questione, è chiaro, si pone attorno al carattere intersoggettivo e reciproco del perdono. Ricoeur, di fronte alla domanda di Jankélévitch se si può perdonare a colui che non riconosce la propria colpa e che, quindi, non chiede perdono, risponde che si tratta di rispettare la dignità del colpevole, dimostrandogli la considerazione che merita in quanto uomo piuttosto che aspettare la sua confessione, perché il perdono è, appunto, non-condizionale (cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 678). Ma con ciò si rimane ancora al di qua della reciprocità e quindi del mutuo riconoscimento pacificato e riconciliato che stiamo cercando.

⁵⁸ «Ebenso muß jedes auf den Tod des Anderen gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andere gilt ihm nicht mehr als es selbst» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 280–281).

⁵⁹ P. CODA, *La percezione della forma*, cit., p. 64.

due vie è praticabile in termini fattuali o empirici, dato che il venire a mancare di uno dei poli troncherebbe la possibilità stessa del riconoscimento e con ciò dell'unità, che andrebbe per sempre perduta – salvo restando la possibilità d'intendere la negazione di sé (e non quella dell'altro) in termini simbolici ma non per questo meno fattuale (come ad esempio accade con la moralizzazione dell'idea di sacrificio che abbiamo visto alla fine del capitolo precedente). Di fronte a questa aporia, Hegel si trova a dover seguire la via della negazione astratta, al cui interno però si ripresenta subito lo stesso bivio posto in precedenza: seguire la via della negazione di sé o quella della negazione dell'altro. Il filosofo di Stoccarda non considera affatto la prima opzione, dando luogo a una lotta per la vita e la morte, con risultati che ormai già conosciamo. Anzi, per un certo verso sembra presupporla come necessaria, dato che non avrebbe senso mettere a rischio la propria vita senza al contempo costringere l'altro a riconoscere sé: «Parallelamente, quando mette a rischio la propria vita, ogni individuo deve tendere alla morte dell'altro proprio perché ritiene di non valere meno dell'altro»⁶⁰.

Ciò mette a nudo il presupposto egoistico della coscienza hegeliana, dato che il rischio che corre non è un vero rischio, un salto nell'abisso dell'incertezza, come avviene invece con il gesto del dono in cui, quando è genuino e gratuito, ci si è aperti anche al rifiuto e alla ferita dell'altro; si tratta bensì di un rischio calcolato e interessato, un rischio che si corre solo perché ci si aspetta un contraccambio che ristabilisca l'equilibrio, un rischio dunque che ha “secondo intenzioni”. In più, il riferimento al “valere” (*gelten*) – insieme a un quantitativo “di più” (*mehr*) o “di meno” – denota che il riconoscimento qui è costruito su di una logica sinallagmatica tipica dei rapporti socio-giuridici (ma forse anche socio-economici) – nel senso in cui Boltanski e Thévenot parlano di “economie della grandezza” e Ferry di “ordini di riconoscimento”. Non solo: il fatto che l'una pretenda di “costringere” l'altra a riconoscerla – nel senso che tende alla morte dell'altro – implica di per sé il fallimento del riconoscimento prima ancora che questa dinamica prenda avvio, dal momento che il movimento del riconoscimento è, per definizione, reciproco.⁶¹ La via della costrizione, invece, non può che essere unilaterale.

C'è poi, in questa scelta hegeliana di seguire la via della negazione dell'altro al posto di quella di sé, un'altra questione che riguarda la libertà del sé e dell'altro. Il sacrificio, cioè la libera rinuncia di sé – il togliere sé piuttosto che l'altro –, se inteso come dono di sé gratuito, lascia spazio alla libertà dell'altro, che può riconoscere o non farlo. Quel togliere sé, perché libero, è sempre virtualmente empirico, o meglio – perché fatto attraverso un gesto – è insieme simbolico ed effettuale: è un togliere sé che si spinge fino alla possibilità stessa dell'annichilamento, di un riconoscimento definitivamente fallito e dannato perché uno dei poli – in questo caso il sé – è, in qualche modo, simbolicamente per sempre perduto nel dono della cosa, che è pegno e sostituto di sé.

Se l'esito di questa seconda via è aporetico, vuol dire che siamo allora ritornati al punto di partenza, cioè all'impossibilità di togliere uno dei poli. Se è così, bisognerebbe dare ragione a Hegel e affermare con lui che la strada della lotta è la sola percorribile. Ma siamo realmente, ancora una volta, di fronte alla stessa impasse? L'aporia, forse, si trova nascosta proprio nelle

⁶⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 281.

⁶¹ «Il movimento, dunque, è puramente e semplicemente il movimento duplice delle due autocoscienze. Ciascuna vede l'altra fare la stessa cosa ch'essa fa; ciascuna fa quello che esige dall'altra, e quindi fa quello che fa, *soltanto* perché l'altra fa lo stesso. Un'attività unilaterale sarebbe inutile, perché ciò che deve accadere può realizzarsi solo mediante il fare identico di entrambe» (*Ibidem.*, p. 277).

pieghe della premessa hegeliana da cui abbiamo mosso, cioè quella del “reciprocamente riconoscentesi”): come nota Leonardo Samonà, la reciprocità che ha in mente Hegel è di carattere necessario ed egoistico, che si spiega tutta in sé e che pertanto non tiene conto della libertà dell’uno e dell’altro, né si apre all’altro perché non ne contempla affatto la possibilità:

In sum, what is missing in this reciprocity is real willingness to let the other exist, to “allow something to be affirmed in me that is opposed to me”. Hegel fails to see in this willingness to let the other exist the “logical structure of opening”, but in it only reads the conflict that is to be overcome. [...] Indeed, in allowing the other to exist there is generated the most authentic possibility of the ‘We’.⁶²

In altre parole, la logica della reciprocità a cui fa capo Hegel vede in un’unità posta al di sopra delle differenze, cioè al di sopra delle autocoscienze, l’unica via per superare il conflitto necessario tra diversi: un terzo trascendente ovvero *autotrascendente*, che si pone ad un livello diverso a quello dei gesti e delle intenzioni concrete degli individui.

In tal modo, è il *télos* – ossia la definitività già dall’inizio posta come sapere assoluto che deve soltanto divenire, laddove però questo suo divenire è necessario perché concettuale – che dà senso retroattivamente a ogni figura dello spirito.⁶³ Ma così facendo, sembra non esserci più alcuno spazio per la novità dell’evento e della libertà: Hegel dovrebbe rinunciare al soggetto assoluto, cioè a un processo che da sempre si sa vittorioso. Il riconoscimento, a suo avviso, accade e non può non accadere.

Eppure, se il riconoscimento è, come sostiene Ricoeur, un evento, allora esso può anche non accadere: la sua effettualità non dipende da una logica causale bensì da una logica della grazia e della gratuità. Ovvero accade – sempre come gratuità e dono e mai come necessità – solo laddove i due sé si spogliano liberamente (e quindi gratuitamente) della loro esistenza (donandola), in una reciprocità aperta e accogliente dell’altro e perciò dipendente anche dalla gratuità dell’altro. Infatti, è nell’ultimo paragrafo del capitolo VI della *Fenomenologia*, con il compimento della figura dello Spirito certo di sé, che ritroviamo interamente sviluppata a livello concettuale la genuina intuizione hegeliana dell’intersoggettività e della reciprocità del riconoscimento – pur se, a livello fenomenologico, questa intuizione è stata falsata. Si tratta dell’affermazione secondo cui l’evento della riconciliazione, della parola di perdono con cui finalmente il reciproco riconoscimento accade, è l’evento dell’«*erscheinende Gott mitten unter ihnen*», del «Dio manifestantesi in mezzo a questi Io»⁶⁴: evento cioè dell’irruzione di un terzo “tra” i due che non è solo frutto ma anche operatore esso stesso del riconoscimento.

Tuttavia, anche se lo Spirito viene presentato come un Io che è altro dalle autocoscienze, per tutte le ragioni che sono già state evidenziate, bisogna dire che non si può parlare in Hegel di terzo, se non “impropriamente”. Infatti, lo Spirito appare, da un lato, come condizione di possibilità e luogo (il *mitten unter*, l’“in mezzo a” o “tra”) di compimento dell’autonomia (*Selbständigkeit*) di ogni autocoscienza, del suo effettuale essere in sé e per sé nella reciprocità con l’altra autocoscienza; dall’altro, invece, si presenta come sostanza-soggetto che non è

⁶² L. SAMONÀ, *The Community of the Self*, cit., p. 293.

⁶³ Su ciò si veda la sezione intitolata *Un modello teleologico della coscienza: la fenomenologia hegeliana* in P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., pp. 506–512.

⁶⁴ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 892–893.

effettivamente “altra” dalle autocoscienze: queste sembrano piuttosto essere soltanto differenze interne o momenti di un’unica sostanza.⁶⁵

In sintesi, visto il cammino dello Spirito retrospettivamente – al di là di questa geniale intuizione –, emerge chiaramente come Hegel, per arrivare al momento del perdono – punto culmine della dinamica del riconoscimento – ha dovuto necessariamente introdurre prima (forzando in parte lo sviluppo logico delle sue stesse premesse) una rottura, un conflitto, una lotta. Ecco che si comprende la scelta iniziale del filosofo di Stoccarda di seguire la via della negazione dell’altro. Ed è proprio ciò che contestiamo a partire dall’intuizione del terzo: un terzo che in Ricoeur non ha la forma di una sostanza ma soltanto di un “tra”, del tra della mutualità aperto dallo scambio di doni, quell’“in mezzo” a cui Hegel si riferisce che è il “principio” del riconoscimento e che perciò custodisce in sé sia il suo fallimento, sia la sua festiva riuscita.⁶⁶ Su questa intuizione torneremo nella sezione conclusiva del prossimo capitolo.

⁶⁵ Si potrebbe anche argomentare, come fa Hénaff, che in verità in Hegel manca completamente la figura del terzo: a suo avviso, è proprio in virtù dell’assenza di un’alterità altra dalle autocoscienze che la coscienza del servo e la coscienza del signore si trovano nella realtà duale e oppressiva della relazione faccia a faccia che sfocia necessariamente nel conflitto frontale (cfr. M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., p. 268).

⁶⁶ In questo senso, facciamo nostre le parole di Marco Martino: «Se l’unità di ciò che appare agli estremi incompatibili è custodita dal principio, la gioia dell’inizio, forse, non è poi così diversa dalla mestizia della fine, ma ciò che rende difficile la comprensione di questa estrema punta di libertà del principio è che entrambi i suoi modi d’essere devono essere tenuti insieme – in unità appunto – in un unico atto: il principio è libero solo se la sua libertà si sostanzia inscindibilmente di entrambi, e questo forse accade, per noi che siamo nel mezzo, nel sacrificio – inteso come dono gratuito di sé» (A. CLEMENZIA – M. MARTINO, *Sul principio e la libertà*, Città Nuova, Roma 2020, p. 43).

CAPITOLO 8 – Un pensare riconoscente

1. Questioni preliminari: un'ipotesi

L'indagine di *Percorsi del riconoscimento* si conclude con il riferimento a un'accezione del riconoscimento maggiormente assente nella storia filosofica delle idee, appunto la *reconnaissance* nel senso di riconoscimento-gratitudine, l'ospite inatteso, come lo chiama Ricoeur. La sua ipotesi iniziale, tutta ancora da verificare, è che quest'ultima accezione non solo chiude il cerchio apertosi con l'equazione tra conoscere e riconoscere e sviluppatosi poi nella direzione del riconoscimento di sé e del mutuo riconoscimento, ma produce un capovolgimento nel ciclo delle accezioni filosofiche del verbo riconoscere, una sorta di *metabolè*, per cui la riconoscenza-gratitudine – radicata nel sé capace e nello spazio della mutualità che si staglia a partire dal fenomeno dello scambio di doni secondo il modello dell'*agape* – non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada.

In realtà, nella conclusione della sua opera Ricoeur non si sofferma a lungo sul significato e sulle conseguenze di una tale ipotesi. L'intero libro è costruito come un percorso dove solo alla fine si lascia intravedere questa prospettiva, che rimane però solo abbozzata. Il nostro interesse è dunque rivolto alle implicazioni teoriche di un tale capovolgimento: in che modo il riconoscimento, nel senso di gratitudine, precede e quindi apre la strada alla conoscenza? Quali conseguenze ha questo rovesciamento per il pensiero filosofico *tout court*, per un domandare teor-etico radicale? Ed è appunto nel cuore di questa domanda fondamentale che la parte finale della nostra ricerca vuole inserirsi: cosa significa fare filosofia *dal* riconoscimento?

Dalle precedenti analisi possiamo trarre qualche pista per orientarci: se il riconoscimento-gratitudine è la chiave di volta che permette l'accadere di un'esperienza di mutuo riconoscimento liberata dai paradossi di una reciprocità che rende impossibile il dono perché tende a cancellare i tratti interpersonali della mutualità, la via da seguire è quella di mostrare come il mutuo riconoscimento in Ricoeur sia un evento-luogo a partire dal quale emerge uno specifico modo di filoso-fare che è un vero e proprio pensare *dal* riconoscimento: cioè un conoscere non limitato a rappresentazione o giudizio ma radicato in un mondo della vita, esercitato non da un io ma da un sé, la cui identità è fragile e sempre in divenire, non in modo conflittuale ma nello spazio evenemenziale aperto dalla mutualità del riconoscimento in cui ciascuno gratuitamente si dona e si riceve e perciò è grato e ringrazia di ciò che può conoscere in questa sua nuova modalità d'esistere.

Per quanto riguarda la struttura di questa parte finale, cominceremo con una ripresa delle conclusioni di *Percorsi* cercando di delucidare il senso dell'ipotesi ricoeuriana sul rapporto tra il riconoscere e il conoscere che ci interessa. Successivamente affronteremo, sempre con Ricoeur ma declinandola in modo originale, la questione del riconoscimento secondo una triplice prospettiva che riguarda rispettivamente la forma, il luogo e il ritmo del riconoscere nella sua relazione con il conoscere ovvero con il pensare: il riconoscimento dunque come forma, luogo e ritmo del filosofare.

2. *Conoscere è riconoscere*: la precedenza del riconoscimento sulla conoscenza

Nella conclusione di *Percorsi del riconoscimento* Ricoeur s'interroga circa ciò che connette e tiene insieme le accezioni filosofiche del verbo riconoscere – costituenti ciascuna un “evento di pensiero” – che hanno dato vita ai tre percorsi o studi che compongono l'opera: l'identificare, il riconoscimento di sé e il mutuo riconoscimento. Il percorso filosofico proposto dal nostro autore nulla ha infatti a che fare con la polisemia regolata del dizionario che dà unità di senso ai diversi significati di una parola sul piano della lingua ordinaria. A suo avviso, il concatenamento tra questi usi filosofici del termine “riconoscere” dipende da una dinamica che, partendo dall'uso attivo del verbo – che esprime il dominio del pensiero sul senso, e quindi la questione decisiva dell'epistemologia – lo rovescia nella sua forma passiva, la quale in ultima istanza si presenta come richiesta o domanda: quella di essere riconosciuti. Domanda che non è solamente la domanda in un certo senso fondamentale dell'antropologia e dell'ontologia¹ ma, in certo modo, è anche la domanda ultima della filosofia, la domanda del pensiero per il senso di sé e di tutto ciò che è in quanto si dà a pensare.

In questo quadro, non è meno importante sottolineare che il rovesciamento del verbo riconoscere dalla forma attiva alla forma passiva è reso possibile dall'ombra negativa che accompagna il riconoscimento in ognuno dei suoi stadi: la paura e l'ossessione dell'errore (*méprise*), il rischio di non riconoscersi e il rischio del misconoscimento o disprezzo (*mépris*), che si verifica sempre a livello esistenziale e non semplicemente teorico. La forza che permette questo scivolamento del verbo è quindi quella della tensione dialettica pratica tra riconoscimento e misconoscimento, per cui l'uno non si dà senza l'altro, o meglio se non nel passaggio attraverso l'altro.

In effetti, se il riconoscimento-identificazione esprime in qualche modo la pretesa di dominio del pensiero sul senso, «questa pretesa alla *presa* (*prise*) si trova continuamente raddoppiata dal timore dell'*errore* (*méprise*), che consiste nel prendere una cosa, una persona per ciò che non è»². Questo stato di cose – la cosiddetta “prova dell'irricoscibile”, costituita dal fatto che, come dice Pascal, l'essenza dell'errore consiste nel non conoscerlo – fa vacillare la fiducia che il mondo sia immediatamente trasparente al cogito e che le cose e le persone siano inclini a lasciarsi riconoscere: in tal modo la paura e l'ossessione di sbagliare lasciano il posto a «una sorta di solidarietà con l'errore, inerente oramai alle ambiguità di un mondo della vita incompiuto e aperto»³. In seno a un tale atteggiamento epistemologico di sana e umile convivenza con l'errore si fa strada il sapere ermeneutico che assume quale suo presupposto e punto di partenza la fallibilità dell'uomo e del suo conoscere, senza con ciò cadere in un atteggiamento relativistico e ancor meno nichilistico o radicalmente scettico, dato che un sapere vero resta sempre possibile, anche se non già assoluto né totalizzante. In effetti, il soggetto del pensare è un sé capace che vede minacciato il pieno esercizio di ogni sua capacità da uno specifico non-potere o incapacità. L'ombra negativa che accompagna il riconoscimento di sé è

¹ Si ricordi come per lo Hegel jense, gli uomini sono «questo essere-riconosciuto» (G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 102–103) e che nella *Fenomenologia* troviamo l'affermazione che l'autocoscienza è tale (*in sé e per sé*) «solo in quanto è qualcosa di riconosciuto» che permette una lettura sia in chiave epistemologica che antropologica, ma anche ontologica del riconoscimento, dato che con l'autocoscienza «è già dato il concetto dello Spirito» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 273–275).

² P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 283.

³ *Ibidem.*, p. 284.

pertanto quella di ingannare sé stessi: l'errore – che per essenza è non conoscibile – consiste in questo caso nel prendersi per ciò che non si è. L'identità del sé come ipseità, costituita rispettivamente sui poli della memoria e della promessa, è sempre minacciata passivamente dall'oblio e attivamente dallo spergiuro.

Ora, il riconoscimento di sé reso possibile dalla fenomenologia del soggetto capace e dal riferimento ad altri insito in ogni figura dell'“io posso” (in quanto, come si è visto, le capacità si esercitano sempre di fronte ad altri) anticipa la reciprocità ma ancora non la compie. Ciò accade soltanto con l'ingresso in scena della nozione hegeliana di *Anerkennung*. Come viene mostrato dallo Hegel jense con la sequenza sul “crimine” – che esprime appunto la potenza del negativo – il misconoscimento si trova qui incorporato alla dinamica stessa del riconoscimento: il criminale, di fronte alla legge che lo misconosce, motivato da un sentimento negativo d'indignazione in cui è stato tramutato l'iniziale misconoscimento o disprezzo (*mépris*), e tramite il suo agire trasgressivo, si fa riconoscere nella sua singolarità ribelle dalla stessa legge e dall'altro. Avvalendosi della somiglianza semantica che la lingua francese instaura tra l'errore (*méprise*) e il disprezzo (*mépris*), Ricoeur vede sul piano lessicale un primo punto d'incontro delle diverse accezioni del riconoscimento trattate anche sul loro versante negativo. Come nel caso del conoscere, l'errore, una volta scoperto e denunciato «si rivela parte in causa nella ricerca del vero»⁴, anche nel caso del mutuo riconoscimento, il misconoscimento viene a collocarsi interamente nel cuore del riconoscere dando luogo all'espressione “lotta per il riconoscimento”, la cui anima è la conflittualità.

Sia che il misconoscimento nasca da un semplice malinteso involontario o da un atto lesivo all'integrità fisica, al rispetto o alla stima del sé, la ragione teorica di questa situazione conflittuale giace nel fatto che, come appena accennato, ogni figura dell'“io posso”, in particolare quella del “poter riconoscere ed essere riconosciuti”, va esercitata di fronte ad altri: si tratta sempre, pertanto, di un misconoscimento dell'altro. Ebbene, come si è visto, pur dando alla lotta il peso che merita quale motore che porta il riconoscimento da un livello più elementare a un livello più articolato, per Ricoeur, il riconoscimento in senso largo e nello specifico il mutuo riconoscimento non può essere ridotto alla sua sola dimensione conflittuale, pena la banalizzazione degli sforzi dei soggetti nel vedere riconosciute le loro pretese.

La questione decisiva per superare questa impasse conflittuale insita al profilo concettuale dell'*Anerkennung*, che si verifica anche sul piano esistenziale della reciprocità, cioè del vivere insieme, consiste, a parere di Ricoeur – come lo abbiamo già mostrato a lungo –, nel distinguere la reciprocità, concepita come una forma trascendente di circolazione di beni o di valori di cui singoli attori non sarebbero che vettori, dalla mutualità in cui si apre lo spazio del “tra”. È qui che secondo il filosofo francese, sempre nel cuore del riconoscimento, si nasconde una forma più sottile di misconoscimento, diversa da ogni altra finora trattata. Lo si è visto con l'esperienza di riconoscimento effettiva, seppur simbolica, a cui si accede nello scambio di doni: in questo stato di pace, che rappresenta una sorta di tregua nel cuore della conflittualità, forse senza fine, si dà un riconoscimento che è tale perché misconosce se stesso. Nel senso che è tutto investito dal dono in quanto pegno e sostituto di sé. In realtà, nel donare sé nella cosa

⁴ *Ibidem.*, p. 286.

donata, essendo tutto rivolto all'altro, il sé misconosce se stesso.⁵ E quando questo gesto è reciproco, nello scambio di doni, si dà un misconoscimento ancora più radicale, un misconoscimento che possiamo dire ontologico:

Quale misconoscimento? Quello della dissimmetria originaria tra l'io e l'altro, dissimmetria che non abolisce la reciprocità in quanto mutualità. Dissimmetria che vorrebbe farsi dimenticare nella felicità del "l'un l'altro". Sino alla festività dello scambio dei doni, l'altro resta inaccessibile nella sua alterità in quanto tale. Misconosciuto, riconosciuto, l'altro resta sconosciuto in termini di apprensione originaria dell'essere sempre mio del se stessi. Questo non è il misconoscimento di qualcuno, ma è il misconoscimento della dissimmetria nella relazione tra me e l'altro.⁶

La dimenticanza della dissimmetria originaria è un oblio che ci pone ai confini dell'"io posso" della memoria perché dipende meno da essa⁷ che dall'evento festivo del "tra" in cui la asimmetria viene misconosciuta. Perciò, che il festivo sospenda la quotidianità del conflitto e della lotta significa che in questo spazio del "tra" non si tiene conto dell'offesa ricevuta, perché in qualche modo la si dimentica: pertanto l'*agape*, con la sua logica della sovrabbondanza, non solo funge da principio ermeneutico dell'agire in situazione – la *phronesis* dell'azione che conviene – ma, sebbene Ricoeur non lo dica *expressis verbis*, si offre anche, a livello epistemologico e ontologico, come principio di comprensione del reale. L'amore-*agape*, che era stato considerato da Boltanski e sulla sua scia da Ricoeur esclusivamente dal punto di vista etico-pratico come capacità del sé, ora, considerato nella sua dimensione relazionale e intersoggettiva, dischiude una nuova "regione dell'essere" dove le metacategorie del Medesimo e dell'Altro vengono superate e al contempo conservate. Infatti, come dice il nostro filosofo, se *fino* alla festività dello scambio dei doni l'altro resta inaccessibile nella sua alterità, cosa succede poi quando questo felice incontro accade? Cosa c'è dopo quel "*jusque*"? Senz'altro lo spazio della mutualità, dove si è l'uno nell'altro, perché ci si è reciprocamente donati e accolti-ricevuti, secondo la forma singolare e specifica di ciascun sé. E ciò è possibile perché, grazie al dono, l'*agape* trova in quanto tale (nel *c'è* dell'amore) la strada per farsi presente – come annunciava Hegel – "in mezzo" ai soggetti reciprocamente riconoscenti: *agape* che è in-condizionata, che per essenza riconosce senza chiedere di essere riconosciuta, che è eccedente, che fiorisce senza perché. È proprio questa sua incuranza e questa sua assenza di riferimento al calcolo che, con il suo discorso elogiativo e poetico, permette l'oblio dell'asimmetria originaria del rapporto tra io e altri che costituisce «l'ultimo misconoscimento nel cuore stesso delle effettive esperienze di riconoscimento»⁸.

La fenomenologia, dice Ricoeur, non è in grado di superare questa dissimmetria originaria perché parte necessariamente o dal polo *ego* o dal polo *alter*. Per poter elevarsi dalla

⁵ Nel gesto rischioso di donare se stessi c'è paradossalmente insita una conflittualità, non solo virtuale ma anche effettiva, consistente nella possibilità che un tale gesto venga rifiutato, misconosciuto dall'altro a cui è indirizzato: per chi si è tutto consegnato nel dono, una tale vicenda è perciò sempre drammatica, ma solo così, nell'attraversamento abissale del negativo, può anche essere felice e festiva.

⁶ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 287.

⁷ In effetti, come mostrano le riflessioni intorno al perdono in *La memoria, la storia, l'oblio*, non esiste un "oblio felice" al modo di una "memoria felice" perché l'oblio, a differenza del ricordo, non avviene al modo di un evento (cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 712).

⁸ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 288.

dissimmetria tra l'io e l'altro alla loro mutualità occorre passare attraverso l'oblio di questa dissimmetria. Solo un approccio ermeneutico che si avvale delle risorse simboliche dell'*agape* e del suo "parlare" e "agire" può effettivamente dare un fondamento teorico a quest'oblio dell'asimmetria.

Dietro questa figura del misconoscimento nel cuore delle esperienze pacificate di riconoscimento si nasconde però il rischio dell'unione fusionale: occorre mostrare che quel singolare oblio attivo e felice della dissimmetria tra l'io e l'altro è, al contempo, in grado di conservarla. Dal punto di vista teorico, la questione si presenta allo stesso modo del problema dell'irriconecibilità dell'errore che fa vacillare la fiducia nella trasparenza del mondo al cogito, e cioè la fiducia che le cose e le persone siano inclini a lasciarsi riconoscere: o esso viene assunto come parte in causa nella ricerca del vero oppure si resta prigionieri dell'ossessione dell'errore e si cade nello scetticismo. Si tratta, pertanto, di trovare una maniera per integrare la mutualità con la dissimmetria originaria in modo tale da scongiurare quell'ombra negativa che minaccia la fiducia nell'efficacia dell'amore e nella sua potenza di riconciliazione collegata al processo del riconoscimento. Se non ci fosse un modo di integrare a livello concettuale mutualità e dissimmetria, le esperienze di dono e di perdono non sarebbero altro che illusioni, ovvero – per dirla con Lévi-Strauss – mere rappresentazioni inconse, virtù dormitive. Infatti, per esprimere il "tra" dove si è l'uno nell'altro si fa necessariamente ricorso all'espressione "l'un l'altro", dove continuano a comparire sia a livello lessicale sia a livello concettuale – seppure in modo composto – le categorie del medesimo e dell'altro, a voler dire che nel suo superamento esse vengono conservate. Ma a differenza dell'*Aufhebung* hegeliano, non siamo qui semplicemente di fronte a una logica né a una forza dialettica: l'oblio-conservazione della dissimmetria è reso possibile dal dischiudersi di uno spazio temporale intersoggettivo in cui accade, si percepisce e si fruisce l'evento del mutuo riconoscimento (e quindi è possibile "coglierlo" non solo concettualmente ma anche esistenzialmente). Là dove un riconoscimento che non riconosce se stesso perché è tutto rivolto all'altro suscita in quell'altro il medesimo desiderio di donarsi e quindi di contraccambiare allo stesso modo il riconoscimento gratuitamente ricevuto, integrando così dissimmetria e mutualità:

Nel "tra" dell'espressione "tra protagonisti dello scambio" si concentra la dialettica della dissimmetria tra io e altri e la mutualità dei loro rapporti. E l'integrazione della dissimmetria alla mutualità nello scambio dei doni contribuisce al pieno significato di questo "tra". L'ammissione della dissimmetria minacciata di oblio viene anzitutto a ricordare il carattere insostituibile di ciascuno dei partner dello scambio; l'uno non è l'altro; si scambiano i doni, ma non i posti. Il secondo vantaggio di questa ammissione è dato dal fatto che essa protegge la mutualità contro le insidie dell'unione fusionale, sia che ciò avvenga nell'amore, sia che avvenga nell'amicizia o nella fratellanza, tanto in scala comunitaria che cosmo-politica; nel cuore della mutualità viene preservata una giusta distanza, la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto.⁹

Avevamo sottolineato in precedenza la valenza ontologica dell'*agape*, non trattata apertamente da Ricoeur in *Percorsi*; in ogni caso, a partire da queste considerazioni è diventato

⁹ *Ibidem.*, p. 289.

per noi possibile introdurre il discorso in virtù di quella modalità d'essere del sé secondo cui ciascuno non è l'altro ma è *nel* "l'un l'altro", quella cioè del "tra" della mutualità. Ma quale ontologia presuppone un tale modo d'essere del sé? Senz'altro una che eccede quella della sproporzione tra la finitudine e la capacità di trascendenza del sé tematizzata in *Finitudine e colpa* e nel saggio *Negatività e affermazione originaria*¹⁰; una che va al di là della veemenza ontologica della metafora che dal "non essere" fa emergere un "essere come" delineata in *La metafora viva*; una che non è semplicemente riducibile a quella dell'atto e potenza e dei sommi generi di *Sé come un Altro* e del saggio *Dalla metafisica alla morale*¹¹, poi ripresa nell'incipit di *Percorsi del riconoscimento*. Si tratta di una regione ontologica nuova che presuppone tutte queste ontologie: quella del "l'un l'altro", un modo d'essere terzo – il modo del "tra" – dove nella reciprocità del dono si è pienamente sé perché si è nell'altro, poiché nel ciclo del mutuo riconoscimento si è tutto donati, tutto accolti e tutto restituiti all'altro e dall'altro. Insomma, si tratta di quella dimensione ontologica espressa soltanto dall'*agape* e nella quale l'*agape* trova piena espressione, dimensione che nella nostra tradizione culturale occidentale ha dato vita alla dottrina trinitaria del Dio cristiano a partire dall'incontro tra la filosofia greca e la tradizione biblica ebraico-cristiana, coniugando in un modo del tutto nuovo le categorie di unità e molteplicità ovvero di medesimezza e alterità, così come quella di movimento e quelle di essere e non essere, sotto il paradigma della relazione agapicamente (e quindi, trinitariamente) qualificata.¹²

¹⁰ P. RICOEUR, *Negatività e affermazione originaria*, in *Storia e verità*, Marco editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 292–324

¹¹ P. RICOEUR, *Dalla metafisica alla morale*, in *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 99–131

¹² È infatti a partire dall'asserzione neotestamentaria «Dio è *agape*» di *1 Gv* 4,8.16 che, nel solco della tradizione ebraica e dell'incontro con il pensiero greco sull'*archè* e sull'essere, la riflessione trinitaria cristiana si sviluppa. Centrale in questo sforzo immane del pensiero per esprimere questa realtà con categorie attinte dal linguaggio filosofico è la dottrina dell'*homooúsios tō Patri* del Figlio, Gesù Cristo, dove questa consostanzialità tra Padre e Figlio è concepita come unità nella distinzione che accade nel reciproco amore senza misure del Padre e del Figlio, amore che è "terzo" tra i due e quindi distinto da essi, cioè il loro Spirito di Santità. La formulazione della dottrina trinitaria può essere perciò considerata come un evento di pensiero. Questo evento accade, come si è detto, nell'incontro tra rivelazione ebraico-cristiana e filosofia greca: Ricoeur né dà di esso un'interpretazione tutta sua, che parte dalla traduzione, nella Bibbia dei LXX, del passo di *Esodo* 3,14 sulla rivelazione del nome di Dio, dove l'"*eyeh asher eyeh*" viene reso nel linguaggio dell'essere con "*ego eimi ho on*". Ora, l'affermazione giovannea: "Dio è *agape*", perché si pone in continuità e in dialogo con la versione dei LXX, può essere intesa e interpretata metaforicamente, alla luce di *Es* 3,14, come l'affermazione di un nuovo "nome" di Dio; ma anche – se prendiamo alla lettera la traduzione greca di quest'ultimo versetto (che è già un'interpretazione e in quanto riporta l'espressione "*ho on*", l'essente) – può essere letta in chiave ontologica (cfr. P. RICOEUR, *Dall'interpretazione alla traduzione*, cit.; F. TUROLDO, *Verità del metodo*, cit., pp. 195–205). Ciò però non significa assimilare e ridurre l'intelligenza non-filosofica che sta dietro *Es* 3,14 a intelligenza filosofica quanto piuttosto aprirsi a una ragione altra, a un pensiero della soglia: «il pensare secondo l'amore – dice Ricoeur – non richiede un nuovo "sacrificio dell'intelletto", ma piuttosto una ragione *altra*» (P. RICOEUR, *Dall'interpretazione alla traduzione*, cit., p. 346). Sulla stessa linea, commentando il ricorso al verbo essere nella traduzione del racconto della rivelazione del nome di Dio del libro dell'*Esodo*, egli afferma altrove: «Si tratta qui di una sorta di irruzione speculativa nel contesto narrativo, dal momento che, dopo tutto, *Esodo* 3 consiste in un racconto di vocazione. [...] In *Esodo* 3,14, dunque, il contesto del racconto di vocazione è squarciato da una sorta di irruzione speculativa, una sorta di cifra, in cui l'uso del verbo *essere* ebraico è stato successivamente assimilato al verbo *essere* greco, laddove i Settanta non disponevano di altro. Bisogna, così, far spazio nella Bibbia, a un registro speculativo. Questo mi spinge a dire – rammentando il dualismo dei due sistemi di linguaggio che sono religione e filosofia – che c'è un pensiero biblico. A tale riguardo sono ancora kantiano nel dire che il *Denken* ("pensare") non è esaurito nell'*Erkennen* ("conoscere"), e che in quel caso si tratta di una maniera di pensare ed essere non filosofici. È proprio un'altra maniera di pensare (e di essere) [...] di quell'Oriente, di cui gli Ebrei fanno parte» (P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., p. 210).

Conviene ora riprendere la questione del riconoscimento-gratitudine – vera e propria chiave di volta dell’opera ricoeuriana – dove l’abbiamo lasciata. Essa, dicevamo, attraversa da cima a fondo le tre principali accezioni filosofiche del riconoscimento. Se nella dialettica tra riconoscimento e misconoscimento la mutualità si colloca dalla parte del primo e la dissimmetria originaria dalla parte del secondo, è la nozione di riconoscenza-gratitudine che garantisce il buon andamento di questa dialettica, nel senso che funge da dirimente tra una conflittualità potenzialmente infinita in cui ogni sforzo di riconoscimento risulta vanificato e un pacifismo ingenuo dove ogni riconoscimento diventa superficiale e paurosa fuga dalla realtà e dal conflitto che caratterizza la vita sociale.

Così, nello scambio di doni, il ricevere è il termine cerniera tra il donare e il ricambiare attraverso cui il paradosso del dono può essere superato. Il ricevere si presenta, secondo Ricoeur, come «luogo di gratitudine» in cui la dissimmetria tra il donatore e il donatario viene affermata due volte: «altro è colui che dona e colui che riceve; altro è colui che riceve e colui che contraccambia. Questa doppia alterità è preservata nell’atto di ricevere e nella gratitudine che suscita»¹³. Al riguardo, è di somma importanza ricordare quanto detto della gratitudine “pro-vocata” e “suscitata” nell’altro dal gesto gratuito e incondizionato del dono: essa fa capo a una logica evenemenziale che viene dall’“alto” (la grazia), che è in grado di sottrarsi ai condizionamenti della reciprocità orizzontale e simmetrica. In tal modo la grammatica del riconoscimento s’avvicina e si tocca con quella del miracolo: non è infatti casuale che Ricoeur parli del riconoscimento come “miracolo”. In effetti, il mutuo riconoscimento è, in quanto evento, qualcosa d’inafferrabile, perché è qualcosa che effettivamente accade e si sperimenta, ma che non appartiene esclusivamente né all’uno né all’altro. Non si ha alcun potere su di esso se non nell’incontro di due o più soggettività spogliate da ogni figura dell’“io posso”. La vera gratuità sembra allora radicare nel passivo ricevere e godere ciò che ci viene dato perché si è im-potenti ad averlo da sé. Questo è senz’altro il caso del riconoscimento, che si può da sé dare ma non da sé avere, che svanisce di fronte ad ogni potere-su-di-esso, a ogni volontà di potenza, a ogni suo ottenimento forzato o condizionato da inganno o errore, perché in questi casi si è di fronte a una parvenza di riconoscimento, cioè a un qualcosa di unilaterale e ineguale.

Tuttavia, ci chiediamo: nello scambio reciproco dei doni si fa esperienza della dissimmetria originaria tra l’io e l’altro oppure dell’oblio di questa dissimmetria? La risposta non può che fare ricorso a una ambiguità calcolata e dunque aperta a ulteriori comprensioni e spiegazioni: fare esperienza della disimmetria originaria è fare esperienza del suo superamento o oblio. Il dono reciproco, attraverso cui si dice e si rende esperibile l’amore-*agape*, è simbolo sia dell’unità che della distinzione; dice cioè che l’uno non è l’altro e che l’uno è (nel)l’altro. Come afferma Roman, facendosi eco delle parole di Ricoeur: «Le don permet une reconnaissance mutuelle, il nous offre l’occasion de faire l’expérience de la “dissymétrie originaire entre le moi et l’autre”, qui désigne “l’indépassable différence qui fait que l’un n’est pas l’autre au cœur même de l’alléloi, du ‘l’un l’autre’”»¹⁴.

¹³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 290. Infatti è proprio a partire dallo spostamento dell’attenzione dall’attivo “ricambiare” al passivo “saper ricevere” escogitato da Ricoeur come via di uscita dal paradosso di uno scambio gratuito di doni che il riconoscimento in quanto riconoscenza può aprire la strada alla conoscenza, di una conoscenza che non sia “appropriata” del suo oggetto né assimila l’altro a sé perché è una conoscenza riconoscente.

¹⁴ S. ROMAN, *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance*, cit., p. 93.

Ebbene, il rovesciamento dal senso attivo a quello passivo del riconoscere attraverso la sua ombra negativa, a questo punto, sembra definitivamente concluso. L'insegnamento della "scuola del sospetto" mette qui a nudo le false certezze sulle quali si è venuta a costruire man mano tutta la filosofia moderna del cogito a partire da una sempre crescente dimenticanza dell'indigenza propria del domandare socratico, dello stupirsi e dell'essere feriti – il *thaumazein* – che, come insegnano Platone e Aristotele, al filosofare ha dato inizio. Infatti non solo l'errore ha messo a nudo la falsa trasparenza del mondo al cogito che è così ferito nella sua onnipotenza, non solo il soggetto scopre di poter sapersi come un sé soltanto attraverso la più fragile delle modalità epistemiche, l'attestazione, non solo il riconoscimento delle pretese dei soggetti non può essere ottenuto in modo definitivo imponendosi sugli altri mediante la lotta ma, ancora più, l'esperienza effettiva di mutuo riconoscimento dipende dall'accadere di un evento che procede da una verticalità radicale che in definitiva eccede – orientandola – ogni tipo reciprocità orizzontale che poggia ancora sull'attivo poter-fare degli attori del riconoscimento. Solo una reciprocità intersoggettiva che replica a quella verticale – perché in primo luogo la riconosce, cioè l'accoglie, la riceve con gratitudine – può dischiudere sul piano storico dell'esistenza l'accadere di tale evento di grazia dove ciascuno dei soggetti del riconoscimento può riconoscersi pienamente come sé e attestare questo suo essere ed essersi ricevuto. Perché – come sentenza Ricoeur altrove – «dell'intima certezza di esistere sul modo del sé, l'essere umano non ha il dominio; essa gli viene, gli accade sul modo di un dono, di una grazia, di cui il sé non dispone»¹⁵. In questa prospettiva di una gratuità assoluta è decisivo quello che Jean Greisch considera tra i più originali aspetti di una fenomenologia dell'uomo capace: il ricevere inteso come una vera e propria *capacità*. Per esercitare la capacità di donare – e quindi la capacità di riconoscere che il dono simbolizza – occorre anzitutto mettere in atto quell'altra capacità che paradossalmente si attua tutta al passivo: l'arte di ricevere.¹⁶

¹⁵ P. RICOEUR, *Dalla metafisica alla morale*, cit., pp. 124–125.

¹⁶ Questo potrebbe essere uno dei modi per rispondere alla critica che Italo Testa muove contro il filo conduttore scelto da Ricoeur per *Percorsi*, cioè la transizione dal senso attivo del riconoscere alla sua declinazione passiva, ragione per cui – a suo avviso – il filosofo francese finirebbe per eliminare l'elemento attivo del riconoscimento nel fare emergere la dimensione strutturale della reciprocità fondata sulla passività della pura gratitudine. Secondo Testa, dato che nel *Sistema dell'eticità* Hegel definisce l'uomo come un essere naturalmente riconoscitivo, è lecito affermare che «la potenza riconoscitiva è la sua realtà più propria» e che va intesa «come una vera e propria antropologia» (I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., p. 82). Il riconoscimento, pertanto, è una capacità pre-linguistica di cui gli individui sono naturalmente dotati, per cui riconoscersi reciprocamente non è un semplice atto di attribuzione con cui si conferisce all'altro una tale capacità, come se si trattasse di qualcosa che prima non esisteva, bensì «il fatto che il riconoscimento altrui sia condizione dell'autoriconoscimento allora significa che senza un processo reciproco la capacità di cui gli individui sono naturalmente dotati – in tal senso una proprietà relazionale – non potrebbe svilupparsi e attuarsi» (*Ibidem.*, p. 85). Perciò, sempre a parere di questo autore, l'elemento attivo del riconoscimento deve «essere analizzato nella sua articolazione normativa e reso prioritario rispetto all'esperienza di passività della gratitudine privilegiata da Ricoeur» (*Ibidem.*, p. 27), perché il passivo «essere riconosciuti» che apre al mutuo riconoscimento «rimane pur sempre funzionale all'attiva affermazione dell'identità del sé» (*Ibidem.*, p. 93 n. 17). A nostro parere, a tutto ciò occorre aggiungere che in verità Ricoeur non attribuisce una priorità in senso fenomenologico o antropologico né a una né all'altra declinazione del verbo riconoscere, ma piuttosto – dato che la sua è una fenomenologia dell'uomo insieme agente e paziente/sofferente – le colloca all'interno di un circolo, di un arco ermeneutico: che alla fine il riconoscimento-gratitudine apra le porte al riconoscimento-identificazione significa dover fare anche tutto il percorso all'inverso, e cioè partire dall'attivo riconoscere per arrivare al passivo essere riconosciuti. Solo così il ricevere può essere inteso come una capacità, come una potenza tutta passiva. È vero, tuttavia, che sul piano fondamentale o antropologico la forma passiva del verbo ha una qualche priorità, ma solo se vista dalla parte dell'uomo (dell'esistente) e non dalla parte dell'essere: in effetti, se l'uomo è capace di riconoscimento ciò dipende secondo Ricoeur dal fatto che la dimensione della generosità è fondata nell'idea verticale di un "dono inaugurale" che scioglie l'esperienza umana

A questo punto dobbiamo affrontare la domanda decisiva di questa sezione: cosa significa in definitiva l'affermazione di Ricoeur secondo cui allo stadio ultimo il riconoscimento non solo si separa dalla conoscenza ma le apre la strada?

Senz'altro che, a livello fondamentale, il riconoscimento precede la conoscenza, il che può essere interpretato come un richiamo a ritornare a quel filosofare che muove dall'indigenza e dallo stupore-ferita provocato dal *thaumazein*. Così come il dono di replica con cui si risponde al dono iniziale, per essere autentico dono dev'essere qualcosa di suscitato o pro-vocato secondo quella logica dell'indeterminatezza causale che eccede la circolarità sistemica degli scambi interessati, anche il *thauma* con cui inizia la conoscenza filosofica risponde a questa stessa logica non circolare e puramente evenemenziale.¹⁷ La gratitudine in quanto evento si colloca sulla scia dell'autentico cominciamento del conoscere nella misura in cui indica uno stato iniziale di indigenza, o meglio di impotenza del pensiero che non può partire da sé perché non è lui a porre se stesso e, perciò, è innanzitutto grato e riconoscente di ciò che gli si mostra e gli si dà a pensare dandogli da pensare e mettendolo in moto – in altri termini: facendolo essere. In tal modo il riconoscimento apre la strada alla conoscenza, nella misura in cui il pensiero conoscente è riconoscente di ciò che in definitiva lo fa essere tale, appunto pensiero pensante e ponente/conoscente. Il riconoscere in questo senso reclama non solo una precedenza epistemica ma anche ontologica rispetto al conoscere.

D'altronde, come si è visto, il riconoscimento-gratitudine – da considerarsi non soltanto come atteggiamento o condotta ma anche come un vero e proprio modo d'essere – può avere luogo soltanto là dove le due coscienze rinunciano in qualche modo alle loro pretese di porre il senso, consegnandosi l'una all'altra nel reciproco dono di sé. Risuona qui quell'adagio ricoeuriano secondo cui «l'idolo deve morire se si vuole che il simbolo viva»¹⁸ che ci pare indichi la strada attraverso cui il “riconoscere” esercita la sua antecedenza sul “conoscere”. Perché il pensiero-idolo, sicuro della sua presa afferrante e totalizzante sul senso, nel suo ricondurre tutto a sé, non riconosce il suo altro – il simbolo che donandosi gli dà da pensare. Così facendo, soffoca ogni alterità donante (di senso) nel suo nascere e decreta la sua stessa morte fossilizzandosi. “Conoscere” invece è lasciar essere l'altro, ritirarsi per farlo emergere, silenziare ogni prerogativa, preconetto e pregiudizio in una *epochè* esistenziale che, seppure rende il soggetto vulnerabile alla ferita, è la sola a permettere lo stupore e la riconoscenza-gratitudine su cui poggia ogni autentico – libero e legato – poter-pensare.

L'indigenza di questo stato del sé permette il passaggio dall'etica dell'ingiunzione (l'*Aufforderung* fichtiana), che è una richiesta di riconoscimento, alla semantica epistemica

trasversale del “debito simbolico” da ogni colpa; ma se visto dalla parte dell'essere, la priorità è della forma attiva del verbo in quanto esso si presenta come fonte inesauribile di riconoscimento: la priorità è dell'atto sulla potenza.

¹⁷ «Del resto, già gli Antichi avevano messo in evidenza il nesso etimologico fra lo stupirsi meravigliato (*thaumázein*) e il vedere (*theásthai*). Ma di che tipo di vedere si tratta? Il *thaumázein* è un vedere peculiare, in cui le cose fanno irruzione all'interno del campo visivo come se apparissero per la prima volta, nella loro innocenza originaria. [...] Lo stupore filosofico è la capacità di interrogarsi su un'evidenza accecante, che all'improvviso, ci coglie mediante la scoperta della spaesante novità dell'orizzonte che ci è più prossimo. È possibile che la parola italiana “stupore” derivi da una radice indoeuropea *(s)teup- che racchiude il significato di “battere” e “percuotere”. Nel tedesco *Erstaunen* e *Staunen* risuona invece più il “trattenersi”, il “fermarsi”, il “ristagnare” di *stauen*, quindi l'attesa, la sospensione che il colpo dello stupore produce» (A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, p. 69).

¹⁸ P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 573.

della domanda filosofica. Chiedere di essere riconosciuto nella modalità socratica della domanda radicale sul senso (nella forma del *perché?* di fronte all'esperienza del non senso e del male nel mondo, insomma del *thauma*) è chiedere e chiedersi sul senso della relazione all'a/Altro – fonte di dono e di gratuità – che precede il soggetto e che dice che egli non può conoscersi e riconoscersi da solo.

Ora, se il conoscere è riconoscere, il pensare è ultimamente “un pensare ri-conoscente”. A partire da questa conclusione è possibile allora rivedere lo statuto del filosofare nell'orizzonte dischiuso dalle diverse modalità del riconoscimento trattate in *Parcours*. La nostra ipotesi è dunque che – seppure non declinato nel lessico del riconoscimento – è possibile rintracciare nell'opera di Ricoeur un'idea di fare filosofia in chiave riconoscitiva. Nelle pagine che seguono tenteremo di dare ragione di una tale affermazione.

3. *Forma, luogo e ritmo* del pensare in una filosofia *dal* riconoscimento

3.1. La mutualità come *forma* del pensare nella frontiera: la filosofia e il suo altro

Ricoeur si è occupato del problema dello statuto del pensare *tout court*, e nello specifico del pensare filosofico, soprattutto in riferimento a due questioni: il simbolo e la fede religiosa, che dall'altro sono intimamente collegate e interdipendenti. La prima rimanda a quelle forme linguistiche (parole e narrazioni mitiche) in cui è racchiuso l'essenziale di quella che possiamo chiamare l'esperienza religiosa originaria, propria del modo d'intendere sé e il mondo dell'*homo religiosus*¹⁹: si tratta, insomma, dell'esperienza della manifestazione del Sacro, cioè del “totalmente altro” (*ganz andere*), che equivale, per l'uomo religioso, «alla *realtà* per eccellenza»²⁰. La seconda invece – che comunque presuppone il livello simbolico quale manifestazione del divino o sacro – riguarda una specifica forma di questa esperienza religiosa che consiste nell'esperienza dell'irruzione del divino nella forma personale di un tu (appunto, Dio): in essa il credente si sente rivolgere una chiamata o invito a entrare in relazione, ossia una parola che egli considera degna di fiducia e alla quale risponde con tutta la sua esistenza.

Ora, per quanto concerne l'interesse per i simboli in Ricoeur, esso è da collocare nel periodo della sua svolta ermeneutica in cui, dovendo affrontare il problema del male, si trova di fronte al fatto che la sua intelligibilità è possibile soltanto se si fa ricorso a un pensiero simbolico; il male, in altri termini, si presenta come lo scacco del pensiero speculativo. Per quanto concerne invece il tema della fede e, nello specifico, del rapporto tra filosofia e fede e del costante e reciproco sconfinamento dell'una nell'altra, si tratta di una questione trasversale all'intera avventura speculativa ed esistenziale del nostro autore, che ha portato avanti una continua e intestina lotta per tenere separate la sua meditazione confessionale o teologica dal suo fare filosofia.²¹

¹⁹ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, V. VACCA (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 30.

²⁰ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, E. FADINI (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 15.

²¹ Sulla vasta e complessa questione dell'interpretazione del rapporto tra filosofia e fede in Ricoeur, si veda in particolare B. BLUNDELL, *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010 e D. FREY, *La religion dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Hermann, Paris 2021.

La presenza del simbolo e della fede nella riflessione ricoeuriana – e cioè, in senso lato, dell’esperienza religiosa – sono indice di una concezione della filosofia come avente sempre a che fare con la non-filosofia, cioè un filosofare sempre alla frontiera. È proprio ciò che ci permette di avanzare l’ipotesi di un pensare *dal* mutuo riconoscimento in Ricoeur: nel senso che la sua stessa filosofia ermeneutica dipende originariamente non solo dal riconoscimento unilaterale da parte del pensiero del suo a/Altro, ma da un reciproco riconoscimento tra entrambi, per cui non solo occorre tentare la via che va dall’essente all’essere, ma anche, all’inverso – e senza cadere in una cattiva metafisica –, tentare la via che parte dall’a/Altro dal pensiero, cioè dall’essere.²² Forse questo canto del cigno ricoeuriano che è *Parcours* sta a dire che il fenomeno del mutuo riconoscimento si trova in realtà anche all’origine della sua filosofia ermeneutica, quale suo presupposto.

Ricoeur, in effetti, ha sempre collocato la sua filosofia in opposizione a quelle filosofie che egli chiama “del punto di partenza” e che, a suo avviso, perseguono il sogno di una «fondazione radicale nella trasparenza del soggetto a se stesso»²³. Per il nostro autore, né l’*ego cogito* di Cartesio né la riduzione fenomenologica husserliana possono più essere il gesto filosofico primo. In questo senso Ricoeur è erede dell’ontologia ermeneutica di Heidegger: l’unica certezza che abbiamo quali soggetti è che «noi siamo nel mondo prima d’essere dei soggetti che oppongono a se stessi degli oggetti per giudicarli e sottoporli al loro dominio intellettuale e tecnico»²⁴. Questo presupposto ontologico sta a dire che la filosofia, per lui, è sempre una forma di sapere distinta dalle altre e autonoma nel suo esercizio, eppure, anche se nella radicalità del suo domandare si pone alla base di ogni altra scienza, non è una disciplina autosufficiente perché le sue fonti sono altrove. In effetti, dice Ricoeur:

La philosophie a toujours affaire à la non-philosophie, parce que la philosophie n’a pas d’objet propre. Elle réfléchit sur l’expérience, sur le tout de l’expérience: scientifique, éthique, esthétique, religieuse. La philosophie a ses *sources* hors d’elle-même.²⁵

Con ciò, la filosofia in quanto pensiero sull’*archè*²⁶, sul principio e sul fondamento di tutto ciò che è – e quindi, poiché è pensiero, anche di sé – si definisce non da sé ma a partire dal suo altro. La sua autonomia dipende dalla sua relazione con ciò che non è riducibile a sé,

²² Non intendiamo dire qui che per Ricoeur l’altro della filosofia sia soltanto l’esperienza religiosa, seppur, in ultima istanza e per un certo verso, ciò possa essere senz’altro vero. Come si vedrà, ogni volta che il nostro filosofo affronta la questione lo fa ricorrendo a una ambiguità calcolata: sia nel senso che il pensiero filosofico ha come suo altro l’intero ambito dell’esperienza umana, cioè estetica, politica, scientifica, ecc., e non solo quella religiosa (anche se questa distinzione vale solo per l’uomo moderno, mentre che per l’*homo religiosus* la realtà del divino è l’unica realtà, comprensiva perciò dell’arte, della politica, ecc.); sia nel senso in cui il tema viene declinato nella conclusione di *Sé come un altro*, dove il Nostro afferma: «Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro [...] è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c’è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell’Altro si arresta il discorso filosofico» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 473).

²³ P. RICOEUR, *Dal testo all’azione*, cit., p. 25.

²⁴ *Ibidem.*, p. 27.

²⁵ P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, p. 34.

²⁶ Si ricordi il passo già citato di Ricoeur dove egli afferma con lucidità che in filosofia, sin dalla sua nascita con i presocratici, «“pensare” significa pensare l’essere, e che pensare *l’essere* significa pensare l’*ἀρχή* nel doppio senso dell’inizio e del fondamento di tutto ciò che noi possiamo porre o deporre, credere o mettere in dubbio» (P. RICOEUR, *Storia e verità*, cit., p. 319).

da cui ne consegue che non esiste una filosofia senza presupposti. Filosofare è riconoscere quei presupposti, primo tra i quali l'appartenenza del pensiero al linguaggio e quindi all'essere:

È nota la sfibrante fuga all'indietro del pensiero alla ricerca della prima verità, e, ancora più radicalmente, alla ricerca di un punto di partenza che potrebbe anche non essere una prima verità. Qui l'illusione non è quella di cercare il punto di partenza, ma quella di cercarlo senza presupposti; non esiste una filosofia senza presupposti: una meditazione sui simboli parte da un linguaggio già esistente, nel quale tutto in qualche modo è già stato detto; la filosofia è pensiero già presupposto.²⁷

Dall'altro, però, l'essere in quanto tale si esprime in una "parola", sia essa *mythos* o *logos*: l'essere si dà al pensiero attraverso il suo dirsi nel linguaggio, seppur in molti modi – come ad esempio nel linguaggio mitico o religioso che è originariamente simbolico. In questa prospettiva ermeneutica di reciproca coappartenenza tra pensiero ed essere, il pensiero è tuttavia collocato all'interno dell'essere e non viceversa. Perciò, se consideriamo il simbolo come l'altro dal pensiero – come fa appunto Ricoeur in questo periodo –, l'autonomia o libertà del pensiero dal simbolo, ossia, dal suo fondamento, è tuttavia conquistata, e ogni volta riconquistata, a posteriori, nell'atto stesso del pensare. L'essere *libero* del pensiero – nel suo essere *legato* a ciò che il simbolo (ovvero il suo fondamento) gli dà a pensare – è effettivamente tale solo nell'accadimento di questa sua libertà, perché il pensiero sa di essere autonomo – ponente e pensante – solo nel suo essere in moto, cioè nel suo pensarsi pensando la realtà che l'altro da sé (il simbolo) gli dona in quanto "da pensare". In altri termini, il pensiero si sa nel suo riceversi, e in tal modo l'essere può esprimersi: perché nella reciprocità del donarsi e dell'essere accolto, l'altro dal pensiero può essere pienamente sé, "essere dispiegato": *actus essendi, essentia actuosa*.²⁸

Come si evince da quanto brevemente detto finora, lo statuto epistemico della filosofia così come delineato da Ricoeur presenta una sorprendente assonanza con il profilo concettuale del riconoscimento: non solo nel senso dell'*Anerkennung* hegeliano, ma anche nel senso del suo staccarsi dal conoscere a partire dall'uscita del cerchio magico della rappresentazione con l'assunzione del presupposto dell'essere-nel-mondo e, infine, nel senso della passività propria del ricevere che apre al riconoscimento-gratitudine. Questo è per adesso soltanto uno schizzo da tenere in serbo: dobbiamo ancora fare molta strada e, come annunciato, confrontarci prima con il problema dei simboli e poi con quello dell'esperienza religiosa e della fede.

A tale scopo ci serviremo soprattutto dei testi che sanciscono la sua svolta ermeneutica in quanto qui si trova raccolto l'essenziale della sua concezione del filosofare: *Il simbolo dà a pensare* (1959), *Finitudine e colpa* (1960), *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965) e *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), apparsi tutti nell'arco di un decennio.

²⁷ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 624–625.

²⁸ Questa l'ontologia privilegiata da Ricoeur: quella della priorità dell'atto sulla potenza, del *conatus* spinoziano e dell'*appetitus* leibniziano. Su ciò, cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 415–431. È vero che in tutto ciò egli dipende ed è debitore dell'ontologia heideggeriana, anche se – come nota Juan Carlos Scannone – c'è una differenza sostanziale tra lui e Heidegger: «Ricoeur, a diferencia de éste, escucha más a los hebreos que a los griegos, a Kierkegaard más que a Nietzsche, pensando –por lo tanto– más en la línea del don gratuito que en la del destino» (J. C. SCANNONE, *Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur*, in P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2008, p. 18n).

3.1.1. Filosofia e simbolo

Le prime piste per la nostra ricerca le possiamo trovare nel saggio *Il simbolo dà a pensare* e nella conclusione di *Finitudine e colpa* che porta lo stesso titolo. Il contesto di queste opere è quello dell'esperienza religiosa e, nello specifico, della "fenomenologia del Sacro" di Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, dove – come anticipato – la questione centrale è il darsi del sacro all'esperienza e quindi al pensiero attraverso il linguaggio cifrato del simbolo²⁹, che è appunto il "verbo delle ierofanie": in questo senso, la categoria del Sacro si presenta come l'altro – il "totalmente altro" o il "tutt'altro" – del pensiero.³⁰ Come è noto, Ricoeur successivamente abbandona l'idea troppo angusta di ermeneutica come sola interpretazione dei simboli, allargando il campo ermeneutico all'enunciato metaforico e poi al testo.³¹ Ciò che tuttavia rimane inalterato rispetto alla proposta iniziale di una meditazione sui simboli è la possibilità per il pensiero di avere «accesso al luogo in cui nasce il linguaggio»; tale fatto spinge Ricoeur a scorgere una strada che gli permetta di «sfuggire alle difficoltà del punto di partenza in filosofia»³². L'argomento tocca così il cuore della nostra indagine: una filosofia *dal* riconoscimento è una filosofia che s'interroga sul suo punto di partenza e sul suo destino, sul luogo, la forma e il ritmo del suo pensare: insomma, sul suo principio e sul suo fondamento. Un principio mai del tutto dicibile, perché si dice in molti modi, uno dei quali, ci sembra, è quello di "riconoscimento".

Perciò, pur non essendo il simbolo il nostro tema specifico, questi testi ricoeuriani ci interessano nella misura in cui viene affrontato il problema del pensare, e in particolare del

²⁹ In questo saggio il simbolo è concepito come struttura di natura linguistica, portatrice di un significato duplice o analogico che si forma in modo spontaneo ed è immediatamente datore (o nasconditore) di senso. In esso, il senso letterale, primario o diretto designa per sovrappiù un altro senso, indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. Il simbolo, in sintesi, «è il movimento stesso del primo senso che si fa partecipare al senso latente» senza che il pensiero possa «dominare intellettualmente la similitudine» (P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., pp. 17–18). D'altronde, nel caso del simbolismo religioso, esso non solo è segno del Sacro ma si presenta anche come opera di cultura.

³⁰ Ricoeur arriva alla questione dei simboli del Sacro attraverso la problematica del male, inaccessibile per un pensiero soltanto speculativo. È attraverso i simboli (del male) che la coscienza religiosa confessa la realtà del male; ma proprio perché lo fa nel linguaggio velato dei simboli, questa confessione si colloca in un universo di discorso non filosofico (in questo caso mitico). Ciononostante, afferma Ricoeur, «questa *confessione* appartiene già agli interessi della filosofia: la confessione è difatti una *parola*, che l'uomo pronuncia su se stesso; ora ogni parola può e dev'essere "ripresa" nell'elemento del discorso filosofico» (P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 247).

³¹ Su ciò, si veda P. RICOEUR, *Parola e simbolo*, cit..

³² P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 7. Il problema di fondo di questo saggio di Ricoeur è in effetti quello del cominciamento del pensiero: «Come trarre dal simbolo un'alterità che metta in movimento il pensiero, senza che questa sia l'alterità di un senso già presente, nascosto, dissimulato», e quindi un'alterità non reale perché posta dal pensiero? La risposta ch'egli abbozza è in qualche modo l'atto fondativo della sua ontologia ermeneutica: «In sintesi, direi che il simbolo dà a pensare come il *Cogito* sia all'interno dell'essere e non viceversa: [...] l'essere che si pone nel *Cogito* scopre come l'atto stesso con il quale si distacca dalla totalità partecipi ancora dell'essere che l'interpella in ciascun simbolo. Una filosofia nutrita dal simbolo sarebbe quindi il contrario di una apologetica che pretendesse di condurre la riflessione verso la scoperta di un ignoto; per contro, essa installa l'uomo a titolo preliminare all'interno del suo fondamento: a partire da qui, incarica la riflessione di scoprire la razionalità del suo fondamento. Solo una filosofia nutrita al *pieno* del linguaggio può quindi essere indifferente al problema di come accedere all'essere e alle condizioni della propria possibilità, avendo tuttavia costantemente cura di tematizzare la struttura razionale e universale della sua adesione allo stesso essere. Questo è, ai miei occhi, la potenza evocativa del simbolo» (*Ibidem.*, pp. 38–39).

pensare filosofico, in rapporto al suo principio. Così, rispetto all'aforisma che fa da titolo al primo dei saggi, Ricoeur afferma: «Il simbolo dà, io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. A partire dalla donazione, la posizione»³³. In questo modo viene anticipata, per un certo verso, la forma di questa relazione: l'atto stesso del pensiero – la posizione – è originariamente una datità, o meglio, un dono (*donner* in francese significa sia dare che donare), nel doppio senso di atto di donare e di oggetto che si dona e si riceve, che si dà gratuitamente e che si riceve con gratitudine. Per cui pensare è in qualche modo rispondere, reciprocare il dono che originariamente si offre al pensiero, fare un secondo primo dono. Ora, questa relazione tra il pensiero e il simbolo (in quanto altro dal pensiero), vista nella prospettiva del dono reciproco, dice della cooriginarietà di entrambi, perché, se da un lato «non esiste una filosofia senza presupposti»³⁴, dall'altro «non esiste mai un linguaggio simbolico senza ermeneutica»³⁵, il che significa che si costituiscono l'un l'altro nella mutualità riconoscente.³⁶

Oltre al tema del cominciamento del pensare, c'è un secondo elemento di questo saggio che è decisivo per la nostra riflessione su un filosofare *dal* riconoscimento: si tratta della dimensione esistenziale del pensiero che eccede un approccio meramente teorico al problema del pensare. Questa dimensione esistenziale è data dal tipo di rapporto che il pensiero intrattiene con il simbolo in quello che viene chiamato “circolo ermeneutico” tra il credere e il comprendere (che poi sarà il circolo dell'appartenenza e della distanziamento) attraverso cui il pensiero accede al senso dei simboli e istaura con essi un «rapporto vitale», vivendo – attraverso una fiducia o credenza in ciò che essi dicono – l'aura di senso e di verità dei simboli. Dare inizialmente credito al simbolo vuol dire sospendere la forza critica del pensiero che tutto questiona, il che significa che per Ricoeur l'atto filosofico «nasce in un intervallo critico dopo la visione iniziale muta»³⁷: senza questa “visione iniziale muta”, il pensiero filosofico non potrebbe accedere al simbolo, o meglio, non potrebbe ricevere il senso donato dal simbolo e quindi non potrebbe nemmeno riceversi come pensiero non autoreferenziale, capace di pensare fuori di sé e di essere pensiero critico.

C'è – secondo l'andatura del pensiero che Ricoeur qui ci presenta – un primo momento di interpretazione precritica che è quello proprio dell'esegeta, seguito da un'analisi descrittiva che fa il fenomenologo a partire dal collocare ogni simbolo all'interno di un sistema di simboli. Ma se «[l]'esegeta, in quanto tale, può vivere indefinitamente in questo *circolo*» e il fenomenologo «può praticare indefinitamente l'*epochè* della verità e vivere nella credenza neutra», il filosofo invece «non può fermarsi a questa tappa» se esercita il suo pensare secondo il rigore della riflessione e della coerenza, perché da una semplice “ripetizione” senza credenza ha proceduto all'elaborazione di un “pensiero” autonomo. In tal modo, «la presa di coscienza del circolo lo ha strappato al confronto della credenza neutra, per provocarlo a pensare *partendo*

³³ P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 9.

³⁴ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 624.

³⁵ *Ibidem.*, p. 626. Per ermeneutica qui Ricoeur intende un pensiero critico, che esercita però una critica non riduttrice ma restauratrice o creativa del senso del simbolo attraverso la mediazione del pensiero filosofico.

³⁶ Questa cooriginarietà non significa però che all'interno della relazione di dono non ci sia un ordine di priorità – nel senso di *taxis* – tra l'uno e l'altro, in quanto uno è il polo attivo del dono (l'origine), l'altro è il polo passivo, che nel riconoscerlo e nel reciprocargli permette la piena attuazione del dono. Dare e ricevere sono poli cooriginari di un medesimo principio, un principio che è dunque relazione di dono, relazione di mutuo riconoscimento.

³⁷ F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione*, cit., p. 14.

dai simboli, e non più *nei* simboli»³⁸. Ecco dove il pensiero radicale, cioè il filosofare, prende la forma di un gesto rischioso, con cui abbandona ogni sicurezza e ogni certezza raggiunta, persino quella di “esistere in quanto pensante” – «verità tanto invincibile quanto inutile»³⁹, la chiamerà Ricoeur – e procede trasformare questo circolo dell’ermeneutica in una *scommessa* di carattere ontologico: «La mia scommessa è che potrò comprendere meglio l’uomo e il legame tra il suo essere e l’essere di tutti gli essenti seguendo l’*indicazione* del pensiero simbolico»⁴⁰. In altri termini, la scommessa del pensare consiste nel fidarsi che il suo senso può essergli restituito in modo nuovo, pieno e gratuito soltanto se fa dono di sé al suo altro: «come potrei *interessarmi* all’“oggetto”, privilegiare la preoccupazione per l’oggetto [...] se non mi aspettassi che, dal seno della comprensione, quel “qualcosa” si *rivolge* a me?»⁴¹.

L’articolazione teorica e la forza vitale di queste analisi sono sorprendentemente vicine a quelle di cui egli si serve per trattare la dinamica del mutuo riconoscimento simbolico nello scambio di doni secondo il ritmo dell’*agape*. Il pensare, il conoscere, richiede anzitutto di uscire dal cerchio magico della rappresentazione a cui lo condanna la sua vuota autoposizione: è dalla parte dell’oggetto (cioè dalla parte dell’altro del pensiero), diceva Ricoeur nel primo studio di *Percorsi*, che bisogna collocarsi per dare dignità filosofica al riconoscimento, il che richiede però – nella rinuncia del soggetto a porre il senso – un fidarsi, un attendere che l’oggetto si rivolgerà a “me”, cioè si ridonerà come risposta al mio donarmi. Per il pensiero che vive questo “affidamento” si tratta di una rinuncia radicale a se stesso, rinuncia che è al contempo “gesto di riconoscimento” dell’altro (in questo caso del simbolo come verbo del Sacro) e della sua precedenza: «Compito del filosofo – dice allora Ricoeur –, guidato dal simbolo, sarà di infrangere il recinto incantato della coscienza di sé, della soggettività, spezzando il privilegio della riflessione, superando l’antropologia»⁴².

Compare nuovamente qui il presupposto per una filosofia in cui il riconoscere si stacca dal conoscere: “il recinto incantato della coscienza” è quello stesso “cerchio magico della rappresentazione” da cui occorre uscire in modo definitivo, «di colpo»⁴³, attraverso la rinuncia all’assoluto potere-di e -su del pensiero, cioè a porre da sé il senso. Una rinuncia all’autofondazione così radicale da essere paragonata alla morte stessa del pensiero, ovvero – per usare il medesimo registro del linguaggio evangelico che qui impiega Ricoeur – a una *kenosis*. Il filosofo è dunque chiamato

a praticare una vera e propria ascesi della soggettività, a lasciarsi espropriare dell’origine del senso. Questa espropriazione è certamente ancora una peripezia della riflessione, ma deve diventare la reale perdita di quello che è il più arcaico di tutti gli oggetti: me. Bisogna dire allora del soggetto della riflessione ciò che il Vangelo dice dell’anima: bisogna perderla per salvarla.⁴⁴

³⁸ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 631.

³⁹ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 30.

⁴⁰ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., p. 631.

⁴¹ P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 43.

⁴² P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 38.

⁴³ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 65.

⁴⁴ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 33.

La logica del pensiero viene qui vista sotto la luce di ciò che Hegel chiama il “Venerdì Santo speculativo”. Il pensiero, per essere tale, deve compiere un’appropriazione di sé. Ma, cosa vuol dire allora la «reale perdita» del più originario degli «oggetti» del pensiero, di «me»? Si tratta di quel «me» di cui l’autocoscienza è divenuta certa, trasformandolo in idolo, in quel *Cogito* cartesiano di cui Ricoeur dice essere «come un posto vuoto che, da sempre, è stato riempito da un falso *Cogito*»⁴⁵. Dunque la perdita del “me” è morte del *Cogito* divenuto oggetto-idolo perché il soggetto liberamente rinuncia a ciò che gli è più proprio, quella preziosa e incontrovertibile verità d’essere un’esistenza pensante. Ma, secondo la logica del “Venerdì Santo”, bisogna passare attraverso la morte affinché possa avvenire la risurrezione, perché come si è già detto, sempre «l’idolo deve morire se si vuole che il simbolo viva».

Donare liberamente la propria vita è dunque ciò che permette il passaggio da un pensiero *dei e nei* simboli a un pensiero filosofico *a partire* da essi. Il pensiero si definisce così a partire da una donazione e non da una posizione, a partire dalla relazione e non dalla sostanza, a partire da un riconoscimento ringraziante del dono ricevuto dall’altro – il suo essere appunto pensiero pensante – e non a partire da una identificazione immedesimante del suo altro a sé: insomma a partire da una richiesta di riconoscimento che si materializza nella forma paradossale dell’offerta di un dono come pegno e sostituto di sé.

In questo contesto, è nella donazione che pensiero e simbolo possono riconoscersi come poli co-originari di un’unità relazionale che entrambi li eccede, per cui l’uno *non è* l’altro ma ciascuno *è grazie all’altro*. Eppure, se il linguaggio simbolico non può esistere senza un pensiero che lo interpreti, la capitolazione del pensiero di fronte all’eccedenza di senso mai oggettivabile del simbolo è il segno di un nuovo inizio, di un pensiero vuoto di sé e pieno del senso adveniente del simbolo, perché «se il simbolo resiste ad ogni esegesi allegorizzante, allora esso non dà affatto a pensare – è piuttosto lo stupore del pensiero»⁴⁶.

In questo riferimento allo “stupore” – nel senso di ciò che ci sorprende positivamente – non c’è solo un’evocazione di quel *thaumazein* che dà origine al pensare filosofico: c’è anche qualcosa che appartiene all’orizzonte del “festivo” del riconoscimento riuscito, qualche cosa di evenemenziale, di inafferrabile dalla mera speculazione e tuttavia ad essa intimamente legata. Il simbolo, infatti, nella descrizione offertaci da Ricoeur, non solo stupisce e ferisce il pensiero ma lo colma di senso, cioè di sé. Lo stupore del pensiero è proprio l’opposto del falso *Cogito* della rappresentazione che fonda la sua autonomia nella capacità di designare le cose a vuoto, in loro assenza, rendendole per lui sempre disponibili. Lo stupore del pensiero, invece, può solo accadere come evento e nella contemporaneità del darsi dell’evento che lo provoca – essendo, perciò, evento di pensiero –, cioè nel presente della “presenza” perché non è qualcosa di disponibile, di sempre lì per il soggetto. Il che significa, sul piano dell’esperienza, che il pensare, alla stregua del riconoscimento mutuo e perciò felice, accade come qualcosa di donato, di gratuito, cioè al di là del potere d’iniziativa dei singoli soggetti, pur presupponendolo in quanto sé capaci. Come insegna la lezione di Heidegger: «il dono più alto che ci viene fatto, quello che autenticamente dura, è la nostra essenza, che ci provvede di quella dote grazie alla quale soltanto siamo quel che siamo. [...] Ora, ciò che ci è donato, nel senso di questa dote, è

⁴⁵ *Ibidem.*, pp. 30–31.

⁴⁶ P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, cit., p. 23.

il pensiero»⁴⁷. Commentando questo passo, Andrea Tagliapietra scrive che Heidegger qui «ci invita a riflettere sull'aspetto involontario e non intenzionale del pensiero. Il pensiero è, per il senso comune, ma anche per una parte significativa della tradizione filosofica occidentale, un *gesto* fra i gesti, un *atto* fra gli altri atti della vita, un'azione, una vera e propria *operazione* che vien fatta, ripetuta, interrotta, comandata. In questo modo, per quanto ci si sforzi di considerarlo diversamente, è difficile dissociare il pensiero dalla dimensione psicologica e dalla sfera della volontà»⁴⁸.

3.1.2. Filosofia e fede

Sempre nell'ambito dell'esperienza religiosa a cui appartiene originariamente il simbolo, un secondo modo per indagare la maniera in cui la filosofia riconosce il suo altro e si pone, quindi, come pensiero che si esercita alle frontiere della non-filosofia è quello del rapporto tra filosofia e fede o convinzione religiosa. Se la fede è la risposta a una parola-chiamata che il credente si sente rivolgere, questa risposta viene articolata in parole: è cioè teo-logia. Il tema dello statuto del pensiero teologico e delle sue implicazioni per la filosofia non è una questione marginale per il nostro autore. Pur essendo un filosofo, la sua produzione teologica – come dice Philippe Capelle-Dumont – è tale da poter «rendre jaloux bien des théologiens»⁴⁹; tuttavia egli ha sempre tenuto ben separati questi due ambiti della sua riflessione, affidandole a pubblicazioni autonome.

Prima di addentrarci in questo argomento conviene però fare una precisazione: il rapporto tra filosofia e fede – o, se si preferisce, tra filosofia e teologia – è, dopo la critica della metafisica e della onto-teologia sviluppatasi nello scorso secolo, un argomento difficile a cui spesso è stato negato – specie in ambito filosofico – la dignità di argomento di discussione: secondo questa prospettiva la fede religiosa ha uno statuto proprio incompatibile con il pensiero filosofico rigoroso perché parte da presupposti ingiustificati e persino fantasiosi, presupposti appunto di fede – equiparabili in quanto tali a ciò che Platone chiama *doxa*, opinioni o convinzioni personali – che, come si accennava prima, consiste nel credito che si dà a una parola antecedente rivolta al credente in quanto credente.⁵⁰ Eppure, secondo un'altra prospettiva che non chiude pregiudizialmente e senza indagare l'eventuale rapporto tra questi ambiti dell'esperienza e del pensiero, prendendo atto dei loro diversi statuti, si può affermare ancora che tra atteggiamento filosofico e comportamenti religiosi ci sia un «reciproco rimando attraverso il quale, pur nella rispettiva distinzione, ciascun termine coinvolto [...] può trovare interesse e motivazione per rivolgersi all'altro»⁵¹.

Ricoeur si schiera con questa seconda prospettiva. Perciò, in primo luogo, colloca abilmente filosofia e fede all'interno dell'unica grande sfera dell'esperienza umana: la convinzione religiosa, così come il pensiero simbolico – in quanto vie di accesso – danno conto

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, UGAZIO, U. — VATTIMO, G. (tradd.), SugarCo Edizioni, Milano 1988, pp. 166-167.

⁴⁸ A. TAGLIAPIETRA, *Il dono del filosofo*, cit., p. 90.

⁴⁹ P. CAPELLE-DUMONT, *Paul Ricoeur et la théologie*, «Philosophie», 1 (2017), p. 113.

⁵⁰ Questa dimensione “personale” della fede è, in definitiva, ciò che la differenzia dal simbolo, pur appartenendo entrambi al medesimo ambito dell'esperienza religiosa.

⁵¹ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012, p. 68.

della realtà di quello specifico ambito dell'esperienza umana che è l'esperienza religiosa, rendendola in tal modo disponibile per la filosofia e il pensiero critico.

Ora, ciò che ci interessa qui non è tanto lo statuto epistemico dell'esperienza religiosa quanto il modo in cui Ricoeur, da filosofo, articola il rapporto della filosofia con la fede e le reciproche implicazioni di questo penetrare l'una nell'altra.

Abbiamo visto che l'esperienza religiosa non è l'altro assoluto della filosofia ma *un* altro, perché la filosofia riflette su tutta l'esperienza: non solo religiosa, ma anche scientifica, etica, estetica, poetica, politica, ecc. Eppure, si potrebbe giustamente argomentare che l'esperienza religiosa, in quanto esperienza-limite, racchiude in sé ogni altra esperienza, sia essa etica, estetica, scientifica, politica. Perciò la domanda se l'esperienza religiosa, anziché *un* altro, non sia l'altro del pensiero si ripropone costantemente⁵², nonostante Ricoeur abbia espressamente abbandonato la posizione espressa ne *Il simbolo dà a pensare*, dove concepiva ancora il sacro come l'altro del pensiero. Certo, tutta questa oscillazione dipende da che cosa s'intenda per esperienza religiosa: il che, nel nostro autore, non è sempre facile da dire con precisione.

Per quanto concerne il rapporto tra filosofia e quella specifica modalità di esperienza religiosa che è la fede, esso non si propone soltanto a livello epistemico, come se si trattasse semplicemente di confrontare in modo astratto due diverse forme di sapere e di parlare, ma si colloca soprattutto a livello esistenziale: tocca cioè le convinzioni più intime del soggetto, di quel medesimo soggetto-persona in cui il credente e il filosofo coesistono, che esercita il suo pensiero – che è uno – e si comprende come un sé.⁵³ Proprio per questo motivo il nostro filosofo parla nel suo caso personale di «conflitto interiore», di «una guerra intestina tra la fede e la ragione», dove si può arrivare a un «armistizio» ma mai ad una «alleanza».⁵⁴ Le ragioni di un tale conflitto sono chiare e riguardano il loro appartenere ad ambiti dell'esperienza e del sapere diversi: lo stesso Ricoeur rifiuta ogni amalgama tra filosofia e fede, definendosi, da una parte «un filosofo e basta», dall'altra «un cristiano di espressione filosofica»⁵⁵. Il suo modo di esercitare il pensiero filosofico dunque, se da un lato muove dal rispetto per la separazione degli ambiti del sapere e per la loro autonomia epistemologica, dall'altro si colloca sempre nella soglia, all'ascolto di altre modalità del sapere, consapevole ma senza paura del rischio di contaminarsi perché, appunto, solo così il pensiero filosofico è pienamente tale.

È vero poi che in *Sé come un altro* Ricoeur parla di una «messa tra parentesi, conscia e risolta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica» dichiarando quindi di fare una filosofia in cui la questione di Dio rimane «agnostica» (nel senso che non la si può “conoscere”); nonostante ciò, egli non chiude le porte ad altre vie di accesso – non già prettamente speculative ma esistenziali – alla questione ultima della fede. In effetti, se alla fede intesa come parola rivolta da Dio al credente si può solo aderire come *risposta* ad una *chiamata*,

⁵² Carla Canullo, nella recente presentazione di un saggio inedito di Ricoeur della metà degli anni '80 parla a questo proposito di “oscillazioni”, che si presentano sempre tra due poli ben definiti: tra fonti filosofiche e non-filosofiche, tra filosofia senza assoluto e fede biblica, tra concetto e simbolo: «Ora, *concetto* e *simbolo* sono anche i termini di questa oscillazione che nel percorso di Ricoeur non cesserà di riproporsi. Oscillazione (o aporia) mai risolta di cui anche il titolo – non poco provocatorio – del testo scritto con André LaCoque, *Penser la Bible* (1998), dà conto» (cfr. P. RICOEUR, *Concetto e simbolo*, «Discipline Filosofiche», 2 (2020), p. 10).

⁵³ Dice Ricoeur al riguardo: «il confronto tra discorso biblico e quello filosofico non è un accidente accaduto nella nostra cultura, ma una necessità della comprensione di sé dell'uomo che siamo diventati per il fatto stesso che due modi di pensare e parlare, quello ebraico e quello cristiano, si sono incontrati» (*Ibidem.*, p. 22).

⁵⁴ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 24–25.

⁵⁵ P. RICOEUR, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, D. IANNOTTA (trad.), Effatà, 2008, p. 88.

allora «tra la filosofia e la fede biblica non vale lo schema questione-risposta. [...] la nozione di *risposta* [...] non è contrapposta alla nozione di *questione* ma a quella di *chiamata*: una cosa è rispondere ad una questione, nel senso di risolvere un problema posto, un'altra è rispondere ad una chiamata, nel senso di corrispondere con una maniera di esistere»⁵⁶. Infatti, come lo stesso Ricoeur dichiara – proprio a partire dalla piega apofatica che prende il discorso alla fine di *Sé come un altro* che si chiude, appunto, con l'aporia dell'Altro nella quale il discorso filosofico attinge il suo termine e s'arresta⁵⁷ –, egli successivamente si sente rivolgere «l'ingiunzione di affrontare frontalmente [...] la questione [...] del rapporto fra gli argomenti della filosofia e le sue fonti non filosofiche», che, sulla scia della dialettica tra amore e giustizia delineata nel libricino omonimo, egli stesso caratterizzerà non più come una “guerra intestina” ma come un rapporto «conflittuale-consensuale»⁵⁸ ovvero – come dice altrove – come un «“combattimento amoroso”»⁵⁹. Sarà poi questo il modo in cui egli imposterà in *Percorsi del riconoscimento*, tramite il ricorso all'idea di *agape* come stato di pace, la ricerca di una strada alternativa alla lotta intesa come unica via percorribile per il riconoscimento di sé.

Sempre al tema del rapporto tra filosofia e fede Ricoeur dedica poi un libro-colloquio intitolato *La critica e la convinzione*, dove la l'originaria virulenza con cui aveva vissuto questo conflitto interiore lascia il posto a una sorta di mutuo riconoscimento: tra critica filosofica e convinzione religiosa si dà una relazione polare, «poiché la filosofia non è semplicemente critica, ma è anche dell'ordine della convinzione. E la convinzione stessa possiede una dimensione critica interna»⁶⁰. Dopo, riferendosi nello specifico all'ermeneutica del testo biblico, egli afferma che una lettura teologica o confessionale non può ignorare il lavoro fatto da una lettura filosofica (e da altre discipline, come la ricerca storico-filologica) così come una «lettura filosofica dei testi biblici [...] non può ignorare il versante confessionale»⁶¹. Si tratta insomma di due diverse maniere di pensare – filosofia e teologia, Atene e Gerusalemme – che sono tuttavia compatibili o quanto meno non si oppongono frontalmente. Ma secondo il nostro filosofo – sempre nel quadro del rapporto tra l'ermeneutica filosofica e la specificità dell'ermeneutica biblica – «il teologico e il filosofico cominciano a scindersi» a livello di una «esegesi canonica», vale a dire di una «lettura applicata a quella sorta di intelligibilità generata dall'ultima redazione, dall'ultima composizione del testo qual è stato trasmesso», in quanto il canone separa i testi che «fungono da *autorità* per le comunità» da tutti gli altri, «ivi compresi

⁵⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 100–101. Si noti come nel caso del riconoscimento, il rovesciamento del verbo nella sua forma passiva apre a una richiesta o domanda di riconoscimento che non segue lo schema domanda-questione ma quello della domanda-chiamata, per cui il riconoscere è un atteggiamento non solo epistemico-concettuale ma anche – e soprattutto – esistenziale. Questa modalità che concepisce il sé a partire dalla chiamata è al centro di un saggio di Ricoeur intitolato *Il soggetto convocato* che originariamente doveva formar parte di *Sé come un altro*, poi pubblicato separatamente a motivo di una forse eccessiva – perché mossa da una esagerata cautela nei confronti delle accuse di cripto-filosofia – gelosia per preservare l'autonomia del discorso filosofico, mettendo tra parentesi le convinzioni che lo legavano alla fede biblica: una traduzione italiana di questo saggio si trova ora in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 155–178.

⁵⁷ Tuttavia l'agnosticismo sotto il cui segno di chiude quest'opera non è, a dire di Jervolino, «la sua conclusione, ma un passaggio che impone un'ulteriore deviazione del cammino che egli percorre e noi, suoi lettori, con lui. [...] Solo un soggetto decentrato può avere la disponibilità necessaria all'incontro con l'Altro» (D. JERVOLINO, *Ricoeur*, cit., p. 38). Si tratta quindi, come si vedrà in seguito, di un soggetto che, nel dono di sé, si è svuotato di stesso ed è così pronto per l'incontro, per l'accoglienza, per lo stupore.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 98.

⁵⁹ P. RICOEUR, *Concetto e simbolo*, cit., p. 22.

⁶⁰ P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., p. 197.

⁶¹ *Ibidem.*, p. 198.

i più fedeli commentari. Il momento non filosofico – dirà Ricoeur – sta in questo riconoscimento dell'autorità di testi canonici degni di guidare le interpretazioni kerigmatiche delle teologie confessanti», il che si oppone *prima facie* all'esercizio della critica, cioè alla «libera lettura dei testi filosofici»⁶². Tuttavia – continua il Nostro – «bisogna spingersi ancora oltre in questo fronteggiarsi» tra filosofia e teologia e comprendere bene che, come accade con la libera interpretazione filosofica

le interpretazioni kerigmatiche sono ugualmente molteplici, sempre particolari e parziali [...]. In seno all'ebraismo [...] sembra proprio che una scuola rabbinica dominante abbia imposto la sua visione della storia e la sua concezione della Legge, senza arrivare a cancellare completamente dalla sua lettura il versante deuteronomico né quello sacerdotale. Quanto alla Chiesa cristiana, c'è appena bisogno di insistere sulla differenza delle teologie implicite ai quattro Evangelii, che la Chiesa primitiva ha avuto la saggezza di lasciare fianco a fianco, e sulle differenze tra le teologie di Paolo e di Giovanni. Più tardi vedremo Lutero fare della *Epistola ai Romani* il canone dei canoni [...]. E chi non serba alla memoria i tentativi di Martin Luther King per fare della sortita dall'Egitto e dell'Esodo il paradigma supremo? Il lavoro interno alle reinterpretazioni volta a volta divergenti e cumulative, prosegue attraverso i secoli fino a noi.⁶³

Vediamo come la funzione critica della filosofia, da un lato, permea la visione confessionale dal suo interno evitando il doppio rischio di una credenza troppo ingenua e di una credenza uniformante, fondamentalista e cieca alle differenze e, dall'altro, apre al lettore, attraverso l'esegesi, il mondo del testo biblico per poter abitarlo quale credente⁶⁴; viceversa, questo mondo del testo biblico, che è un mondo di appartenenza, confessionale, permette al pensiero filosofico di nutrirsi di simboli, di narrazioni e di profezie – come parole che antecedono il soggetto pensante – che allargano l'orizzonte puramente speculativo e concettuale del pensiero, portandolo a pensare di più e altrimenti.⁶⁵

Dopo questa breve esposizione del modo in cui l'ultimo Ricoeur articola il rapporto tra filosofia e teologia (nel senso di discorso confessionale o fede) possiamo adesso passare all'analisi di questa tematica nelle opere del decennio della sua svolta ermeneutica.

Uscito un lustro dopo *Finitudine e colpa*, la pubblicazione di *Della interpretazione. Saggio su Freud* segna uno spostamento nella concezione dei simboli di Ricoeur, che non esce

⁶² *Ibidem.*, pp. 202–203.

⁶³ *Ibidem.*, p. 203.

⁶⁴ Ricoeur non pensa affatto che questo permeare del filosofico nel teologico ovvero nel linguaggio della fede biblica sia da deplorare: «la relazione conflittuale tra linguaggio biblico e linguaggio filosofico, che caratterizza il linguaggio occidentale, non deve essere considerata come una deplorabile contaminazione del primo da parte del secondo. Io sostengo che uno dei compiti della teologia è coordinare l'esperienza articolata dai grandi simboli biblici con l'esperienza umana presa nel suo insieme» (P. RICOEUR, *Concetto e simbolo*, cit., p. 21).

⁶⁵ In questo senso, dice il nostro filosofo: «l'atteggiamento critico starà piuttosto sul versante filosofico, poiché il momento religioso in quanto tale non è un momento critico; è un momento di adesione a una parola, che si ritiene venire da più lungi e da più in alto rispetto a me, e questo, in una lettura kerygmatica, confessante. A questo livello si trova, dunque, l'idea di una dipendenza o sottomissione a una parola antecedente, contrariamente alla sfera filosofica, e ciò persino in una prospettiva platonica, ove, anche se il mondo delle idee ci precede, tuttavia soltanto attraverso un atto critico ci si può appropriare della reminiscenza, che assume le vesti di una preesistenza» (P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., p. 204).

indenne dal confronto con Freud.⁶⁶ Anche se a partire da qui egli cessa di legare il compito ermeneutico esclusivamente a speranze immediatamente religiose, non rinnega tuttavia il compito di recuperare il rapporto con il Sacro come via d'accesso originaria all'ermeneutica.⁶⁷ La problematica centrale che percorre tutto il libro è, dunque, quella che s'innescia a partire dalla lezione di Freud – e con lui, di tutta la scuola del sospetto – secondo cui è ormai illusorio credere che si possa raggiungere l'origine radicale del simbolismo attraverso un'espansione progressiva del pensiero riflessivo. Si presenta pertanto un conflitto ermeneutico inerente al simbolo: esso «è sempre dissimulazione di ciò che vuole il desiderio, *oppure* può talvolta essere manifestazione, rivelazione di un sacro? *E questa stessa alternativa è reale o illusoria, provvisoria o definitiva?*»⁶⁸. Con ciò, è chiaro, anche la nostra problematica riguardante lo statuto del filosofare e il suo rapporto con ciò che è altro, viene rimessa in gioco.

Ebbene, se una filosofia del *Cogito* è da sé incapace di dischiudere il senso celato nei simboli dell'esperienza religiosa, bisogna allora partire dal polo *alter* del pensiero:

Se una problematica autentica della fede esiste, essa appartiene a una dimensione nuova che [...] nel particolare contesto di quest'opera [...] la chiamo l'interpellanza, il *kerygma*. In questo senso resto fedele all'impostazione del problema teologico avanzata da Karl Barth. L'origine della fede sta nella sollecitazione dell'uomo da parte dell'oggetto della fede. Non azzarderò quindi quell'abile manovra che consiste nell'estrapolare la questione dell'origine radicale da una archeologia del Cogito, o il problema della fine ultima di una teleologia. L'archeologia si indirizza solo verso ciò che è già presente, verso quel già posto del Cogito che pone se stesso; la teleologia si indirizza solo verso un senso ulteriore che tiene in sospeso il precedente senso delle figure dello spirito [...] In confronto a questa archeologia di me stesso e a questa teleologia di me stesso, la genesi e l'escatologia sono il "tutt'altro". Certamente, non parlo del "tutt'altro" se non per quello che si rivolge a me; e il *kerygma*, la buona novella, è proprio ciò che si rivolge a me e cessa di essere il "tutt'altro". Di un "tutt'altro" assoluto non potrei sapere nulla. Ma, per il suo stesso modo di avvicinarsi, di giungere, esso si annuncia come "tutt'altro" dall'*arché* e dal *telos* che posso concepire secondo la riflessione. Si annuncia come "tutt'altro", in quanto annulla la sua radicale alterità.⁶⁹

I riferimenti a Freud e a Hegel sono espliciti. Le loro filosofie in quanto esercizio ermeneutico della ragione sono complementari e pienamente valide all'interno della loro propria prospettiva, ma restano, ciascuna nella sua pretesa di spiegare tutto, prigioniere della forza immanentista del *Cogito* che tutto assimila a sé. La fede religiosa, in quanto annuncio-

⁶⁶ Non solo nel senso che la sua filosofia ermeneutica, permeata dalla psicoanalisi, comincia ad allontanarsi dal suo progetto originario che prevedeva un confronto con la trascendenza, ma anche nel senso che la pubblicazione di quest'opera suscita una forte polemica con Lacan e i lacaniani che segna la messa all'indice del pensiero di Ricoeur e la sua totale esclusione dalla scena del dibattito filosofico nella Francia di quel tempo. Ricoeur risente fortemente di questa polemica e per una trentina d'anni si oppone alla riedizione dell'opera. Su ciò, cfr. F. DOSSE, *Paul Ricoeur*, cit., pp. 300–305.

⁶⁷ Cfr. J. GRONDIN, *Leggere Paul Ricoeur*, cit., p. 87.

⁶⁸ P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 20.

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 566. Da notare come queste due idee sull'impossibilità di sapere o dire qualcosa sul "tutt'altro assoluto" e sul *kerygma* come discorso che si annuncia come "tutt'altro" nel rivolgersi all'altro da sé, saranno riprese da Ricoeur più di vent'anni dopo nella conclusione di *Sé come un Altro* (cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 473–474).

kerygma svolge le veci di altro della filosofia, di una sua *source* che si colloca al di là dei limiti della potenza speculativa del pensiero razionale. Perciò si tratta di un “tutt’altro”, non posto né in modo iniziale (Freud) né in modo ultimo (Hegel) dal pensiero ma ad esso eccedente: solo in tal modo esso può *darsi/donarsi* al pensiero come “tutt’altro”. E così facendo, dona al pensiero filosofico nuove categorie – come le idee di creazione *ex nihilo* e di escatologia, nel senso del “già e non ancora” della definitività e della pienezza della storia – che restano tuttavia simboliche, cioè appartenenti a un ordine di pensiero non riconducibile al *cogito*: si tratta quindi di simboli del “tutt’altro” che non possono mai essere posseduti in modo definitivo dalla forza afferrante del *cogito* che pretende di esaurire in sé il loro senso e convertirli in “idoli”, in simboli di un “tutt’altro” a misura della sua speculazione, né possono essere esorcizzati definitivamente dalla loro “irrazionalità” attraverso l’esercizio della critica e del dubbio metodico. Possono solo essere accolti senza avidità e ogni volta reinterpretati affinché permangano simboli “vivi”: «Creazione ed escatologia si annunciano così come *orizzonte* della mia archeologia e come *orizzonte* della mia teleologia. L’orizzonte è la metafora per ciò che è sempre più vicino senza mai diventare oggetto posseduto»⁷⁰.

Ma se, come dicevamo, il “tutt’altro” è tale perché non posto dal pensiero ma da esso accolto e riconosciuto come “tutt’altro”, viceversa, bisogna anche dire che non c’è alcun “tutt’altro” senza un pensiero a cui donarsi, che lo accolga e lo riconosca come tale nell’atto d’interpretazione di quella parola che così – come “tutt’altro” dal pensiero – si annuncia. Altrimenti si tratterebbe di un assoluto (nel senso di *ab-solutus*) che sfugge a ogni relazione, a ogni legame, di un assoluto che, paradossalmente, non potrebbe che essere posto dal pensiero. Come dicevamo prima rispetto al simbolo: non c’è pensiero senza simbolo che lo metta in moto, ma non c’è simbolo senza un pensiero che lo interpreti.

Ora, quando l’incontro tra pensiero filosofico e fede accade, quando cioè l’uno non s’impone sull’altro (il credente cadendo nel fondamentalismo, il filosofo riducendo il simbolo a idolo) viene dischiuso uno spazio d’esercizio del pensiero totalmente nuovo, uno spazio felice e perciò evenemenziale, che è lo spazio di ciò che Ricoeur chiama «intelligenza della soglia»⁷¹: un pensiero in grado di riconoscere che c’è molto di più nell’esperienza religiosa che nella filosofia perché la riflessione filosofica non può produrre da sé il senso che si annuncia nei simboli o nella parola-chiamata che gli è rivolta al credente. Si tratta pertanto di un pensiero autenticamente filosofico, perché ha le sue fonti fuori di sé e quindi non pensa da sé ma pensa a partire da ciò che gli viene donato: è questo il pensiero che, penetrando nel Sacro, pensa *da* esso ma *al di là* di esso perché vive nella soglia: *e* nel pensiero *e* nell’altro del pensiero; *e* nel Sacro *e* nell’altro del Sacro. Ma così facendo, questo pensiero autenticamente filosofico è anche un pensiero autenticamente teologico, cioè credente: solo così può pensare *nel* Sacro senza pretendere di cercare in sé o di comprendere da sé l’origine radicale né la promessa escatologica che esso annuncia tramite i simboli e la fede.

Tuttavia – ed ecco il contemporaneo capovolgimento del teologico nel filosofico: il *magis*, il “di più” generato da questo mutuo riconoscimento tra filosofia e non-filosofia –, perché nel penetrare del pensiero *nel* Sacro il suo essere pensiero autenticamente filosofico è

⁷⁰ P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 567.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 569.

conservato, esso può pensare filosoficamente il Sacro *dal* Sacro, dal suo darsi⁷², senza però pretendere di sopra-elevare (*aufheben*) hegelianamente la rappresentazione religiosa a concetto ed esaurirla in un sapere assoluto. Questa “intelligenza della soglia” è dunque – come sostiene Juan Carlos Scannone – un’intelligenza «de articulación frágil, situada en vilo en la línea fronteriza entre reflexión dentro de los límites de la mera razón y la profecía, que desde fuera de ella la aborda, la llama y la atrae»⁷³.

È qui, nell’istante in cui il “tutt’altro” si fa evento-*logos* che il problema della fede diventa problema ermeneutico, cioè problema filosofico: il “tutt’altro”, entrando nella dimensione della parola umana razionale, è riconosciuto nella sua radicale alterità soltanto attraverso l’atto dell’interpretazione della medesima. Questo evento in cui la Parola/Logos – il “tutt’Altro” – si fa parola – *kerygma* – fa nascere il circolo ermeneutico del credere e comprendere, che altrimenti resterebbe un “tutt’altro” *postò* soltanto dal pensiero. L’intelligenza della soglia è quindi un atteggiamento speculativo-esistenziale, uno *svuotarsi* di sé per essere aperti allo stupore; il falso Cogito, invece, si *riempie* di sé e della sua falsa scienza, s’impadronisce del “tutt’altro” per disporre di esso e così colmare il vuoto della sua inscienza. Questa modalità del pensiero, che è obiettivante in quanto non lascia spazio al darsi/donarsi del tutt’altro, ha portato – secondo Ricoeur – alla nascita di una cattiva metafisica posta dal pensiero e di una certa idea di religione: «della metafisica che fa di Dio un essere supremo, della religione che tratta il sacro come una nuova sfera di oggetti, di istituzioni, di poteri d’ora innanzi iscritti nel mondo dell’immanenza»⁷⁴.

⁷² Questo ulteriore passaggio teorico in realtà non viene compiuto da Ricoeur; tuttavia, a nostro parere, una filosofia *dal* riconoscimento come quella scaturita da *Percorsi* ci consente di affacciarsi su questa strada perché la contiene *in nuce*. Lo si trova invece in un saggio di Klaus Hemmerle, vicino temporalmente e tematicamente a quello di Ricoeur, intitolato *Das Heilige und das Denken* (K. HEMMERLE, *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in V. GAUDIANO (a cura di), *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia. Testo tedesco a fronte*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 62–177). Qui, l’autore tedesco identifica il pensiero filosofico con un *fassendes Denken*, un pensiero che afferra perché fedele al suo compito di tutto domandare e di tutto questionare; quello che Ricoeur chiama invece pensiero credente o simbolico è da Hemmerle chiamato *lassendes Denken*, un “pensiero che lascia stare”, passivo, che si abbandona all’ascolto dell’annuncio, che lascia che la parola a lui rivolta come proveniente dal “tutt’altro” – dal Sacro – si esprima da sé in quanto tale; infine, troviamo in Hemmerle una terza modalità del pensiero, scaturita dall’incontro delle altre due, che perciò si colloca nella soglia tra lo schema della domanda-risposta e quello della chiamata-risposta, che egli chiama *verdankendes Denken*, un pensiero ringraziante o riconoscente, che, grato per ciò che ha ricevuto, si riconosce debitore (non per una colpa attribuibile a sé ma perché qualcosa – il suo essere pensiero – gli è stato dato gratuitamente, cioè in modo del tutto ingiustificato) e prova a rispondere a questo dono – che altro non è che il dono di sé a se stesso – attraverso la dimensione esistenziale della testimonianza (che non a caso è la modalità epistemica per mezzo di cui il sé ricoueriano sa di esistere, ossia l’attestazione). Cioè pensa e vive testimoniando il suo essere pensiero non autoposto ma gratuitamente donato a sé dal “tutt’altro”, dal Sacro, e ricevendosi come tale, esercita il suo tutto domandare non già come pensiero alla “caccia” di risposte o come pensiero che “richiede” ed “esige” risposte, ma come pensiero che nel suo domandare si apre all’ascolto di ciò che lo chiama. Senz’altro questo *verdankendes Denken* esprime molto bene il filo d’oro che sorregge l’intenso *quarere* ricoeuriano in *Parcours*, non solo per affinità lessicale ma perché se il rovesciamento dall’attivo riconoscere al passivo essere riconosciuto si conclude con la domanda di riconoscimento, questa domanda, più che una richiesta rivolta all’altro – il che porterebbe sempre a un riconoscimento unilaterale e ineguale, cioè conflittuale –, è una domanda autenticamente filosofica, che non vive tanto di risposte quanto di ascolto, di sollecitazioni, di ferite e di stupore. Per un disamina di queste modalità del pensiero in Hemmerle, si veda M. DONÀ, *Il Sacro e la Catastrofe del Pensiero. Annotazioni su “Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro” di Klaus Hemmerle*, «Sophia», XI/1 (2020), pp. 112–126.

⁷³ J. C. SCANNONE, *Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur*, cit., p. 13.

⁷⁴ P. RICOEUR, *Della interpretazione*, cit., p. 571. Da qui, il compito radicale dell’ermeneutica sotto questa nuova concezione del simbolo: un’ermeneutica *riduttrice* e *critica* della falsa coscienza del senso, finalizzata alla

In sintesi, a partire dal confronto con la fede e con la teologia, la filosofia ne esce arricchita, ne esce come ermeneutica, come esercizio del pensiero che organizza il lavoro filosofico a partire dall'ascolto, dall'accoglienza, dal riconoscimento e dalla riconoscenza verso il suo altro.⁷⁵ E tuttavia, per continuare ad arricchirsi dal confronto con la teologia, la filosofia deve al contempo rinunciare ad assorbire il teologico in virtù di – come dice Capelle-Dumont – «un motif philosophique puissant» cioè quel medesimo principio che la porta ad essere vera filosofia e non pensiero autofondativo e pertanto anche, in ultima istanza, autoreferenziale: «celui qui, dans un paradoxe fondateur, *accueille les objets qu'il conçoit*»⁷⁶.

Ma di quale accogliere parliamo? Senz'altro di quello inaspettato, gratuito, immeritato, che riempie di stupore. Quel “saper ricevere” delineato in *Parcours* che spezza il debito e decide il modo in cui il dono verrà contraccambiato è questo stesso ricevere (e riceversi) che decide il modo in cui il pensiero sarà esercitato. Un ricevere che si colloca sempre all'interno di un rapporto con l'altro, più precisamente, in un rapporto di reciprocità gratuita con l'altro; un ricevere che richiede un pensiero vuoto di sé perché tutto donato all'altro cosicché, vuoto di sé, può riempirsi del senso adveniente dell'altro – senso che è simbolizzato dal dono – e da esso lasciarsi sorprendere e meravigliare: il pensiero è perché è ricevuto e accolto. Il che però ha un prezzo: quello del rischio sempre latente di misconoscimento del dono di sé fatto all'altro, della ferita dell'altro⁷⁷, del poter essere ingannato da un dono insidioso, non veramente gratuito e con seconde intenzioni. È il prezzo da pagare per un filosofare *dal* riconoscimento. In certo modo ciò è rinvenibile già nello scritto dedicato al metodo riflessivo applicato al problema di Dio in Lachelier e Lagneau, il primissimo scritto filosofico di Ricoeur: «il n'est pas vrai que l'on puisse se découvrir soi-même sans découvrir autrui. On ne descend en soi qu'en sortant de soi. On ne se trouve qu'en se perdant»⁷⁸.

Alla fine di questa disamina sul reciproco rapporto tra filosofia e fede in Ricoeur, resta da chiarire di quale tipo di reciprocità si tratta: di quella simmetrica e causale o di quella

distruzione dell'oggetto religioso e metafisico secondo la lezione di Freud; ma anche un'ermeneutica *restauratrice* dei segni del “tutt'altro” che, nell'ascolto del *kerygma*, ne promuova il senso nell'esercizio della sua «funzione autentica di sentinella dell'orizzonte» (*Ibidem.*, p. 572). In altre parole, ciò che il nostro filosofo rifiuta qui non è la metafisica tout court ma una cattiva metafisica della totalità che propugna un'amalgama tra essere e Dio quale presupposto incondizionato e unico, senza la mediazione critica del pensiero e senza una distinzione tra il Dio dei filosofi e il Dio della fede. Per il Ricoeur della svolta ermeneutica, l'unica via percorribile è quella che procede «dall'essere in situazione al recupero ontologico, dall'esistente all'essere» (F. GUERRERA BREZZI, *Filosofia e interpretazione*, cit., p. 240), una via ermeneutica che porta indefettibilmente verso un'ontologia spezzata, che però «è ancora ed è già una ontologia» (P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 33). Ci sembra tuttavia – e qui lo diciamo a titolo anticipatorio – che la riflessione intorno all'idea di evento, alla metacategoria dell'Altro e al riconoscimento delineano embrionalmente nel pensiero ricoeuriano una via che va in senso inverso, dall'essere all'esistente, pur sempre restando una via del pensiero.

⁷⁵ Questa visione della filosofia da parte di Ricoeur, a dire il vero, precede la sua svolta ermeneutica: essa in realtà nasce proprio da una sua personale esigenza esistenziale di un'apertura del pensiero filosofico alle sollecitazioni della teologia e della dimensione kerygmatica della parola, cioè dalla predicazione. Si legge infatti in un passo del suo lavoro di *Mémoire de maîtrise* – il suo primo lavoro filosofico – intitolato *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu. Chez Lachelier et Lagneau*: «La philosophie n'est pas seulement une réflexion, mais un accueil» (citato in P. CAPELLE-DUMONT, *Paul Ricoeur et la théologie*, cit., p. 115).

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 119.

⁷⁷ Cfr. L. BRUNI, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Marietti 1820, Bologna 2020.

⁷⁸ Il passo è riportato in P. CAPELLE-DUMONT, *Paul Ricoeur et la théologie*, cit., p. 120.

evenemenziale che dischiude uno spazio d'incontro terzo – il “tra” – e che Ricoeur chiama “mutualità”?

Troviamo sollevata questa difficile questione in un saggio di Maurizio Chiodi che, riferendosi all'articolazione di questa problematica ricoeuriana, afferma

Ma, ultimamente, tra filosofia e teologia egli mantiene ancora una separazione che alla fine pare sancire una “estraneità”. Su questo aspetto si dovrebbe domandare: si può “dire Dio” senza dire l'uomo e la sua relazione con Dio e si può parlare dell'uomo senza “dire Dio” e la sua relazione con l'uomo? [...] La difficoltà fondamentale, nel pensiero di Ricoeur, sta nel fatto che tra teologia e filosofia si dà un rapporto solo parzialmente bidirezionale: la teologia richiede necessariamente un'antropologia, ma viceversa l'antropologia non richiede, nemmeno *a posteriori*, la fede biblica. Questa rimane una pura possibilità tra molte altre. Questa problematica si incrocia con quella del rapporto tra amore e giustizia. Nel libretto *Amore e giustizia*, infatti, Ricoeur attribuisce all'amore, come dono gratuito, una qualità teologica, che è quella dell'economia del dono e riconosce che esso richiede la giustizia. Contemporaneamente egli afferma che anche la giustizia richiede (necessariamente?) l'amore, per non trasformarsi in mera relazione utilitaristica e mercenaria. Se questo è vero, non si dovrebbe allora rivedere lo schema già elaborato, e apparentemente plausibile, del nesso tra filosofia e teologia? Non si dovrebbe dire allora che anche la filosofia implica necessariamente la teologia, perché dal suo interno essa riconosce la costitutiva e originaria qualità “religiosa” dell'esperienza umana?⁷⁹

A nostro avviso il tema è spinoso e richiede anzitutto un particolare atteggiamento speculativo-esistenziale: quello dello svuotarsi di sé e di pensare non a partire dal pensiero ma da ciò che si dà a pensare. Come si dà dunque a pensare, nel nostro caso, questa reciprocità? In termini di causalità simmetrica, per cui si parte dal presupposto che la teologia ha la stessa dignità scientifica della filosofia, rischiando con ciò di piegare la teologia alla filosofia? Oppure in termini d'incontro, per cui partendo da una dissimmetria originaria – quella dell'incommensurabilità tra l'amore e la giustizia – e solo grazie a questa radicale alterità, la dissimmetria può essere “felicitemente obliata” nell'accadere dell'evento del mutuo riconoscimento, di modo che l'una e l'altra possono essere se stesse perché reciprocamente s'accolgono? Non si tratta allora di porre il tema del rapporto tra filosofia e teologia secondo la logica dell'equivalenza, ma secondo la logica della gratuità e dell'*agape*, cioè del riconoscimento non conflittuale ma pacificato dallo scambio di doni. È questo il compito di un pensare *dal* riconoscimento: dare avvio a un “nuovo pensiero”⁸⁰ a partire dall'incontro “tra” filosofia e fede religiosa.

3.2. L'evento del riconoscimento come *luogo* del pensare

Abbiamo visto come il pensiero filosofico, nella misura in cui rompe il recinto incantato della coscienza e si apre al senso adveniente della non-filosofia, diventa pensiero

⁷⁹ M. CHIODI, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricoeur*, Glossa, Milano 2011, pp. 8–9.

⁸⁰ Nel senso datogli in F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, G. BONOLA (trad.), Arsenale, Venezia 1983.

“autenticamente” filosofico perché in grado di pensare nella frontiera: il suo è un domandare sempre aperto, sempre all’ascolto e non una incontinente ricerca di risposte per placare il suo desiderio narcisistico di sapere e soddisfare così un suo primario bisogno. Si tratta però di un pensiero non più assoluto ma di un cogito frammentato e *blaisé*, le cui ferite – a differenza di quelle dello Spirito hegeliano che «guariscono senza lasciare cicatrici»⁸¹ – sono sì sanate, ma attraverso la “via lunga” dell’«oblio di riserva» e del «perdono difficile»⁸². Le cicatrici di queste ferite, perciò, rimangono sempre lì, come «tracce», a testimoniare a sé e a tutti della futilità di ogni pretesa gigantomachica di un sapere assoluto, e della falsa onnipotenza della ragione.

Ora, cosa significa per la filosofia, disciplina con uno statuto autonomo, “essere alla frontiera”? Senz’altro non l’elaborazione di un pensiero ibrido che mette insieme elementi eterogenei in un’unità o sintesi data dallo stesso pensiero, come se si trattasse di una sorta di gnosi. Né un qualche compromesso di tolleranza epistemologica con altre modalità del sapere, per cui tutto ciò che non va a scomodare le verità più assodate del cogito filosofico può con esso coesistere e mantenere una presunzione di validità. Neppure un pensiero avventuristico o allegramente irresponsabile che nell’aprirsi all’altro da sé e nell’esercitarsi secondo una infantile idea di ascolto claudica al suo giuramento di «comprendere tutto», «di essere coerente» e di non «fermarsi a metà strada»⁸³. La nostra ipotesi è che questo “essere alla frontiera” della filosofia, di quella filosofia che mantiene la sua promessa di radicalità, deva essere inteso a partire da quel “tra” della mutualità presentato da Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento* in cui accade l’esperienza pacificata di reciproco riconoscimento. Un tra, dunque, che è insieme un luogo e un evento: uno spazio-tempo – la “frontiera” – in cui la filosofia e il suo altro (la religione, l’arte, la politica, ecc.) si scambiano reciprocamente i loro doni, cioè si danno e si ricevono al e dall’altro riconoscendosi così come modalità diverse e complementari di esercizio del pensiero del concreto soggetto pensante in cui soltanto si attua l’unità del sapere.

Ma prima di vedere cosa implica di preciso questa nostra ipotesi che preconizza – per dirla con Claude Romano⁸⁴ – una sorta di *herméneutique événementiale* consistente in un filosofare *dal e nell’evento* del mutuo riconoscimento, conviene brevemente delucidare cosa intenda Ricoeur per “evento” e quale sia il suo rapporto con il pensiero.

3.2.1. Il pensare come evento

L’idea di “evento di pensiero” è senz’altro un asse portante di *Percorsi del riconoscimento*. Si tratta di una nozione che già prima era stata oggetto della riflessione del nostro filosofo, sempre alla ricerca di una temporalità altra dal tempo come totalità in cui dispiegare la sua filosofia ermeneutica senza assoluto e sempre *in fieri*: il suo è un discorso per definizione *inachevable*, aperto e rivolto verso l’altro da sé.

⁸¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 889.

⁸² Cfr. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l’oblio*, cit., pp. 647–717.

⁸³ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 623–624.

⁸⁴ Cfr. C. ROMANO, *L’événement et le monde*, PUF, Paris 1998; C. ROMANO, *L’événement et le temps*, PUF, Paris 1999.

Ad avviso di Ricoeur, il pensiero “sensato”, cioè l’“Io penso” dei Moderni, non è in grado di cogliere la temporalità dell’evento. Ciò in quanto ogni evento – nel senso di accadimento improvviso – è sempre ricondotto e compreso in rapporto a un “ordine di senso” già dato, in cui gli accadimenti vengono ordinati secondo il prima e il dopo della successione.

Ma l’evento in quanto tale eccede il pensiero e il senso da esso imposto; anzi, è tutto ciò che non può essere governato dal soggetto pensante, l’insensato, l’inspiegabile. Perciò l’espressione “evento di pensiero” è in qualche modo una metafora: è mettere insieme ciò che – secondo un ordine di senso – insieme non può stare: non per negare reciprocamente i termini ma per affermare una realtà, per liberare la veemenza ontologica di qualcosa che può essere colto solo pensando “di più e altrimenti”. In effetti – come abbiamo già ricordato in precedenza –, secondo Ricoeur, la filosofia quale modo radicale d’esercizio del pensiero

procede dalla emergenza di problemi propriamente filosofici che non hanno a che fare con la semplice regolazione del linguaggio ordinario tramite il suo uso. [...] *La storia del venire all’idea di domande* [filosofiche] non si lascia iscrivere nemmeno in una storia delle mentalità, delle rappresentazioni, e neppure in una storia delle idee. È una storia filosofica del filosofico porre domande. [...] *Il sorgere di un problema resta in ogni caso imprevedibile in quanto evento di pensiero.*⁸⁵

Il pensare è un evento – è appunto un «evento di pensiero» – che, come la rosa di Silesius, non ha perché: il suo accadere è totalmente gratuito. La sua origine, che non è inizio, è anch’essa gratuità evenemenziale già iniziata: ed è per questo che Ricoeur può parlare di un pensiero che pur essendo *legato* alla sua origine – perché non si pone in atto da sé –, è *libero* da questa stessa origine perché è gratuitamente dato a se stesso: nel riconoscimento di tale gratuità – cioè nella gratitudine – è libero-per pensare radicalmente, libero-per criticare, libero-per essere creativo. Gli “eventi di pensiero” – sentenzia il nostro autore – «sono all’origine dell’insorgere di problemi inediti nello spazio del pensabile»⁸⁶. Ma in tal modo – lo vedremo in seguito – è anche libero-da debiti e da im-pegni, cioè è libero-per l’incontro con gli altri.

In maniera analoga al simbolo, l’idea di evento rivela in modo misterioso, nella sua effimerità, la presenza di un fondo temporale altro dal tempo come totalità – intesa come ordine di senso – dal quale tutto ciò che è viene all’essere. Si tratta quindi di un presupposto della filosofia, di qualcosa che dà a pensare e da pensare, dandosi/donandosi esso stesso al pensiero. Ma come può il pensiero filosofico cogliere una tale datità? Occorre senz’altro andare alla ricerca di un “pensiero dell’incidenza” che si collochi sulla soglia tra senso e non-senso, tra totalità e accidentalità, in un luogo terzo esso stesso evenemenziale che Ricoeur – come vedremo in seguito –, sulla scia di Platone, individuerà nell’idea di *exaiphnès*⁸⁷: luogo ermeneutico di un pensiero dell’evento che è esso stesso un improvviso evento di pensiero. In altri termini, ciò che vogliamo fare qui sviluppare coerentemente ma radicalmente le implicazioni che la temporalità del “tra” del mutualità ricoeuriana (nel distinguerla dalla mera reciprocità simmetrica) ha per un pensare filosofico *dal* riconoscimento. La domanda è: come

⁸⁵ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., pp. 21–22 (corsivo nostro).

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 276.

⁸⁷ Per una presentazione dettagliata della nozione di *exaiphnès* nelle opere di Platone e non solo, si veda M. MARTINO, *D’improvviso. la via del «non» a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020.

pensare questo “tra” che si presenta come evento festivo, e dunque come altro dal pensiero senza che esso, nel pensarlo, lo riconduca necessariamente a un ordine di senso e di precomprensione? Si ripropone qui, con parole diverse, la problematica della trascendenza del dono ovvero della relazione riguardo agli attori dello scambio.

3.2.2. La nozione di evento in Ricoeur

Per rispondere a questo interrogativo conviene quindi fare il punto sulla nozione di evento in Ricoeur, nel suo porsi dialettico con la nozione di “senso” ovvero con l’ordine stabilito dall’Io penso e dalle sue categorie. A tal fine seguiremo alcune sue riflessioni contenute in un suo saggio più volte elaborato intitolato *Événement et sens*⁸⁸.

Per primo, il nostro filosofo procede a inquadrare i due poli di questa dialettica – che è sempre un’oscillazione o, se si vuole, una variante della dialettica vista poco prima tra il pensiero e il simbolo⁸⁹ e di quella tra amore e giustizia, dove l’amore è dell’ordine dell’eccedenza e dell’ingiustificabile e, quindi, dell’evento, mentre la giustizia è dell’ordine dell’equivalenza e, quindi, dell’argomentazione razionale e del senso.

Assumendo un approccio fenomenologico, Ricoeur si propone qui di descrivere il dischiudersi temporale dell’evento secondo un ritmo ternario: «d’abord quelque chose arrive, éclate, déchire un ordre déjà établi; puis une impérieuse demande de sens se fait entendre, comme une exigence de mise en ordre; finalement l’événement n’est pas simplement rappelé à l’ordre mais, en quelque façon qui reste à penser, il est reconnu, honoré et exalté comme crête du sens». Tuttavia, si chiede il nostro filosofo, se questo «événement-étincelle, brûlé sur l’autel de l’ordre», è riconosciuto – paradossalmente – come apice del senso, cioè come «événement-phénix» rinato dalle ceneri dell’evento-scintilla, di quale senso parliamo? Di un senso logico, di un senso causale, di un senso narrativo o di un senso speculativo?⁹⁰ In gioco c’è dunque lo statuto di ciò che in *Percorsi* viene chiamato “evento di pensiero”, visto però alla luce della dialettica tra riconoscimento e misconoscimento ovvero della dinamica dello scambio di doni come mutuo riconoscimento simbolico in cui abbiamo a che fare con un riconoscimento che non riconosce se stesso perché è tutto rivestito dal gesto del dono di sé. In altri termini, si tratta di pensare come «le retour de l’événement procédait de sa soumission même à l’ordre du sens»⁹¹. Perché solo a partire da questo ritorno si può parlare sia di “pensiero del/dall’evento” che di “evento di pensiero”. Insomma: tra il senso e l’evento si dà una circolarità virtuosa o viziosa?

⁸⁸ Seguiremo qui l’elaborazione più completa del testo: P. RICOEUR, *Événement et sens*, in *L’espace et le temps. Actes du XXII Congrès de l’Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Vrin-Société Bourguignonne de Philosophie, Paris 1991, pp. 9–21. Altre rielaborazioni sono: P. RICOEUR, *Événement et sens*, in *Rivelazione e storia. Atti del colloquio internazionale*, Roma 1971, pp. 15–34; P. RICOEUR, *La struttura, la parola, l’avvenimento*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 93–111; P. RICOEUR, *Le retour de l’Événement*, «Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée», 1 (1992), pp. 29–35; P. RICOEUR, *Evento e senso*, in *La sfida semiologica*, Armando editore, Roma 2006, pp. 201–211.

⁸⁹ Su questa linea troviamo una riflessione di Jean Greisch, che in un suo articolo sull’argomento si pone la domanda sul rapporto che c’è tra l’evento e il pensiero, prendendo giustamente spunto dalla ermeneutica filosofica delineata da Ricoeur ne *Il simbolo dà a pensare* (J. GREISCH, *Ce que l’événement donne à penser*, «Recherches de Science Religieuse», 1 (2014), pp. 39–62).

⁹⁰ P. RICOEUR, *Événement et sens*, cit., p. 9.

⁹¹ *Ibidem.*, p. 10.

Per rispondere a queste domande, Ricoeur procede a una lunga e dettagliata analisi linguistica del termine “evento”, sempre in relazione al “senso” secondo tre sue diverse accezioni, per così fare emergere la sua ricca polisemia. Perché evento (e senso) si dice in diverse maniere a seconda del contesto d’impiego della parola, che sono sempre contesti di linguaggio.⁹² Ciascuna di queste accezioni viene poi indagata secondo il ritmo ternario proprio dell’evento descritto all’inizio, che si dischiude ogni volta in rapporto al senso. Cercheremo di riportare sinteticamente la densa esposizione di Ricoeur.

a) Il primo contesto d’uso è quello della semantica fregeana, che si caratterizza per distinguere il senso dalla referenza per cui parlare è dire qualcosa (senso) su qualche cosa (referenza) secondo l’intenzionalità propria del linguaggio che eccede sempre la realtà linguistica nel dire la “cosa stessa” ossia il qualche cosa di cui parliamo: in questo contesto troviamo l’accezione di «événement-occurrence», “evento-occorrenza”, che comporta un impiego “fisico” del termine, dove il “qualche cosa che accade” è una realtà extra-linguistica alla quale il linguaggio si riferisce e cerca di significare, di riportare al suo ordine di senso che è un ordine preesistente, precostituito.

Ora, com’è scandita quest’accezione? Bisogna, per iniziare, notare che non tutto ciò che accade è un evento: evento è ciò che sorprende la nostra attenzione perché è interessante e importante, e chiede perciò di essere spiegato. Ma questa richiesta di senso si presenta allora come richiesta di dominio, intellettuale oltre che pratico, dell’aspetto eccezionale dell’evento. E ciò che è eccezionale si definisce in rapporto a un ordine già dato e stabilito: è proprio in rapporto a quest’ordine che l’evento comporta una novità, provocando in tal modo l’instaurarsi di un nuovo ordine nel quale esso potrà essere compreso. Ma così facendo, l’evento passa definitivamente nell’ordine del senso, il quale riduce a sé il fondo irrazionale che la novità dell’evento comporta, cioè il suo non avere perché. Si accede così al secondo momento, quello del pensiero propriamente filosofico, del pensiero in quanto richiesta di senso: la questione decisiva qui è di stabilire come avviene questa riduzione del non-senso (o senso-altro) dell’evento al senso della razionalità ordinante. Ciò può essere considerato da una doppia prospettiva. Per quanto riguarda la sua “temporalità” ci troviamo, da un lato, con la concezione aristotelica del tempo, che segna il respingimento dell’evento-accadimento in quanto improvvisa rottura di una successione logica, per cui, per poterlo cogliere, bisogna collocarlo nell’ordine del “prima e dopo” secondo il numero⁹³; dall’altro invece – ma in un modo analogo – con la concezione kantiana del tempo delineata nell’estetica trascendentale, dove l’evento va situato necessariamente in un rapporto di simultaneità o di successione all’interno di un tempo unico, il che significa però smussare la forza d’irruzione e persino segnare la rottura dell’evento. Quanto all’altro modo di dominare l’evento secondo il senso, esso consiste nel

⁹² Nell’ambito della polisemia che caratterizza il linguaggio ordinario, la nozione di “contesto” indica, per Ricoeur, non solo il coinvolgimento sintattico linguistico della parola o della frase, ma la prassi, la condotta del locutore e dell’interlocutore, la loro situazione comune e, infine, la visione di realtà che corrisponde alla situazione del discorso (cfr. P. RICOEUR, *La sfida semiologica*, cit., p. 244).

⁹³ «In verità, quello che è identificato per mezzo dell’istante, questo risulta essere il tempo. [...] Allorché noi avvertiamo l’istante come uno, invece che un prima e dopo nel movimento, oppure come un prima e dopo che sono identici, allora non sembra esserci stato alcun tempo, perché il movimento è assente. <Insomma>, possiamo affermare che ci sia un tempo quando c’è un prima e un poi, proprio perché il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il poi» (ARISTOTELE, *Fisica*, R. RADICE (trad.), Bompiani, Milano 2011, IV, 11, 219a 29–219b 2).

pensarlo non già in termini di successione temporale ma nei termini “categoriali” della sostanza e dell’accidente: “qualche cosa accade” vuol dire che qualche cosa passa, e ciò che passa è soltanto pensabile in rapporto a ciò che permane, ovvero la sostanza. Questa logica è non solo quella della *Metafisica* aristotelica ma anche della prima *Critica* kantiana, come lo si è visto a lungo nelle pagine che le abbiamo dedicato in questo lavoro. In ogni caso – conclude Ricoeur – il senso prevale sull’evento, perché «en l’expliquant, il le “comprend”, dans tous les sens du mot»⁹⁴. Ecco quindi l’arrivare del terzo momento della nostra problematica, quello cioè del ritorno dell’evento a partire dal senso nel piano fenomenico in cui si colloca la semantica referenziale. Prima che il senso, tramite l’esplicazione, “comprenda” l’evento e lo elevi «à la place d’honneur à titre d’explicandum, le langage ordinaire le désigne comme l’autre de l’objet, au sens de pôle fixe permanent ou du moins durable de toutes les prédications»⁹⁵. L’evento – il verbo d’azione – è quindi l’altro dell’oggetto – del nome, del sostantivo, ossia l’altro del mondo già dato e ordinato. Come rompere quindi con questa temporalità ordinante? Come può l’evento emergere da essa? Dice Ricoeur: «C’est chez les post-wittgensteiniens d’Oxford que la considération de l’action conduit à conférer à l’accident l’égalité ontique avec la substance [...]. Comme on le dira plus loin, agir c’est faire arriver quelque chose. Du coup une ontologie commune à arriver et faire arriver se recommande, où les événements seraient traités comme des entités de droit égal aux états de choses (*Sachverhalte*, *States of affair*) et aux objets identifiables et réidentifiables comme étant les mêmes. On retrouve ici les intuitions fortes de la logique et de l’ontologie stoïcienne, de l’ontologie scottiste, de l’ontologie spinoziste (*conatus*) et leibnizienne (*appetitus*)»⁹⁶.

b) Il secondo contesto d’uso è quello della pragmatica del discorso. In esso – contesto ancora linguistico – evento significa effettivamente parlare: «evento-parola», cioè l’istanza stessa del discorso in cui qualcuno dice qualcosa su qualche cosa a qualcun’altro. Se nel caso dell’“evento-occorrenza” l’accadimento è descritto con proposizioni senza locutore (evento è, ad esempio, “la caduta improvvisa di una pietra”), nel caso della parola effettivamente parlata ci troviamo invece necessariamente di fronte a un locutore e a un interlocutore, e insieme ad essi, a un contesto o mondo extralinguistico a cui essi fanno riferimento.⁹⁷

Per quanto riguarda il ritmo ternario della dialettica dell’evento e del senso in questa seconda accezione, il momento inaugurale si trova nel superamento intenzionale del dire (cioè, la parola-evento) nel detto, per cui qualche cosa è significata. Ciò però non toglie ancora alla parola il suo carattere di evento: «il faut encore que le même signifié puisse être identifié et réidentifié, précisément comme le même dans plusieurs occurrences de discours. Cette condition de mêmeté est fondamentale pour que l’on puisse parler de sens»⁹⁸. Così, il movimento attraverso cui la parola passa nel senso significato segna definitivamente l’abolizione dell’evento e il trionfo dell’identità del senso, per cui il senso della parola può perciò essere ogni volta identificato e reidentificato come il medesimo in tutte le occorrenze di

⁹⁴ P. RICOEUR, *Événement et sens*, cit., p. 12.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem.*, pp. 12–13.

⁹⁷ Secondo Ricoeur, l’evento bruto del parlare è evidentemente la parola stessa opposta alla lingua secondo la differenza saussuriana tra *langue* e *parole* con la quale si spiega il passaggio da una linguistica della lingua o del codice ad una linguistica del discorso o del messaggio, che segna il carattere effettivo della parola in rapporto alla semplice virtualità del sistema. Su ciò cfr. P. RICOEUR, *La struttura, la parola, l’avvenimento*, cit..

⁹⁸ P. RICOEUR, *Événement et sens*, cit., p. 13.

quella stessa parola; la “parola-evento” allora svanisce ed è riassorbita nell’“evento-occorrenza”, per cui diventa mero atto di emissione, *flatus vocis*.⁹⁹ In tal modo il secondo momento di questa dialettica si conclude. Tuttavia una domanda s’impone: con ciò l’evento è stato superato, eliminato dal campo stesso della significazione? Questo interrogativo segna l’ingresso al terzo momento, quello del “ritorno dell’evento” a partire dal senso, momento che sarà cruciale per la nostra analisi dell’evento del mutuo riconoscimento.

Come mostra Ricoeur, non è possibile dire che tutti gli eventi di parola siano superati e assorbiti dalla forza identificante del senso. Basta menzionare il caso paradigmatico degli *speech-act* teorizzati da Austin e Searle: distinguendo tra ciò che è detto dal locutore e ciò che egli “fa” *dicendo*, essi evidenziano come la forza illocutoria di alcuni atti¹⁰⁰ quali promettere, comandare, consigliare, ecc., possa essere conservata nella proposizione del linguaggio ordinario con cui accade la parola-evento. Così, l’atto di promettere (consistente per l’appunto in un “dire”, dal momento che perché ci sia una promessa, il locutore deve pronunciare la formula: “io ti prometto che”) è al contempo un “fare” (poiché il suo dire significa fare una promessa a un interlocutore o a un terzo tramite lui). Ebbene, in queste situazioni – nota sempre Ricoeur – l’intenzione del locutore espressa nel suo dire è parte integrante del suo significato e deve perciò essere riconosciuta come tale affinché il senso possa essere comunicato in modo pieno. In tal modo l’“evento-parola” proprio degli *speech-act* non solo diventa parte integrante del significato comunicato, cioè del senso, ma diventa anche il tema principale della comunicazione. Ecco una formidabile descrizione dell’evento a partire dalla pragmatica del linguaggio che anticipa in modo sorprendente il “tra” del mutuo riconoscimento pacificato delineato in *Percorsi* – di cui è simbolo lo scambio di doni e che è contraddistinto dal suo carattere “eccezionale”, “raro”, “festivo”:

Se chiamiamo pragmatica la parte della teoria del linguaggio che concerne l’uso del linguaggio in situazione di interlocuzione, è nella pragmatica che l’evento della parola viene “salvato”, nel cuore stesso del “senso” comunicato. La più grande esaltazione dell’evento nel contesto del linguaggio è quella della comunicazione stessa. Dire qualcosa a qualcuno non è soltanto mirare a un senso, ma anticipare la ricezione di questo senso in un atto di comprensione dell’interlocutore; questo scambio dell’intenzione di dire con l’intenzione di essere compreso dall’altro si concretizza nel gioco della domanda e della risposta, nella misura in cui si svolge lo scambio due volte complesso dove l’intenzione dell’uno di essere compreso dall’altro è raddoppiata dall’intenzione dell’altro di essere compreso, a sua volta, nella sua intenzione di dire. A questo alto grado di complessità, l’intesa, vale a dire la rara coincidenza di tutte le intenzioni in un accordo in un’omologia, è essa stessa un evento. [...] E quando l’interlocuzione non sfocia in un accordo, come succede con frequenza in una discussione propriamente interminabile, il conflitto tra gli interlocutori e la disputa sulla cosa in questione danno al discorso una piega polemica che assume le proporzioni di un dramma. [...] Allora l’identità del senso è il coronamento inatteso, improbabile, dell’alterità del conflitto e del dialogo; nei rari e beati momenti di accordo, l’identità del senso è diventata essa stessa un

⁹⁹ Sentenzierà quindi il nostro filosofo: «Que quelqu’un parle, c’est un événement parmi d’autres qui arrivent dans le monde» (*Ibidem.*, p. 14).

¹⁰⁰ Cioè gli atti eseguiti *nel dire*.

evento, ma non più della parola soltanto, ma della parola condivisa, della condivisione delle voci.¹⁰¹

Insomma, la reciproca condivisione intersoggettiva del senso che accade nella “comunicazione felice”, cioè portata a termine, è la condizione di possibilità del “ritorno dell’evento-parola” a partire dal senso. E non solo: è la condizione di possibilità del mutuo riconoscimento in quanto “evento intersoggettivo” e, pertanto, di una filosofia *dal* riconoscimento.

c) Infine, l’ultimo contesto d’uso si colloca nel confine tra linguaggio e azione, dove l’evento è da ricercare dalla parte dell’iniziativa dei soggetti che agiscono, che fanno accadere qualche cosa. Evento qui non significa più che qualcosa arriva ma fare arrivare qualcosa, il che comprende un potere di cominciare, di porre qualcosa di primo in una serie di stati del mondo.

Nello scandire il ritmo di questa terza accezione di evento, in linea con le riflessioni sul sé capace di *Sé come un altro* e del secondo studio di *Percorsi*, Ricoeur parla anzitutto di questo evento come di una “iniziativa”: «commencer – afferma il filosofo francese – c’est faire coïncider un pouvoir faire propre, auquel je me fie, avec le premier moment d’un système dynamique relativement clos»¹⁰². Così facendo, però, il potere d’iniziativa del soggetto è stato già compreso a partire dalla dialettica tra evento e senso, in quanto l’iniziativa, cioè il “far accadere qualcosa” ovvero l’evento, per essere spiegata, è ricondotta a un ordine di senso – a un sistema dinamico relativamente chiuso – annullando in tal modo l’arbitrarietà della forza d’irruzione e di rottura che gli è propria. Si pone allora anche qui la sfida del ritorno dell’evento a partire dal senso. Ricoeur individua nel ricorso all’«intelligenza narrativa» lo snodo decisivo. Il raccontare ha una duplice funzione, l’una integratrice dell’evento nel racconto fino al suo annullamento, l’altra esaltatrice dell’evento: la prima riporta l’accaduto – cioè l’evento – all’interno di un ordine di senso che si dispiega nel punto finale della narrazione, dove la contingenza prospettiva è ripresa nella necessità retrospettiva da cui, a sua volta, si capisce che l’evento ha contribuito all’avanzare della storia raccontata; la seconda, dal canto suo, ha come scopo il sottolineare l’unicità e la discontinuità dell’accadimento in funzione dell’intera narrazione, fino al punto estremo in cui questo evento si colloca all’origine stesso della narrazione essendo in grado di ingenerare il senso, «à savoir l’événement en tant qu’événement fondateur»¹⁰³. In effetti, il narrare è qui considerato come una forma d’intelligenza che opera

¹⁰¹ «Si l’on appelle pragmatique la partie de la théorie du langage qui concerne l’usage du langage en situation d’interlocution, c’est en pragmatique que l’événement de parole est “sauvé”, au cœur même du “sens” communiqué. La plus grande exaltation de l’événement dans le contexte du langage est celui de la communication elle-même. Dire quelque chose à quelqu’un, c’est non seulement viser un sens, mais anticiper la réception de ce sens dans un acte de compréhension de l’interlocuteur; cet échange de l’intention de dire avec l’intention d’être compris par l’autre se concrétise dans le jeu de la question et de la réponse, à mesure que se déroule l’échange deux fois complexe où l’intention de l’un d’être compris par l’autre se redouble par l’intention de l’autre d’être compris à son tour dans son intention de dire. A ce haut degré de complexité, l’entente, c’est-à-dire la rare coïncidence de toutes les intentions dans un accord dans une homologia, est elle même événement. [...] Et quand l’interlocution n’aboutit pas à un accord ce qui est le plus fréquent dans une discussion proprement interminable, le conflit entre les interlocuteurs et le différend sur la chose en question donnent au discours un tour polémique qui prend les proportions d’un drame. [...] Alors l’identité du sens est le couronnement inespéré, improbable, de l’altérité du conflit et du dialogue; dans les rares et bienheureux moments d’accord, l’identité du sens est devenue elle même un événement, mais non plus de la parole seule, mais de la parole partagée, du partage des voix» (P. RICOEUR, *Événement et sens*, cit., pp. 14–15).

¹⁰² *Ibidem.*, p. 16.

¹⁰³ *Ibidem.*

insieme l'azione di raccontare e il racconto dell'azione. A differenza della razionalità strumentale o calcolatrice e di quella etica, è l'intelligenza narrativa «qui sauve l'événement dans le mouvement même où elle le pense. L'événement est à la fois compris, c'est-à-dire inclus, englobé, et reconnu comme irréductible au sens»¹⁰⁴.

Alla fine di queste analisi, Ricoeur nota come l'evento che "ritorna" a partire dal senso non è lo stesso di quello che il senso dice abolire, cioè dell'evento che "arriva", la cui forza selvaggia oppone resistenza al senso e resta perciò sempre esteriore al discorso. L'evento che ritorna rovescia il rapporto di priorità: come nel caso dell'evento-fondatore, è esso che ingenera il senso. Ci chiediamo se non c'è qui la cellula germinale che permetterà poi a Ricoeur di affermare che con il riconoscimento-gratitudine, in quanto puramente evenemenziale, l'ordine del riconoscere – che va dal senso attivo al senso passivo del verbo – si rovescia completamente, al punto che è la riconoscenza a precedere e ad aprire le porte al conoscere e al filosofare, cioè a ingenerare il senso.

In ogni caso l'indagine ricoeuriana si conclude nella ricerca di una temporalità – altra da quelle di "istante" e di "totalità" – in grado di esprimere questa evenemenzialità seconda, quella dell'evento che ingenera il senso. La sfida insomma è quella di pensare la temporalità a partire dall'evento, o meglio quella specifica temporalità che l'evento dà a pensare. Ciò diventa decisivo per capire l'efficacia del mutuo riconoscimento nell'ambito delle relazioni sociali conflittuali perché quello che in ultima istanza è in gioco è la fattibilità e la credibilità dell'idea pratica che l'amore-*agape* possa riorientare la giustizia nella direzione della benevolenza.

Così, di fronte alle caratterizzazioni abituali dell'istante nella storia filosofica delle idee¹⁰⁵, la questione riposa nel sapere se possiamo disporre di un'idea d'istante in grado di rendere giustizia alle analisi condotte sui diversi contesti d'uso della nozione di evento: "evento-occorrenza", "evento-parola", "evento-iniziativa" o "evento fondatore". Solo un "pensiero dell'incidenza", un pensiero *dall'*evento potrebbe dar conto di ciò:

Il m'a semblé – afferma Ricoeur – qu'un retour à la troisième Hypothèse du *Parménide* pouvait constituer l'amorce d'une réponse. On se rappelle que Platon y propose l'idée insolite du soudain (*exaiphnés*). La soudaineté [...] répond très exactement à la pensée de l'incidence que nous cherchons à constituer.¹⁰⁶

Il d'improvviso dell'iniziativa, quindi. Questo è il modo che il linguaggio trova per esprimere ciò che il pensiero non può cogliere, ciò che sfugge al senso, che eccede ogni

¹⁰⁴ *Ibidem.*, p. 17.

¹⁰⁵ Ecco il percorso critico di Ricoeur sulla nozione d'istante: «Ce n'est pas le *to nun* d'Aristote, qui reste une coupure opérée par l'âme dans la continuité de mouvement. Même si l'on souligne que cette coupure est en même temps le point de rencontre entre l'extrémité terminale d'un segment et du segment suivant (on se souvient de la déclaration d'Aristote: l'instant sépare et unit), ce qui toutefois manque à l'instant aristotélicien, c'est la dimension de signification qui ne pouvait apparaître au plan physique [...] Ce qui finalement fait défaut à l'analyse aristotélicienne du présent, c'est la dimension pratique. Le présent reste le moment de l'intuition, donc du regard. C'est aussi ce qui rend l'analyse augustinienne vulnérable à la critique générale de la représentation qui prospère depuis Heidegger. En ce sens Kant va beaucoup plus loin dans la *Troisième Antinomie Cosmologique* où l'accent est mis sur l'initiative, sur le pouvoir de commencer, d'engendrer une série de phénomènes dans le cours des choses. Le prix à payer, on s'en souvient, c'est l'antithétique de la raison» (*Ibidem.*, pp. 19–20).

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 20.

rappresentazione del tempo come totalità. Si tratta di un tempo ir-razionale, di un tempo che si può (ac)cogliere col pensiero solo se si è svuotati di ogni pretesa afferrante, di ogni calcolo strumentale o strategico, di ogni attesa di reciprocità. Insomma, si tratta del tempo del darsi della gratuità, un tempo che è sempre *incipit*, sempre cominciamento, perché la gratuità è per definizione incausata; una temporalità quindi che è originaria iniziativa che si dischiude soltanto nello scambio reciproco di doni, nel “prendere l’iniziativa” donando qualcosa e donandosi nella cosa donata. Sigillo della “presenza”, dell’accadimento dell’evento, è il “festivo” e lo “stupore”, che possono darsi appunto soltanto nella contemporaneità e nella concomitanza dell’accadimento, cioè nel presente della presenza (e della commemorazione), e mai in sua assenza perché il pensiero non può rappresentarsi il festivo e lo stupore come se li avessi sempre lì, sottomano, a sua disposizione. Appunto perché lo stupore e il festivo del pensiero è tale solo quando è effettivo, realmente esistente – nella modalità del *c’è*, dove esistenza e accadimento coincidono: esiste cioè *nel* pensiero ma anche *al di là* dal pensiero; *nel* linguaggio e *al di là* da esso; *nell’essere* e *al di là* dell’essere.

Ciò, infine, pone una questione radicale, fondamentale: quella di conciliare il tempo come istante con il tempo come totalità, il che equivale a conciliare l’ontologia della sostanza con quella dell’evento. Perché il “d’improvviso” (*soudaineté, exaiphnès*), pur ponendosi come altro dall’“inizio” che la nozione d’istante esprime, in quanto pura temporalità, rimanda comunque (perché ne è la traccia) a un non-tempo più originario, a un fondo d’emergenza – o, se si vuole, a un *ex-nihilo* non compreso dall’idea di totalità di cui, ad avviso di Ricoeur, sono Kant, Hegel e Heidegger i massimi fautori.¹⁰⁷ Ma quale fondo d’emergenza del temporale sta a indicare la nozione di *exaiphnès*?

Or, ce que nous cherchons à penser, c’est la fonction d’ouverture de l’événement. La soudaineté, en tant que catégorie temporelle originale, paraît bien constituer l’inverse de la totalité temporelle, que celle-ci soit visée par voie de sommation, ou de sursomption, ou de finalisation mortelle. En tant qu’inverse de l’être-tout, l’*exaiphnès* vaut rupture et origine. Comme rupture il recueille l’intention détotalisante portée par la notion d’événement et donc dirigée contre toute ambition totalisante de la pensée. Comme origine, la soudaineté se donne à penser comme jaillissement de nouveauté. [...] La question qui se pose alors serait de savoir si l’on peut penser le temps comme polarité de l’origine et de l’horizon, d’un horizon renaissant chaque fois avec l’irruption de l’origine.¹⁰⁸

Dunque, Ricoeur propone di pensare la temporalità dell’evento come *exaiphnès*, il d’improvviso, dove l’evento non si colloca “in” un momento-istante tra l’inizio e la fine bensì “tra” l’origine e l’orizzonte, un “tra” aperto che è esso stesso fondo d’emergenza di inesauribile

¹⁰⁷ «Ne lisons-nous pas chez Kant que le temps est un infini donné, tout temps fini, c’est-à-dire tout laps de temps, ne constituant qu’une détermination, une partie de l’unique temps lequel néanmoins ne se réduit point à une somme finie de laps? Le même souci travaille la pensée de Hegel, qui n’évite le mauvais infini auquel la réflexion kantienne pourrait paraître faire droit, qu’en pratiquant l’*Aufhebung* du temps par le temps lui-même au sein de l’éternel présent. [...] Il est remarquable, et à bien des égards surprenant, que la même ambition travaille le texte heideggerien sur la temporalité, dont il ne faut pas oublier qu’il est placé sous l’égide du concept totalité ou du moins d’être-tout (*Ganzsein*). Certes Heidegger donne droit au fini, au nom de l’être pour la mort; du moins garde-t-il l’ambition de clôture qui fut celle de ses prédécesseurs» (*Ibidem.*, pp. 20–21).

¹⁰⁸ *Ibidem.*, p. 21.

novità.¹⁰⁹ Ma per ciò occorre pensare altrimenti, al di là della logica causale, «andando al di là delle griglie governate dal principio di non contraddizione, considerato nell’approccio greco come un vero e proprio “regolatore di staticità”»¹¹⁰: occorre cioè pensare l’origine dell’evento a partire dall’orizzonte e l’orizzonte a partire dall’origine. Questo “pensiero dell’incidenza” qui richiesto si presenta allora sotto le vesti di quella stessa “intelligenza della soglia” di cui abbiamo parlato prima, quell’“intelligenza della speranza” che, declinata in termini di temporalità, possiamo chiamare “intelligenza escatologica”: un’intelligenza che non ripiega su di sé la sua potenza *erotica* – cioè la sua spinta a tutto domandare e tutto voler conoscere – ma la attua come potenza *agapica*, lasciando cioè che le cose emergano e si diano da se stesse, poiché il pensiero, nella sua modalità agapica, è domanda aperta e disinteressata. Questa modalità del pensare che rinuncia al desiderio di onnipotenza è al contempo in grado di mettere in guardia contro l’uccisione del sorgimento perpetrato dall’ordine di senso. Perché, come dice Jean Greisch: «Dans un monde bien ordonné, l’événement apparaît comme un trouble-fête qui dérange et même là où il ne le fait pas, il met en question notre prétention à vouloir tout garder “sous contrôle”»¹¹¹.

Ora – per usare il linguaggio di Klaus Hemmerle – è nell’incontro tra un autentico *fassendes Denken* e un autentico *lassendes Denken* che il pensiero è pensiero riconoscente, *verdankendes Denken*, pensiero insieme autenticamente speculativo (“conoscente”) e autenticamente ringraziante di ciò è e di ciò che conosce perché – sapendo di non porre da sé le cose né il loro senso e, quindi, di non avere in sé la sua origine ma di essere da sempre debitore e quindi che la sua essenza è quella di essere atto secondo, pensiero “rispondente” – non se lo tiene per sé. Al contrario, nella rinuncia a porre da sé il suo oggetto, si dona esso stesso all’altro da sé, appunto al suo oggetto, affinché esso non solo possa emergere come tale, cioè da sé, ma possa anche continuare ad essere e ad esprimersi in quanto è e secondo il suo modo d’essere. In altri termini, questo pensiero conosce, cioè “afferra” «*a partire dal suo lasciar essere*», laddove però – non solo a livello fenomenologico ma anche ontologico – il lasciare precede sempre l’afferrare-conoscere perché «[l]’afferrare che resti afferrare non è capace di lasciare; lasciare comprende anche l’afferrare»¹¹². Si ricordino infatti le parole già citate del *Saggio su Freud*: «Creazione ed escatologia si annunciano così come *orizzonte* della mia archeologia e come *orizzonte* della mia teleologia. L’orizzonte è la metafora per ciò che è sempre più vicino senza mai diventare oggetto posseduto».

Il doppio rischio di un pensiero soltanto attivo o afferrante e di un pensiero soltanto passivo o ricettivo è il suicidio del pensiero stesso in quanto, da un lato, nell’afferrare fissando

¹⁰⁹ Per continuare con il parallelismo tra Ricoeur e Hemmerle che abbiamo inaugurato nel punto precedente, anche Hemmerle, nel saggio *Il Sacro e il pensiero*, assume come categoria temporale per un pensiero non totalizzante l’attimo, il “d’improvviso” di ciò che accade come evenemenzialità: «Il presente del pensiero è sempre pensiero per sé. E il presente del pensiero per sé [...] dice nella sua domanda che emerge in lui: “Che cosa mi è accaduto? Improvvisamente è tutto diverso”. Il pensiero non si muove più in una familiarità del suo domandare [...] perché nessuna risposta è più possibile in modo sensato [...]. Che “improvvisamente sia tutto diverso” si articola in tale domanda. Improvvisamente, dunque in un attimo, in un adesso [...] è avvenuta la trasformazione del pensiero e di “tutto”, per il quale il pensiero è sempre di nuovo pensiero» (K. HEMMERLE, *Il Sacro e il pensiero*, cit., pp. 127–129). Da notare che Hemmerle in realtà impiega qui i termini *auf einmal*, *Augenblick* e *Nu*, ma con la connotazione data dall’*exaiphnès* platonico, che è meglio tradotto con il termine *Plötzlich*.

¹¹⁰ A. FABRIS, *RelAzione*, cit., p. 89.

¹¹¹ J. GREISCH, *Ce que l’événement donne à penser*, cit., p. 41.

¹¹² K. HEMMERLE, *Il Sacro e il pensiero*, cit., pp. 85–87.

nel senso lo stesso fondo evenemenziale da cui muove, si fossilizza egli stesso, e dall'altro, nel suo passivo isolarsi (che non è lo stesso che la passività propria di chi prima si è svuotato da sé perché si è donato) non è capace di uscire da sé per sollecitare o pro-vocare, tramite il suo donarsi, il donarsi dell'altro e del suo senso, consumandosi così nella sua solitudine nichilistica. Il pensiero può esercitarsi come tale solo nel "riconoscimento", cioè solo se è capace di salvaguardare l'inesauribilità del fondo di emergenza dell'evento e di evitare che esso si converta in mero oggetto posto dal pensiero, in un idolo incapace di donare nessun sovrappiù di senso. E per fare questo deve assumere la modalità epistemica del riconoscimento-attestazione, della testimonianza, ossia di quell'"intelligenza narrativa" accennata prima con cui si può pensare e al contempo preservare il sorgere dell'evento dal senso come evento della narrazione. Per questa ragione Ricoeur parla del riconoscimento come di un "piccolo miracolo": perché, come dice Hemmerle – che abbiamo ormai affiancato a questa riflessione ricoeuriana – «il miracolo [...] non può essere spiegato, ma solo "raccontato" [...] La causalità è superata nella pura temporizzazione»¹¹³.

3.2.3. Verso un'intenzionalità intersoggettiva del pensare

Dopo questo lungo percorso dobbiamo fare il punto sulla nostra questione, cioè sul significato di un filosofare *nel e dal* luogo della mutualità dischiuso dall'evento dello scambio reciproco di doni. Questo filosofare presuppone che l'evento, dandosi, dia a pensare e dia ciò su cui pensare. Partendo da questa premessa, ci chiediamo: è possibile ipotizzare che il pensare filosofico sia non solo un evento – il che è esplicitamente affermato da Ricoeur – ma un evento intersoggettivo, e cioè che esso può accadere o può essere fatto accadere solo nella reciprocità del pensiero?

La plausibilità di tale ipotesi trova primo riscontro nel fatto che, come insegna Platone nella *Lettera VII*, il filosofare vero è quello intersoggettivamente esercitato. Secondo l'ateniese – come evidenziato nel primo capitolo del nostro lavoro –, l'accesso alle verità ultime – che in quanto verità si danno come evento improvviso (*exaiphnès*)¹¹⁴ – può solo accadere nel "tra" di un pensare e vivere insieme, cioè in una vita vissuta in comune (*suzên*): «In effetti, la conoscenza di tali verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta»¹¹⁵. Si tratta dunque di intendere il filosofare non soltanto come un "evento di riconoscimento" della verità come altra dal pensiero che la conosce, ma come "evento intersoggettivo di riconoscimento": della verità (quale termine *ad quem* del *quaerere* filosofico) che accade/si dà nell'evento della mutualità – del "noi" – dischiuso dalla reciproca comunicazione di sé all'altro¹¹⁶; verità dunque che è terza in quanto altra dal sé e altra dall'altro

¹¹³ *Ibidem.*, p. 117.

¹¹⁴ Ciò è senz'altro implicato dall'idea di svelatezza (*a-letheia*) con cui Heidegger rende il termine verità.

¹¹⁵ PLATONE, *Lettera VII*, cit., 341c5-d2.

¹¹⁶ In questo senso ci facciamo eco delle parole di Samonà: «Indeed, in allowing the other to exist there is generated the most authentic possibility of the 'We', starting from reference to a horizon that gives commonalty and yet is always 'mobile' and historicized. Opening (and here one cannot avoid bringing into play Heideggerian concepts) is the very way in which truth enters into the conceptual framework, that is to say by becoming close but remaining inappropriable» (L. SAMONÀ, *The Community of the Self*, cit., p. 293).

da sé, che si esprime come gratuità festiva e che, come scintilla che accende il fuoco degli spazi d'incontro, guida, alimenta e rinnova il pensiero – non senza la fatica dello “sfragamento dialettico”¹¹⁷ – nel suo cammino di ricerca dell'*archè*, nella fedeltà al suo giuramento di tutto domandare. Ora, se si vuole percorrere sino in fondo questa via aperta da Platone occorre prendere atto delle insidie e degli ostacoli che il pensiero dovrà superare per evitare di soccombere alla tentazione del recinto incantato della soggettività.

Il primo scoglio è quello della disimmertia originaria tra il polo *ego* e il polo *alter*. Come si è visto, il suo superamento può solo accadere tramite un misconoscimento più originario, quello dell'oblio di questa disimmertia. Un oblio che richiede un gesto rischioso di entrambi i poli perché possa aprirsi lo spazio di una reciprocità esistenziale: il gesto iniziale del dono di sé (*l'opening gift*) di chi per primo si mette in gioco e riconosce gratuitamente l'altro, senza alcuna certezza né garanzia sull'esito e sull'efficacia del suo gesto; il gesto rischioso di ricevere questo dono senza mai poter sfuggire all'assillo di intenzioni nascoste e strumentalizzanti; il gesto ardito di reciprocare nella modalità di un secondo primo dono, con gli stessi rischi collegati sia al donare sia al ricevere, ma raddoppiati.

A questo punto, tuttavia, sulla scia di quello precedente, emerge un secondo scoglio, legato allo statuto dell'evento-luogo della mutualità: non è lo spazio del “tra”, aperto dalla reciprocità donante e ricevente, uno spazio soltanto formale o ideale? E se non lo è, come può la singolarità insuperabile della coscienza – propria dell'essere sempre mio del se stessi – esperire quest'evento mutuale in quanto mutuale?

Infatti, se indagata radicalmente, la nostra ipotesi di un pensare *dal* o *nel* luogo della mutualità (nel senso in cui Ricoeur declina il riconoscimento riuscito) implica che per poter parlare di evento intersoggettivo del pensare *in sé* e non soltanto *per noi*, esso deve essere esperito come tale *intersoggettivamente*: forma e contenuto sono così inscindibilmente legati che l'uno è condizione di possibilità dell'altro. Ma perché ci sia un'intenzionalità in grado percepire questo evento intersoggettivo *intersoggettivamente*, si dovrebbe postulare un'intenzionalità terza non appartenente per sé né all'uno né altro, né al donatore né al donatario. Postulato assurdo, è vero: ma soltanto in relazione all'ordine del senso. Postulato non più assurdo, se invece il problema è posto come appartenente all'ordine dell'evento, o meglio dell'evento che ritorna a partire dal senso. Proviamo dunque ad argomentare questa tesi.

Sulla scia delle riflessioni di Ricoeur nel terzo studio di *Sé come un altro*, è possibile pensare a un'idea di intenzionalità/intenzione superartice di quelle elaborate da Elizabeth Anscombe e da Donald Davidson, nella direzione di una intenzionalità intersoggettiva secondo il modello del mutuo riconoscimento dell'*agape*, un evento insieme attivo (fatto accadere intenzionalmente) e passivo (che accade gratuitamente, al di là di ogni intenzione meramente soggettiva). In effetti, l'intenzione-di (l'intenzionalità fenomenologica) che apre al futuro e all'attestazione dell'ipseità¹¹⁸ si basa sulla coscienza intenzionale, alla quale gli altri sé non possono accedere se non nel superamento dell'asimmetria originaria tra i poli nell'oblio reciproco dei sé. Alcuni dei tentativi più interessanti in questo senso sono senz'altro gli studi

¹¹⁷ Cfr. E. PILI, *La Lettera VII di Platone*, cit., p. 267.

¹¹⁸ Promettere – se prendiamo la promessa quale modello dell'identità-*ipse* – è esprimere una intenzione-di, per cui dal *che cosa? - perché?* posso risalire a *chi?* e ogni volta identificarmi come il medesimo nell'attestazione (cioè nel compimento) della parola data.

sull'empatia di Edith Stein¹¹⁹ e sul *acknowledging* di Stanley Cavell.¹²⁰ Ma se, come ipotizzavamo, anziché prendere il punto di vista del senso – cioè della coscienza intenzionale – assumiamo la prospettiva dell'evento (nella forma di *retour* dell'evento dal senso), allora vediamo – contro la tesi di Davidson – che questo evento della mutualità non può essere assorbito «da una *ontologia dell'evento impersonale*, che fa dell'azione stessa una sottoclasse di eventi»¹²¹, cioè “evento-occorrenza”, per cui le intenzioni degli individui diventano irrilevanti al fine della trattazione dell'evento-azione. Ciò in base al fatto che la descrizione dell'azione-evento non può essere subordinata a una spiegazione di tipo causale¹²²: perché se da un lato – in quanto evento – essa è interamente passiva (per cui si colloca al di là di ogni intenzionalità soggettiva), dall'altro, in quanto azione, l'evento è “fatto accadere” (perché i soggetti si scambiano i doni con l'“intenzione-di” riconoscere), il che implica che dal *che cosa?-perché?* dell'accadimento posso risalire a *chi?* intenzionale. Certo, sempre e solo attraverso l'attestazione. Ed è così che si pone nuovamente la questione di un'intenzionalità intersoggettiva: nel caso dell'evento intersoggettivo (come nel caso del mutuo riconoscimento), fatto accadere intersoggettivamente, chi il *chi* che lo attesta? È un *noi*? E se lo è, di quale *noi* si tratta? Dello spirito hegeliano, di una legge trascendente, di una rete di interazioni, di una somma di monadi? Oppure ancora di qualcos'altro?

In modo indiretto, anche Ricoeur si pone questo stesso problema nel saggio *Hegel e Husserl sull'intersoggettività*¹²³ a partire dalla questione assai dibattuta nella fenomenologia husserliana dell'“analogia dell'ego”. Crediamo sia opportuno sostare brevemente sulle riflessioni proposte da questo testo in quanto possono gettare luce sul tema che stiamo trattando.

L'argomento del saggio può sintetizzarsi in questa domanda: «la fenomenologia husserliana riesce a fare a meno del concetto di spirito, e più precisamente di quella modalità del *Geist* che nell'*Enciclopedia* si chiamerà “spirito oggettivo”? Vi riesce, sostituendovi un concetto d'intersoggettività, cioè una modalità di coscienza che non fa ricorso a una qualche entità superiore alla coscienza, ad uno spirito comune, collettivo, storico?»¹²⁴. Nella parte dedicata al dialogo con Husserl, Ricoeur si sofferma in primo luogo sulla corretta comprensione di ciò che Husserl chiama *costituzione*: «La famosa costituzione “in” e “a partire dal” mio *ego* [...] consiste in un lavoro di *esplicitazione*»¹²⁵, dove il termine *esplicitazione* traduce l'*Auslegung* tedesco, che può anche essere reso con *esesesi*. Ciò significa che il lavoro di costituzione non parte da una tabula rasa e non è neppure una creazione di senso ma, retrospettivamente, seguendo il filo conduttore trascendentale dell'oggetto – cioè a partire dall'oggetto già costituito – può interrogarlo a ritroso (*Rückfrage*) per dispiegare i suoi diversi strati di senso. E – come constata Ricoeur – la costituzione dell'altro soggetto non sfugge a questa stessa regola. Ciò gli permette di attribuire al postulato husserliano dell'“analogia

¹¹⁹ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, E. COSTANTINI — E. SCHULZE COSTANTINI (tradd.), Studium, Roma 2012.

¹²⁰ S. CAVELL, *Conoscere e riconoscere*, cit..

¹²¹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 156.

¹²² È in definitiva su questo argomento che Ricoeur prendeva le distanze dalla concezione della reciprocità di Anspach nella trattazione del fenomeno dello scambio reciproco di doni.

¹²³ Il saggio si trova in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 271–291.

¹²⁴ *Ibidem.*, p. 271.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 278.

dell'ego" il carattere di principio trascendentale: «tale analogia è l'ultimo e insuperabile principio costituente»¹²⁶.

Ma di cosa si tratta, secondo il Nostro, in questa analogia? Senz'altro non di una costruzione solipsistica né di un ritorno al circolo magico dell'io trascendentale né all'idealismo soggettivo. Questa analogia tra *ego* e *alter ego* non è da considerare come un ragionamento "per analogia", e cioè come una argomentazione di proporzionalità tra due coppie di termini (dove A sta a B come C sta a D): più che di un'analogia del "come" si tratta di un'analogia dell'"essere come", nel senso del "come me"¹²⁷. «L'importante – dice Ricoeur – è che l'altro sia compreso come soggetto per se stesso e che questa posizione d'altri per se stesso non sia in continuità con il mio vissuto proprio. [...] Altri, come tale, non appartiene alla mia sfera di esperienza»¹²⁸. Ma allora, come risolvere l'enigma della reduplicazione dell'ego nell'espressione *alter ego* che va contro l'idea di una dissimmetria originaria tra il sé e l'altro? Secondo il nostro autore, la risposta bisogna cercarla non sul versante logico ma su quello dell'ontologia esistenziale. Il "come" dell'analogia husserliana – a differenza di quello del "ragionamento per analogia" – non ha il significato logico di un'argomentazione né implica alcuna anteriorità cronologica dell'esperienza propria rispetto a quella altrui, bensì «[s]ta a indicare che il senso primo dell'ego deve essere costituito anzitutto nel vivo del soggetto e trasferito, metaforizzato [...] così che il significato *ego* non possa mai costituire né un genere comune né una disseminazione radicale»¹²⁹. Si tratta quindi di una intelligenza metaforica dell'essere in situazione, di una *phronesis* che assume quale suo presupposto l'analogia dell'ego. Ora, così come l'essere non è né univoco né equivoco e si dice in molti modi, analogamente il significato di *ego* non è né univoco né equivoco, ma è *analogo*: «l'analogia non è dunque un ragionamento, bensì il trascendentale di molteplici esperienze, percettive, immaginative, culturali. [...] La funzione dell'analogia, in quanto principio trascendentale, è quella di preservare l'*uguaglianza* del significato "io", nel senso che gli altri sono egualmente degli "io"»¹³⁰, degli "io" *come* "me" – dove il "me" sta a indicare il "vivo del soggetto" e non un soggetto astratto, o meglio, per dirla con il linguaggio della fenomenologia dell'uomo capace: non un "io" ma un "sé".

Questa disamina attorno all'analogia dell'ego ci riporta infine alla domanda iniziale del saggio. La fenomenologia dell'intersoggettività husserliana, si diceva, consiste nella pretesa di non postulare nient'altro che la reciprocità dei soggetti e mai uno spirito considerato come entità supplementare, come una "cosa sociale". Questa, in qualche modo, è la risposta di Husserl a Hegel. Le entità sociali vanno sempre ricondotte «ad una rete di interazioni» (come ad esempio abbiamo visto in precedenza con l'analisi del metalivello della reciprocità dello scambio di doni di fronte al "tra" dei gesti discreti degli individui quali l'offrire, il rischiare, il dare donando qualcosa di sé...), in modo tale da preservare «i criteri minimali dell'azione umana, cioè il poter essere identificata mediante progetti, intenzioni, motivi di agenti capaci di

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 281.

¹²⁷ Si tratta insomma della prospettiva ontologica aperta dalla metafora viva, che nel dire il "non essere così" di una cosa dice anche il suo "essere come", aprendo una sua nuova modalità d'esistenza. Su ciò, cfr. P. RICOEUR, *La metafora viva*, cit..

¹²⁸ P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 282.

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 283. Nel riferimento a un "genere comune" riecheggia senz'altro la definizione hegeliana dell'autocoscienza come *Gattung*.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 284.

imputare a se stessi la loro azione». L'analogia dell'*ego* assume così, secondo Ricoeur, un «valore di protesta», una funzione critica nei confronti della reificazione delle relazioni sociali e del *Gesit* hegeliano che simula «l'ordine delle cose, che tutto cospira a ipostatizzare»¹³¹.

Ora, tornando al nostro tema d'indagine sulla possibilità di parlare di un'intenzionalità altra da quella dei singoli soggetti e tuttavia scaturita dal “tra” della mutualità, ci sembra che l'idea di analogia dell'*ego* come critica al postulato di un'entità superiore alla coscienza possa avere per noi il valore di un'avvertenza, ma non implica di per sé un respingimento totale della nostra tesi. Certo, non intendiamo pensare il terzo intenzionale a un livello teorico astratto, come se si trattasse di un principio normativo o di un flusso trascendente (o autotrascendente) che si colloca al di sopra delle intenzioni e dei gesti concreti degli individui, di cui essi non sarebbero che meri – volenti o nolenti – ingranaggi. La nostra tesi è che c'è un terzo, ma questo terzo non si dà mai senza un'intersoggettività reciproca – cioè senza la mutua costituzione degli *ego* – dalla quale la sua stessa sussistenza dipende: si dà *con e nella* reciprocità. Possiamo in questo senso fare nostre le parole di Italo Testa che, nel criticare espressamente la posizione ricoeuriana del saggio appena esaminato, afferma: «Il ‘noi’ dello spirito, [...] il punto di vista di una terzietà indipendente rispetto alla prospettiva dei singoli attori [...], non va inteso come un punto di vista trascendente [...] né come un'identità sostanziale metafisica già da sempre data o come una soggettività assoluta sganciata dai soggetti finiti che interviene dall'esterno ed annulla l'intersoggettività» ma si tratta piuttosto «dell'intenzionalità condivisa del ‘noi’»¹³².

Nonostante questa puntualizzazione di Testa che rafforza la nostra posizione, occorre dire che la tesi da noi avanzata non è affatto esclusa dal rifiuto ricoeuriano dello spirito oggettivo in quanto la sua è una critica e un'avvertenza contro la reificazione dell'individuo nell'astrattezza dell'istituzione sociale. Il che è senz'altro in linea con le analisi che abbiamo condotto nei precedenti capitoli, sia a partire dalla lettura del saggio sul *socius* e il prossimo, sia nel dar conto delle critiche che R.R. Williams avanza contro *Percorsi del riconoscimento*. Ad onor del vero, Ricoeur non si pone nemmeno il problema dell'intenzionalità del terzo che qui stiamo sollevando. Casomai, il suo monito ci situa nel cuore della questione e ci mette in guardia contro la frase finale della citazione di Testa appena riportata che, appunto, vede l'intenzionalità del terzo nell'“intenzionalità condivisa del noi”.

Infatti, questa avvertenza ci spinge a fare un'ulteriore precisazione e dunque ad affermare che quel terzo che stiamo cercando non appare nemmeno sotto la forma di una “intenzionalità condivisa”, perché essa sarebbe ancora “esclusivamente” dipendente dai singoli soggetti. L'intenzionalità del terzo, invece, deve accadere sì nel concreto, cioè nel “vivo” dei soggetti, ma anche, per definizione, deve darsi come realmente terza, e quindi come altra dai soggetti, perché possa essere da essi contemporaneamente percepita come tale. In questo senso, l'essere “reciprocamente riconoscentesi” delle autocoscienze con cui Hegel presenta il «concetto puro del riconoscimento»¹³³ – dov'è senz'altro già presente il “noi” dello spirito – è soltanto una descrizione concettuale-astratta o, come direbbe Ricoeur, una “debole costruzione del teorico”. In altre parole, la geniale intuizione hegeliana del “reciprocamente riconoscentesi” delle autocoscienze resta ancora qualcosa di pensato entro i limiti del recinto incantato della

¹³¹ *Ibidem.*, p. 291.

¹³² I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 300–301.

¹³³ «Dieser reine Begriff des Anerkennens» (cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 278–279).

soggettività assoluta e onnisciente e, pertanto, non può trovare riscontro a livello esistenziale, dove si ha a che fare con un soggetto frammentato e con un “cogito *blessé*”. Nella realtà storica in cui agiscono e soffrono i soggetti vale l'*indépassable* principio dell'asimmetria originaria delle coscienze secondo cui si può dare soltanto un riconoscimento ineguale e unilaterale, ma mai reciproco¹³⁴, perché prima si esperisce la propria intenzionalità e poi, eventualmente – tramite l'empatia, l'*acknowledging* o l'analogia dell'*ego*¹³⁵ – quella dell'altro, ma sempre e necessariamente a partire dalla propria. Sono io che percepisco la sua (dell'altro) intenzionalità.

Una via d'uscita da questa aporia esistenziale è cominciata a profilarsi quando abbiamo pensato la reciprocità, o meglio la mutualità, in termini di evento. Si tratta di un'aporia che l'analogia dell'*ego* non riesce a superare proprio in quanto si pone come principio trascendentale (in senso kantiano) e quindi – a primo acchito – escludente l'idea di evento, che di per sé – in senso lato – non è determinata da alcuna condizione di possibilità, da nessun a priori, da nessuna cornice sensata. Occorre allora abbandonare la prospettiva ancora trascendentale – e perciò solo astratta – dell'*ego* e assumere una prospettiva ermeneutica dell'evento, una *herméneutique événementiale*. L'evento intersoggettivo è quello che è percepito come tale simultaneamente da due o più soggetti, o meglio – passando dal registro della percezione a quello dell'evenemenzialità –, per dirla con Ricoeur, quando si dà l'intesa, quella rara e felice coincidenza di tutte le intenzioni in un accordo, in un'omologia. Intesa che è “accordo” di suoni che fanno un'unica gioiosa sin-fonia, dove il “*σύν*” sta a dire il luogo in cui soltanto l'asimmetria originaria può essere dimenticata. Ma l'intesa è essa stessa un evento, e quindi qualcosa di effettuale: appunto, esperienza concreta di scambiarsi reciprocamente i doni, esperienza dell'evento del mutuo riconoscimento. Esperienza-evento che si coglie tutta al passivo e che ha come marchio distintivo più che l'intenzionalità condivisa, il sentimento di gioia dello stare insieme nello spazio vitale del festivo.

In questa prospettiva non è quindi decisivo che le intenzionalità non possano mai essere simultanee, ma che a un certo punto, d'improvviso, ci sia l'incontro e quindi, l'intuizione da parte di entrambe dell'accadimento del mutuo riconoscimento e la constatazione di un comune e gioioso sentire. Esso infatti è evento non tanto della “condivisione” delle intenzionalità quanto dell'“incontro” delle intenzionalità in un terzo (l'evento del tra) senza il quale questo incontro non sarebbe possibile.

Ora, perché ci sia l'incontro e l'intesa, occorre che ci sia un esercizio intenzionale della libertà dei soggetti. Essi, in qualche modo, fanno accadere questa intesa, coadiuvano il suo avvenimento: sono, per essenza, co-agonisti dell'operare del terzo in quanto da sé accadente. Si può allora parlare di un “far-accadere-con” – e perciò, finalmente, di una intenzionalità mutua –, dove la preposizione “con” dice dell'impotenza e dell'incapacità di ogni *ego* di accedere singolarmente e con le proprie forze a un tale “evento di riconoscimento” perché, in quel caso, ricadrebbe in una relazione di riconoscimento unilaterale e ineguale, che è, in quanto tale, un riconoscimento “non evenemenziale”.

¹³⁴ Premessa questa da cui consegue il necessario esito della “lotta a morte” delle autocoscienze e del riconoscimento unilaterale e ineguale per cui l'una è servo, l'altra signore, senza mai poter intuirsi come un “noi”.

¹³⁵ Sebbene – come ben nota Ricoeur – l'analogia dell'*ego* non implichi alcuna anteriorità cronologica dell'esperienza propria rispetto a quella altrui, resta pur sempre la co-posizione di un “io” o di un “sé” intenzionale e non ancora una intenzionalità intersoggettiva.

Il tema qui è che il “noi” dell’intesa, della rara e felice coincidenza di tutte le intenzioni in un accordo in un’omologia, si presenta sotto le vesti di un soggetto intenzionale pur non potendo esserlo. Eppure, se sul piano del sé capace, dal “che cosa?” dell’azione si può risalire al “chi?” soltanto attraverso la modalità epistemica dell’attestazione e della testimonianza, ciò significa che sono i singoli soggetti ad attestare che *insieme* hanno “fatto accadere” questo evento perché *insieme* hanno accolto-ricevuto il suo gratuito darsi. Dove, da un lato, ciascun individuo riconosce di aver fatto intenzionalmente un gesto conducente all’accadimento dell’evento e, dall’altro, attesta una sua incapacità, quella di imputarsi interamente una tale azione-evento intersoggettiva, nel senso che il suo accadimento è stato possibile soltanto perché anche altri hanno concorso al suo accadere. Senza il fare dell’altro o degli altri, l’evento non sarebbe mai potuto accadere. Ancora più: se i soggetti possono attestare – ciascuno singolarmente – che insieme hanno “fatto accadere” l’evento, in virtù del riconoscimento della dissimmetria originaria attestano anche e al contempo che l’evento è eccedente rispetto all’incontro delle loro singole intenzionalità. Forse qui, in questa eccedenza dell’evento intersoggettivo rispetto alle intenzionalità soggettive sta la chiave del postulato di una intenzionalità del terzo o del noi. Una intenzionalità che è, però, di un altro ordine rispetto a quella della coscienza individuale, eppure sempre intenzionalità in quanto sorgente di senso.

Ne consegue che il *chi* che attesta l’evento intersoggettivo (che in quanto “attestante” è un soggetto capace e intenzionale) è un sé – una soggettività terza – che si costituisce e si dà nella contemporaneità dell’accadere dell’evento. Il che significa che tra il darsi dell’evento intersoggettivo e la sua attestazione non c’è alcuna successione temporale: in altre parole, siamo di fronte alla temporalità dell’*exaiphnès* in cui l’asimmetria tra il polo *ego* e il polo *alter* viene obliata o misconosciuta grazie allo spazio dischiusosi d’improvviso dalla gratuità dei gesti. Uno spazio in cui gli individui possono riconoscersi come un *noi*, perché l’essenza di questo evento di mutuo riconoscimento è l’essere l’uno nell’altro, cosicché ciascuno esprime in sé, nella propria intenzionalità, l’altro. Senza esaurirlo, perché lo può esprimere soltanto se continua ad accoglierlo senza afferrarlo e se continua a sua volta a donarsi in modo da essere sempre vuoto per la ri-accoglienza del dono dell’altro. Ecco la mutualità come evento *fatto accadere con* un altro e che perciò può essere attestato soltanto da un *noi* nella temporalità dell’*exaiphnès* in cui coincidono l’*accadere* e l’essere *fatto accadere* dell’evento. L’intenzionalità del noi, quindi, appartiene all’ordine dell’evento.

È vero che ci sono poi degli eventi-azioni – quali, ad esempio, i giochi di squadra o il canto corale – che sono esclusivamente di natura intersoggettiva e nei quali si può parlare di una mutualità, nel senso di coordinamento delle diverse intenzionalità per pervenire a un medesimo fine.¹³⁶ Tuttavia, nell’evento di mutuo riconoscimento proposto da Ricoeur in *Percorsi* c’è di più: a differenza di queste azioni intersoggettive, la mutualità del riconoscimento, in quanto evento agapico, ha una dimensione verticale di gratuità totalmente passiva (appunto, la gratuità della *grazia*, secondo quanto appreso dalle pagine del saggio «*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff) – una sorta

¹³⁶ È a questo livello della mutualità come coordinamento che si colloca la teoria del riconoscimento reciproco di Hénaff (cfr. M. HÉNAFF, *Il dono dei filosofi*, cit., pp. 204–208). In questo caso, tuttavia, non si pone (almeno nel modo che qui ci interessa) il problema di postulare l’intenzionalità del terzo, perché il terzo a cui le intenzionalità degli attori si rivolgono qui è solo “intenzionato”, ha cioè la natura di un fine o scopo condiviso ma legato esclusivamente al potere d’iniziativa dei soggetti e alla loro capacità di coordinarle.

di condizione di possibilità insieme storica e metastorica – che è slegata da ogni “fare-accadere” e da ogni “fare-accadere-con”, e quindi dal potere d’iniziativa dei soggetti.

Eppure, se lo scambio gratuito di doni tra individui ha come condizione di possibilità questa gratuità antecedente perché è ad essa che in ultima istanza replica, allora affinché un tale evento possa accadere si dovrebbe forse postulare l’ipotesi che questa *grazia* verticale si “autolimiti”, o meglio, che ci sia nella sua stessa essenza qualcosa come una impotenza, una passività, una negazione di sé relazionale che crei lo spazio per accogliere in sé l’altro, gli altri.¹³⁷

Nella prospettiva di un’ermeneutica evenemenziale, l’intersoggettività mutuale contemporaneamente suscita e presuppone un terzo intenzionale in cui s’incrociano la dimensione verticale (della gratuità o grazia) e la dimensione orizzontale (della reciprocità o contraccambio) dell’esperienza di riconoscimento. In questa relazione a tre termini, è l’intenzionalità accogliente del terzo – il suo essere suscitato o intenzionato, o se si preferisce, il suo non-essere relazionale – che in definitiva permette il suo darsi/donarsi, cioè il suo provocare o invitare altri ad entrare in relazione con sé e tra di loro: altrimenti questo terzo sarebbe qualcosa di isolato, di *ab-solutus*, e quindi non-dato. In altri termini, in quanto evento intersoggettivo, la mutualità stessa pone come condizione di possibilità del suo accadere che ci siano due o più soggetti, perché il “tra” non può darsi laddove c’è un soggetto isolato. E ancora più, ogni singola coscienza non può mai essere pienamente tale (superando il suo essere “coscienza infelice”) senza questo evento della mutualità che la intenziona e a cui è intenzionata.¹³⁸ Da qui il carattere ontologico e antropologico del mutuo riconoscimento in quanto evento intersoggettivo.

Insomma, il terzo che abbiamo trovato non è un terzo ipostatizzato¹³⁹: si presenta piuttosto come un terzo intenzionale, cioè insieme intenzionato e intenzionalizzante.

¹³⁷ Si tratta quindi, per così dire, del “fondamento relazionale della negazione” (cfr. L. SAMONÀ, *The Community of the Self*, cit., p. 294), di un “non-essere relazionale” (cfr. P. CODA, *Dalla trinità*, cit., pp. 568–573) ovvero di un “non essere non escludente” (cfr. M. DONÀ, *In principio*, cit., pp. 197–233).

¹³⁸ In effetti, il “terzo” che qui cerchiamo si differenzia dallo spirito oggettivo hegeliano – dallo spirito certo di sé, secondo il lessico della *Fenomenologia* – in quanto, a dire di Hegel, esso «è l’ingresso nella “patria della verità” secondo un modo che abolisce l’intenzionalità», e cioè, «[n]on si ha più a che fare con una coscienza tesa verso un altro; ogni alterità è superata» (P. RICOEUR, *Dal testo all’azione*, cit., p. 274). A questo livello, «l’individuo trova il suo significato in quanto lo trova realizzato nelle istituzioni che hanno al tempo stesso sostanza e riflessività» (*Ibidem.*, p. 273), il che però significa che per l’individuo «nessun senso è più intenzionato, come nella coscienza infelice (ma, in senso lato, ormai ogni coscienza è coscienza infelice)» (*Ibidem.*, p. 275). L’attribuire sostanza e riflessività al “noi” dello spirito significa essere ancora prigionieri del circolo magico della soggettività, coscienza infelice incapace di fare il passo rischioso di apertura verso l’altro da sé effettivo, reale, verso l’ignoto e l’irrazionale ma anche verso l’ingiustificato e il gratuito dell’evento.

¹³⁹ Casomai, abbandonando (ma non del tutto) il livello fenomenologico, lo si potrebbe indicare, facendo ricorso al linguaggio ontologico, come un terzo-ipostasi. Cioè, non tanto nel senso generico di sostanza-natura ma nel senso teologico-trinitario di sostanza-persona (ovvero *prosopon*), nozione relazionale per eccellenza, e dunque intenzionale. Un chiaro esempio di questa ambiguità del termine sostanza e del suo confondersi con quello di persona lo si trova, ad esempio, nel *De Trinitate* di Agostino: «I greci usano anche la parola *hypostasis*, ma ignoro che differenza pongano tra *ousia* e *hypostasis*, e la maggior parte di coloro che fra noi trattano di queste cose, in greco dicono abitualmente: *mian ousian treis hypostaseis*, in latino: *unam essentiam, tres substantias*» (AGOSTINO, *La Trinità*, G. BESCHIN (trad.), Città Nuova, Roma 1973, V, 8.10). Nel prossimo paragrafo affronteremo la questione dell’effusione della relazione di riconoscimento a partire dal riferimento che Ricoeur fa a “un’onda di irradiazione e di irrigazione” dei gesti di *agape*: quel che in merito alla questione del terzo-ipostasi ci interessa anticipare è come la menzione a “un’onda di” parli di un qualcosa di “strutturato”, di sensato, di un terzo che senz’altro non può essere una relazione intersoggettiva ipostatizzata e che tuttavia è qualcosa di effettuale, di reale, di dato. Se l’“onda” in quanto tale è definita dal fatto di essere una sua struttura dinamica, una

“Intenzionato” dai soggetti che si scambiano doni e riconoscimento; “intenzionalizzante” perché va verso l’altro da sé, dandosi come spazio gratuito e aperto per l’incontro dei soggetti reciprocamente riconoscentesi.

3.3. Una relazione originaria, coinvolgente e reciprocante: il *ritmo* del pensare a partire dal mutuo riconoscimento

Delle tre questioni poste all’inizio di questa sezione, resta da affrontare l’ultima: quale ritmo del pensare e dell’essere si apre a partire dall’evento del mutuo riconoscimento – del darsi dell’*agape* – che è esperibile solo da e in una intenzionalità intersoggettiva e quindi terza rispetto al sé e all’altro, seppur da essi dipendente?

La tesi che vorremmo proporre è che questa intenzionalità intersoggettiva che si dà nel terzo generato dalla reciprocità – nel “tra” agapico del mutuo riconoscimento – e che, quindi, è intenzionalità *del* terzo, è tale solo se ha in sé le condizioni della sua replicabilità, cioè se è di per sé in grado di moltiplicare all’infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità. Dunque, essa si dispiega al ritmo della “reciprocanza”. A nostro avviso, una tale tesi trova appiglio nel riferimento che Ricoeur fa in *Percorsi* a un’onda di “irrigazione” e di “irradiazione” provocata da gesti come quelli del dono e del perdono che, ci sembra, stiano a indicare quell’intrinseco dinamismo moltiplicatore, insieme interno ed esterno, della reciprocità relazionale che stiamo cercando.¹⁴⁰

Si potrebbe obiettare che l’affermazione di Ricoeur – poiché è riferita allo scambio di doni e al gesto del perdono ed è inserita nel contesto di una più ampia replica a Hegel e a Honneth sul piano della conflittualità delle relazioni sociali – è in realtà di carattere etico-pratico, per cui non sarebbe corretto estenderla all’ambito epistemico. Ciò è senz’altro vero; tuttavia, se si vuole pensare fino in fondo l’intuizione centrale di *Percorsi* secondo cui in ultima istanza è il riconoscimento-riconoscenza che apre le porte alla conoscenza – ossia, è dal e attraverso l’etico-pratico che si arriva all’epistemico – e, ancora, se l’autentica conoscenza è, come visto in precedenza, quella che accade nel “pensare insieme” l’uno nell’altro, allora è innegabile che si debba riflettere sul carattere irrigante e irradiante della verità che si dà al pensiero intersoggettivamente esercitato. Perché il pensiero, per l’appunto, si esercita, e il suo esercizio implica sempre un relazionarsi. Inoltre, bisogna dire che questa espressione di

specie di movimento a spirale che da un lato irriga, dall’altro irradia, ciò significa che in qualche modo Ricoeur non riesce qui a fare a meno di riconoscere una dimensione “spirituale” a questa realtà. E ciò contro le sue critiche allo spirito oggettivo hegeliano. Solo che questo “spirito” è qui ridotto all’essenziale, all’atto semplice d’essere. C’è il perdono, così come c’è l’amore e c’è il dono, aveva affermato nella conclusione di *La memoria, la storia, l’oblio*. Certo, non si tratta nel nostro caso di postulare alla Mauss uno “spirito *del* dono” quanto di pensare e di dire a partire dal suo darsi la realtà di quelle esperienze intersoggettive che accadono nel piano dell’esistenza come eventi di mutualità e cioè come ingeneranti un terzo che al contempo li antecede.

¹⁴⁰ Ai fini di una più chiara esposizione e comprensione, riportiamo qui il passo in questione: «C’è qualcosa di festivo nelle pratiche del dono così come in quelle della solennità del gesto del perdono o piuttosto della domanda di perdono di cui parlo nell’epilogo del mio ultimo lavoro, riferendomi al gesto del cancelliere Brandt che a Varsavia si inginocchia ai piedi del monumento alla memoria delle vittime della Shoah. Gesti come questo, dicevo, non possono costituire una istituzione ma, portando in luce i limiti della giustizia di equivalenza e aprendo uno spazio di speranza nell’orizzonte della politica e del diritto sul piano postnazionale e internazionale, questi gesti producono un’onda di irradiazione e di irrigazione che, in maniera segreta e obliqua, contribuisce all’avanzare della storia verso gli stati di pace» (P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 273).

Ricoeur è riferita all'irradiazione e all'irrigazione del "gesto" (di dono e di perdono), che in quanto tale appartiene alla sfera dell'intenzionalità singolare. Eppure, lo stesso filosofo sembra in qualche modo slegare questi gesti dal soggetto – ossia dall'intenzionalità che li costituisce come gesti (senza con ciò negare il loro carattere intenzionale personale o soggettivo) – dal momento che parla di essi come generatori di un'"onda", cioè di una realtà altra dai soggetti, di un terzo.

A questo punto, per essere più precisi, dovremmo riformulare la nostra tesi nei seguenti termini: il pensare *nel* e *dal* riconoscimento è un evento che si dischiude al ritmo di una reciprocità irrigante e irradiante. Perché l'evento del mutuo riconoscimento – declinato qui come evento del pensare insieme – è un evento ritmato dall'*agape* in quanto è in esso vissuto: un "pensiero-amore" dunque, che propizia sempre un termine intenzionale intrinseco alla relazione stessa di reciprocità, ma è anche, al contempo, da questa stessa relazione propiziato. Nel senso che il terzo è questo evento del "tra" ed è, in quanto dinamismo, un che di attivo-passivo che comporta una sorta di doppio apriori – articolato sotto forma di chiasmo – da cui ottiene la sua forza irradiante e irrigante: da un lato, esso è in quanto propiziato dalla relazione (è in quanto si riceve dall'altro/dagli altri da sé); dall'altro, esso è in quanto propizia relazioni (è in quanto si dà all'altro da sé). Tale il suo paradossale statuto, che perciò è intersoggettivamente evenemenziale: accade ed è fatto accadere nella relazione reciproca di dono attraverso cui si rende presente e operante l'*agape*.

Infatti, nell'amore-*agape*, come dice Coda nel passo già riportato in precedenza, si deve essere in più di due «nel senso che vi sia un *tertium* come oggetto intenzionale dell'amore degli amanti», che altro non è che l'amore stesso. E l'amore, in quanto dedizione totale di sé all'altro significa voler gratuitamente il suo bene, cioè che l'altro sia pienamente sé, che sia pienamente riconosciuto. «Ora – prosegue ancora Coda –, qual è il bene più grande e più vero dell'altro? È che lui pure sperimenti che cos'è l'amore, e cioè che a sua volta voglia il bene di un altro. Non solo che voglia il *mio* bene: questo senz'altro, perché l'amore è tale quand'è reciproco. Ma la reciprocità è vera quand'è aperta ed effusiva. La *reciprocità* è tale quand'è effusivamente *reciprocante*: e cioè indirizzata a moltiplicare all'infinito il dinamismo stesso per cui è reciprocità»¹⁴¹.

Volere il bene dell'altro è quindi espressione di un'intenzionalità gratuita in quanto implica riconoscerlo senza attendersi nulla in cambio. Ma questa gratuità, anche se intenzionale, non è assoluta, non ha cioè la sua origine in un potere-di o in un potere-su del singolo soggetto analogo a quel potere attributosi dal *cogito* cartesiano di porre da sé il senso. Altrimenti avremmo a che fare non con un gesto di dono bensì con un gesto pietoso, con un'esibizione della propria superiorità, e quindi con un'imposizione di sé e del proprio pensare

¹⁴¹ P. CODA, *Dalla trinità*, cit., p. 567. In questa stessa linea di un terzo intenzionale si è espresso Carmelo Meazza. Nell'Appendice del suo *La scena del dato*, prendendo spunto dalla riflessione trinitaria sulla figura del *condilectus* di Riccardo di San Vittore, egli afferma: «Quindi, la prova dell'amore perfetto non sta semplicemente nell'amare qualcuno o nell'essere amati. Non sta nel fare dono di sé all'altro o nel ricevere il dono dell'altro. Riccardo sembra affermare che amare qualcuno resta sotto l'ipoteca e il rischio che in quel qualcuno un altro non sia incluso. Non c'è perfetta carità se non si desidera che il *terzo* dell'uno-l'altro sia amato dello stesso amore che riceviamo da un altro che sommamente amiamo. Lo Spirito nomina questa *ek-stasi* della relazione. [...] Il *condilectus* di Riccardo non è il *dopo* della relazione. Non è il prodotto, anche eterno, della relazione di carità. La carità non sarebbe perfetta se non avesse nel *terzo* dell'uno l'altro la sua *ek-stasi*» (C. MEAZZA, *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, InSchibboleth, Roma 2019, pp. 211–212).

e una sottomissione dell'altro e del suo pensare. In altre parole, avremmo a che fare con un riconoscimento unilaterale e ineguale, dove l'uno riconosce (è servo), l'altro è riconosciuto (è signore). Si tratta invece d'intendere questa gratuità come una intenzionalità amante che replica sul piano orizzontale a quella *grazia* verticale e antecedente in cui ogni amore ha la sua origine. E no, questa *grazia* non è uno spirito assoluto da sempre posto o calato dall'alto. Perché, pur essendo antecedente, in quanto gratuito e incondizionato, il suo operare non è schiacciante e non genera alcuna colpa né impone alcun debito. Nemmeno il debito di vita. Tranne, certamente, in colui o colei che accogliendo liberamente questa gratuità come dono si riconosce in debito *con* qualcuno e testimonia con gratitudine liberante questo debito-con, ossia la relazione.

Riconoscere che questo debito, il debito di vita – e con esso ogni altro debito – ha la sua fonte in qualcosa di più originario, cioè nel dono della vita, significa anzitutto accogliere questo dono secondo la modalità del “buon ricevere”, ma anche che il soggetto, essendo grato del dono ricevuto, vuole esprimere questa gratitudine replicando questa gratuità verso agli altri, cioè donando questa sua stessa vita – se stesso – attraverso il dono simbolico di qualcosa: ecco la radicalità incondizionata e reciproca dell'*agape*. Lo stesso vale per il pensiero in quanto riconosce che ha le sue fonti fuori di sé: ciò significa che si esercita a partire dall'accoglienza di ciò che gli si dà/dona a pensare e, poiché grato di questo dono, ad esso replica, trovando autentica espressione nella modalità del “pensare insieme”.

Il reciprocare sul piano orizzontale accade però attraverso il gesto di un primo dono – l'*opening gift* – che è al contempo gesto rischioso di riconoscimento e domanda aperta di essere riconosciuto: gesto intenzionale che è, tuttavia, espressione di un'im-potenza, perché attraverso di esso il sé si espone ineludibilmente alla ferita dell'altro, al misconoscimento. Ma, paradossalmente, è proprio in questo suo essere im-potente di fronte all'altro che consiste la sua arma segreta per affrontare il conflitto che, in ultima istanza, è sempre espressione del tentativo dell'uno di imporsi sull'altro: di imporre il suo potere, le sue ragioni, le sue esigenze, i suoi sentimenti, le sue rappresentazioni, la sua identità. Conflitto che è incapacità di pensare insieme, quindi, incapacità del pensiero di essere tale, perché non aperto all'altro da sé.

Ebbene, ci eravamo chiesti prima se l'idea ricoeuriana di irradiazione e irrigazione non indichi, con la sua semantica, un movimento metodico che, nella sua pura e gratuita evenemenzialità, dice al contempo una precisa e segreta dinamica dei legami interpersonali e dunque un pensare insieme secondo una modalità ancora inesplorata.¹⁴² In altri termini, questo

¹⁴² C'è forse in tutto questo un tentativo da parte di Ricoeur di andare oltre a quanto scritto precedentemente nelle pagine finali di *La critica e la convinzione* sulla *Nachfolge* dell'esperienza estetica (e sulla sua scia dell'esperienza morale e religiosa), nel senso di comunicabilità tramite la singolarità estrema: «Nell'apprensione del rapporto di convenienza fra l'atto morale e la situazione, c'è un effetto di coinvolgimento che è proprio l'equivalente della comunicabilità dell'opera d'arte. Per esprimere questa capacità di coinvolgimento, questa esemplarità, il tedesco possiede un termine, che manca in francese: *Nachfolge*. Se lo si traduce con “imitazione”, allora è nel senso in cui si parla di *Imitazione di Gesù Cristo*» (P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, cit., p. 253). Come giustamente notava Alain Loute, pensare l'intrinseca comunicabilità dell'esperienza estetica (ma ciò è forse valido anche per ogni esperienza) in questi termini implica riconoscere che essa non ha in sé le condizioni stesse della sua reciprocità, perché in fondo questa esperienza, l'esperienza estetica, è pensata nella sua singolarità come evento che si dà individualmente e che solo poi si può comunicare – sempre in modo individuale in quanto esperienza essenzialmente singolare –, e non come evento intersoggettivo, il che può accadere soltanto nello spazio della mutualità. In effetti, se da una parte Ricoeur parla dell'opera d'arte come di «una fiammata che esce da se stessa, toccandomi e toccando, al di là di me stesso, l'universalità degli uomini», d'altra parte la comunicabilità dell'esperienza estetica – per cui il soggetto di questa esperienza, tramite l'opera d'arte, «entra in un rapporto

parlare non apofantico e questo agire insieme incondizionato e reciproco dell'*agape* ha una sua logica, sebbene da situare, come direbbe Adriano Fabris, “al di là delle griglie governate dal principio di non contraddizione” quale “vero e proprio regolatore di staticità”. L’irradiazione e l’irrigazione ricoeuriani – ecco la nostra ipotesi – possono essere intese nella stessa direzione di ciò che Fabris chiama la logica performativa delle relazioni, a cui appartiene anche il pensare¹⁴³, o più precisamente il filo-sofare in quanto – etimologicamente – dice di una relazione di coinvolgimento amoroso (e quindi pratico) del sé con il sapere, con la conoscenza. Se nel “tra” della mutualità, cioè nella relazione di mutuo riconoscimento, ciascuno riconosce – simbolicamente attraverso il dono – l’altro come un sé, e con ciò s’identifica e si differenzia dagli altri sé rinunciando in tal modo a ogni pretesa di ridurre l’altro a sé, si può allora dire con questo autore che nel «differenziarsi e differenziare, che si compie nella relazione, la relazione stessa si espande. La sua dinamica, infatti, è performativa. È performativa di sempre nuove relazioni. Su questa struttura si basa l’universalizzabilità del *logos*. In tal modo funziona la logica della relazione»¹⁴⁴. *Logos* però che accade come evento intersoggettivo e che pertanto si dà a pensare nella sua evenemenzialità, cioè come “evento di pensiero”, solo come termine intenzionale intrinseco alla mutualità che è condizione di possibilità dell’accadimento di tale evento intersoggettivo.

La questione decisiva è che se la relazione di mutuo riconoscimento in quanto evento propizia sempre un terzo (come condizione di possibilità e come frutto della relazione di riconoscimento) e se questo terzo è intenzionale (altrimenti non ci sarebbe alcun “tra” ma soltanto una presupposizione e una proiezione del sé dell’uno sul sé dell’altro), allora il terzo è tale non solo in quanto si dà come luogo d’incontro tra i soggetti affinché il riconoscimento possa accadere; non solo in quanto è esso stesso ciò (l’oggetto) che i soggetti si scambiano – appunto, il riconoscimento –, ma in quanto questo terzo è anche soggetto intenzionale del riconoscimento, cioè il “noi” in cui ciascuno dei soggetti è nell’altro pur restando sé grazie all’alchimia prodotta dal dono scambiato. Ora, questo “noi” non sta a dire una nuova identità di gruppo che, come tale, si definisce necessariamente contrapponendosi identitariamente ad altri: appunto, noi e voialtri. Altrimenti non sarebbe intenzionale, cioè rivolto all’altro. È un “noi” che è tale solo nel suo donarsi all’altro da sé – *ad intra* (ai soggetti che pur percependosi come un “noi” restano ciascuno se stesso) e *ad extra* (a terzi soggetti) –; insomma, nel suo autocomunicarsi comunicandosi all’altro, essendo veramente sé nell’altro – perché ad esso donato e da esso accolto.

Questa è dunque la mutualità effusivamente reciprocante del riconoscimento operata dal terzo intenzionale. Il che implica che ciò che viene ridonato ogni volta che lo scambio di doni è scandito dalla logica non equivalente dell’amore non è una cosa, ma una relazione¹⁴⁵, la stessa

similare al rapporto di adeguazione che passa tra l’emozione del creatore e l’opera che quella emozione traduce» – si limita ogni volta alla singolarità dello spettatore che s’impegna «in un rapporto di singolarità con la singolarità dell’opera» (*Ibidem.*, pp. 248–250). Ci chiediamo allora: è possibile postulare una *Nachfolge* del mutuo riconoscimento operato dal terzo intenzionale? E poi, cos’è che in conclusione viene comunicato? Queste pagine rappresentano in definitiva un tentativo di rispondere a queste domande.

¹⁴³ «Sto scrivendo. Stai leggendo. Stiamo pensando. La prima persona ne implica una seconda. Ciò che sto realizzando è una relazione: una relazione che ti coinvolge; una relazione nella quale tu puoi essere coinvolto; una relazione in cui puoi accettare di essere coinvolto» (A. FABRIS, *RelAzione*, cit., p. 26).

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 172.

¹⁴⁵ Anche Susy Zanardo – per quanto con un’accezione leggermente diversa – parla a questo riguardo di “dono del legame”: si veda S. ZANARDO, *Il legame del dono*, cit.; ID., *Nelle trame del dono*, cit.

relazione di riconoscimento, che non si ripiega su di sé ma si espande in e attraverso tutti coloro che agiscono secondo questa logica della sovrabbondanza. Perché se il terzo intenzionale c'è solo grazie alle interazioni agapiche dei soggetti che danno vita a una relazione (da cui ne consegue la sua impotenza in quanto non condiziona né mette a repentaglio l'intenzionalità/libertà dei singoli soggetti) e se la sua *sussistenza* dipende dalla permanenza della dinamica, o meglio dal costante rinnovarsi e rinvigorirsi della relazione, allora s'intende perché questo "terzo" sia reciprocante e perché la sua intenzionalità consista in un movimento di irrigazione e di irradiazione. Di irrigazione delle relazioni già esistenti per poter così perpetrarle nel tempo; di irradiazione della relazione stessa – non nel senso di proselitismo, cioè di aggregazione integristica dell'altro alla propria identità di gruppo – perché senza il suo moltiplicarsi questo terzo non è. Infatti se è intenzionale, ciò vuol dire che è nella misura in cui è rivolto ad altro, il che è possibile solo se è sempre rivolto a *nuovi* altri. Tale è l'*essenza* eccedente dell'*agape*. In modo analogo accade con il "pensare insieme" (nel senso di *sumphilosophen*), che se non riverbera, se non è intenzionale, cioè rivolto ad altro/i – il che concerne non solo il *che cosa*, il pensato, ma anche il *come* o forma, il *topos* e il *ritmo* stesso del pensare – allora, nonostante sia un pensare intersoggettivo, non sarà mai un pensare autentico ma la mera affermazione dell'identità di un sé gruppale, un'identità monolitica senza *ipseità* che si definisce proprio a partire dalla contrapposizione e dal conflitto con l'altro e non a partire dal reciproco scambio del dono di sé.

Ma il mutuo riconoscimento come mutua donazione di sé all'altro, come si è detto, non implica il dileguamento del sé in un'unione fusionale e indifferente con l'altro da sé, nel noi di uno spirito assoluto. Al contrario, implica che ciascuno è veramente se stesso perché si dona all'altro e si riceve dall'altro: fare esperienza dell'essere ricevuto è riconoscere che non si ha in sé la propria origine. In questo senso, è nella reciproca donazione di sé, nell'esperienza dello scambio di doni che il pensare scopre di non avere le sue fonti in sé: in quanto fa, appunto, esperienza del ricevere. Ecco il perché la gratitudine, in ultima istanza, apre le porte alla conoscenza.

CONCLUSIONE

In queste pagine conclusive cercheremo di ricapitolare il nostro percorso insieme a Ricoeur per mettere in evidenza i contributi che esso può offrire alla grande problematica filosofica del riconoscimento. A tal fine, riprenderemo progressivamente le più importanti tesi di ognuna delle tre parti che compongono il presente lavoro, nell'ottica della proposta finale di un filosofare *dal* riconoscimento.

1. Sull'attualità del tema del riconoscimento

La **prima parte** del nostro lavoro – composta da un unico capitolo – l'abbiamo dedicata a un'ampia ricognizione di alcuni dei principali filoni in cui la tematica del riconoscimento viene oggi recepita e declinata, tralasciando tuttavia, senz'altro per ragioni di spazio, molte delle tendenze più recenti, specie in ambito psicologico. In più, è stata una nostra scelta quella di limitarci a un'esposizione il più neutrale possibile della galassia riconoscitiva, senza anticipare qui la prospettiva di Ricoeur. Ciò allo scopo di preparare il terreno e anzitutto per dare ampiezza e profondità alla rilettura di *Percorsi del riconoscimento* condotta nella seconda parte, e poi allo scavo ermeneutico delle sue principali intuizioni e assi portanti nella terza parte.

Tra le tappe più importanti di questo **primo capitolo**, ci siamo dedicati a un confronto con l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* attraverso l'opera del filosofo statunitense R. R. Williams *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, il cui primo apporto è stato quello di allargare lo spazio di confronto di Ricoeur con l'*Anerkennung* hegeliano. Infatti, il filosofo francese, sulla scia di Honneth, si limita all'analisi soltanto di testi jenesi quali il *Sistema dell'eticità* e le *Realphilosophie* sulla base di un rifiuto al sapere assoluto con cui, appunto, si chiude la *Fenomenologia*. Tuttavia, a nostro avviso, questa scelta ricoeuriana – forse fondata su un certo pregiudizio nei confronti della trattazione del riconoscimento nella *Fenomenologia* legato all'interpretazione datane da Kojève – finisce per far trascurare alcuni elementi li presenti che sarebbero certamente stati di estremo interesse per la prospettiva di *Percorsi*, legati soprattutto al ruolo del dono e del perdono nel mutuo riconoscimento. È proprio qui che, appunto, si trova un ulteriore apporto di questo confronto con l'opera che chiude il periodo di Jena. Un'attenta analisi della fenomenologia del perdono o riconciliazione offerta da Hegel in conclusione del capitolo sullo Spirito, con uno sviluppo coerente a partire dalle premesse poste nel capitolo sull'autocoscienza, ci ha permesso di evidenziare come la strada del conflitto, cioè quella della negazione dell'altro piuttosto che quella della negazione di sé – che invece avrebbe propiziato uno sviluppo del riconoscimento in chiave del dono – non sia l'unica percorribile e forse, oseremmo dire, non è percorribile affatto. Lo prova il fatto che il modo in cui avviene la riconciliazione finale è quanto meno forzato: il reciprocamente *riconoscentesi* delle autocoscienze viene falsato dal momento che l'intenzionalità di uno dei poli del riconoscimento (quello della coscienza giudicante) viene meno e il perdono più che reciproco sembra imposto

dall'alto, dettato dalla stessa necessità del ritorno dello spirito a se stesso. Insomma, non c'è spazio per un perdono che sia al contempo evento.

Un altro contributo della parte iniziale è la lettura del riconoscimento in chiave essenzialmente epistemologica, in particolare quella che opera Italo Testa. La sua tesi – secondo la quale è rinvenibile già in Hegel un'intrinseca relazione tra il conoscere e il riconoscere per cui si arriva ad affermare che “conoscere è riconoscere” – va, in definitiva, nella linea della tesi ultima di *Percorsi*, cioè che il riconoscimento, dopo essersi staccato dalla sua esclusiva identificazione con la conoscenza, diventa esso stesso la forma teor-etica della conoscenza e, in quanto tale, la precede. È vero che il filosofo italiano non risparmia critiche nei confronti di Ricoeur, in particolare per quanto riguarda la sua interpretazione del *Geist* hegeliano; tuttavia ci sembra di poter dire alla fine di questo percorso ermeneutico lungo i sentieri sinuosi del riconoscimento che le loro tesi hanno molti più punti di incontro che di disaccordo. Basta menzionare, uno per tutti, la dimensione intersoggettiva che acquista il conoscere a partire dalla dinamica del mutuo riconoscimento.

Per evitare di essere ripetitivi con quanto esposto a lungo nel nostro lavoro, ci limitiamo a questi due accenni che possono bastare a mostrare quanto sia stato importante e arricchente l'aver preferito un'analisi dello *status quaestionis* del riconoscimento alla consueta introduzione al pensiero dell'autore. Senz'altro questa mancanza può essere considerata una nostra debolezza, ma abbiamo creduto di poter rimediare rimandando opportunamente ad altri specifici studi sull'argomento.

2. Sulla trattazione ricoeuriana del riconoscimento

La **seconda parte** della nostra tesi è stata dedicata a una minuziosa lettura analitica di *Parcours de la reconnaissance*. Sin dall'inizio siamo stati consapevoli del rischio di costruire l'interno nostro lavoro quasi esclusivamente attorno a un unico libro; ma abbiamo assunto la sfida credendo di poter trovare sufficiente materiale per mettere in discussione quanto meno l'interpretazione standard dell'*Anerkennung* hegeliana che fa della lotta il suo fulcro.

L'obiettivo dichiarato dell'analisi di *Parcours* era quello di indagare la sua struttura portante e i suoi nuclei epistemologici, antropologici e ontologici per poi, grazie al ricorso all'ermeneutica, rintracciare le idee germinali e il non-detto del suo tentativo non solo di elevare il concetto di riconoscimento al rango di filosofema ma di porre anche le basi per lo sviluppo di una teoria unitaria del riconoscimento. Il tutto, individuando sia i suoi limiti e criticità sia le sue originali intuizioni. Per questo motivo non ci siamo limitati ad esporre i contenuti di quest'opera, bensì abbiamo cercato di problematizzare, completare e sviluppare alcune delle principali idee lì contenute, facendo ricorso sia ad altre opere di Ricoeur, sia a quelle di altri autori. In sintesi, ognuno degli argomenti trattati ci ha permesso di fare un passo avanti nell'esibizione del significato di un filosofare *dal* riconoscimento, nel senso di luogo, forma e ritmo dell'*agape* e della sua logica eccedente espressa dal dono. Lo sforzo – così crediamo – è stato ripagato. Cerchiamo quindi di ripercorrere questo laborioso cammino e di evidenziare i punti nodali che hanno permesso poi di sviluppare l'idea di fare filosofia *dal* riconoscimento.

In *primis*, nel **secondo capitolo**, attraverso una messa a punto della metodologia adottata da Ricoeur nel libro in questione, ci siamo soffermati su di un elemento decisivo della sua filosofia ermeneutica: il problema del linguaggio. Filosofare è anzitutto parlare, cioè fare uso del sistema della lingua, che è tuttavia un sistema vivo, sempre in cambiamento. Certamente esiste un'aspirazione all'univocità del parlare da parte della filosofia, che spesso però degenera nella creazione di un linguaggio tecnico che pretende di fare a meno e perfino di opporsi al linguaggio ordinario. Eppure, come dicevamo, il filosofo si serve necessariamente di questo linguaggio ordinario per poter spiegare e spiegarsi le problematiche sulle quali riflette dato che è proprio da esso che nascono; in tal modo il linguaggio ordinario risente a sua volta di questo suo utilizzo filosofico, allargando la sua capacità significante. Tra pensiero filosofico e parola si dà, quindi, una circolarità virtuosa che tiene vivo il linguaggio.

Di questa circolarità si avvale Ricoeur per proporre la struttura tripartita della sua opera sulla falsariga della polisemia regolata offerta dal dizionario, che enuclea i diversi significati ordinari del termine "riconoscimento" secondo un principio ordinatore di livello superiore. Essendo questo principio di cui si serve il lessicografo appartenente a un ordine altro da quello della pratica linguistica, il filosofo francese individua in esso un problema prettamente filosofico di cui può servirsi come guida per la sua ricerca. Infatti, trovare questo principio organizzatore del linguaggio significa di per sé mettere le basi per l'elaborazione di una filosofia unitaria del lemma in questione, cioè del riconoscimento, in virtù della circolarità tra pensiero e linguaggio. Chiedersi: "che cosa consente il passaggio ordinato da una definizione all'altra del dizionario?" è porsi una domanda filosofica, per cui, per rispondere, occorre indagare il non-detto della definizione precedente, scavare negli interstizi, sostare nel frammezzo, nel "tra" un significato e l'altro della stessa parola.

In sintesi, la regola, o meglio la dinamica che scandisce questo scorrere ordinato delle definizioni senza fare violenza alla sensibilità del lettore, è individuata da Ricoeur, nel caso del termine "riconoscere", nella sua ombra negativa, la minaccia di "misconoscimento", che via via rovescia le accezioni che denotano un uso attivo del verbo in quelle che indicano un suo uso passivo. Si parte cioè da una pretesa di dominio del soggetto sul senso, del pensare sul pensato, del conoscere sul conosciuto e, attraverso la minaccia dell'errore, della dissoluzione dell'identità, dell'esperienza di essere disprezzati, questo preteso potere del soggetto viene poco a poco ribaltato sino a mettere a nudo una più originaria condizione di indigenza, di passività totale quale condizione di possibilità del pensare e del conoscere – svelata dall'ultima delle definizioni del riconoscimento, che si esprime tutta al passivo e, a partire da qui, si dispiega attivamente: l'essere riconoscente, grato. Allora, l'equazione tra il conoscere e il riconoscere non viene più espressa nei termini di un rapporto tra genere e specie tramite la formula "riconoscere è conoscere" bensì, al contrario, secondo la formula: "conoscere è riconoscere". Perciò, questo venir meno del dominio del soggetto sull'oggetto e sul senso non è il punto di arrivo della proposta di Ricoeur, ma, se si vuole, il punto di partenza del pensare autenticamente filosofico, cioè di una filosofia *dal* riconoscimento.

Questo percorso – per così dire – "di andata e ritorno" tra la conoscenza e il riconoscimento è scandito – come dicevamo – da tre tappe, che sono poi affrontate in ognuno degli studi che compongono il *Parcours*. A ciascuna di esse abbiamo dedicato un apposito capitolo. Possiamo dunque a rivisitarli per fare una rivalutazione di quanto detto alla luce del cammino già compiuto.

Il **terzo capitolo**, quindi, è dedicato al tema del “riconoscimento-identificazione”. Ricoeur affronta qui la sfida centrale della modernità, che è profondamente penetrata nella riflessione e nella prassi dell’uomo contemporaneo – ed è perciò più che mai vigente – dell’io penso come verità prima e indiscutibile dell’esistenza e, pertanto, del soggetto padrone del senso. In questo contesto, riconoscere vuol dire poter identificare sempre e ogni volta un oggetto o una cosa come la medesima attraverso un’operazione del giudizio, riducendo in tal modo la portata del pensare ai soli limiti di ciò che Fabris chiama “le griglie governate dal principio di non contraddizione”, che si pone quale vero e proprio regolatore di staticità. “Poter identificare” nel giudizio, dunque, come facoltà o capacità assoluta del soggetto. Di conseguenza, per riuscire a scongiurare il rischio dell’errore che minaccia il corretto funzionamento della macchina del giudizio, il soggetto deve fondare il suo pensare a sua misura, ponendosi egli stesso quale fondamento ultimo della verità della sua esistenza. Così ogni residuo di alterità – logica ed esistenziale – viene ricondotto e assorbito dall’identità di cui il soggetto è garante nelle due forme apicali della filosofia kantiana e di quella hegeliana, cioè di un soggetto trascendentale e di un soggetto assoluto.

È qui che viene individuata da Ricoeur la prima accezione filosofica del riconoscimento degna di nota: quella della sintesi della *Rekognition* della prima edizione della *Critica della ragion pura* di Kant. Non entreremo adesso nei dettagli di questa figura, alla quale abbiamo già dedicato non poche pagine. Ci preme soltanto dire che la questione decisiva per Ricoeur è che nonostante con Kant venga conferita per prima volta entità filosofica al riconoscimento (o meglio, alla ricognizione), esso non riesce ancora a differenziarsi dalla conoscenza, in quanto la sintesi o unità della molteplicità fenomenica sotto il concetto avviene sempre tramite un’operazione di giudizio, che è fondamentalmente un’operazione del soggetto. Insomma, anche se il giudizio svolge una funzione di sintesi delle molteplici rappresentazioni, esso è ogni volta accompagnato da una più originaria rappresentazione, cioè dall’Io penso dell’appercezione trascendentale. Dunque, “riconoscere” in Kant significa, come abbiamo già detto in questo capitolo, far apparire l’unità della coscienza *nell’*oggetto in quanto esso gli si “oppono”, e non *dell’*oggetto, per cui ciò che in definitiva si “riconosce” non è affatto l’unità dell’oggetto ma la coscienza unitaria in quanto tale, che appunto *si* riconosce ovvero *si* “appercepisce” nella produzione – tramite il giudizio – di questa unità che costituisce il concetto di un oggetto.

Si pone, a questo punto, una questione urgente affinché il riconoscimento possa affrancarsi dalla conoscenza e diventare un’idea autonoma, cioè altra dal soggetto pensante trascendentale e nemmeno semplice noumeno. Occorre “rompere” con questa filosofia trascendentale del *cogito* e uscire di colpo dal seducente cerchio magico della rappresentazione e dal fascino di un mondo “puro”. E sulle rovine della rappresentazione, cercare l’unità dell’oggetto non più dalla parte del soggetto ma dalla parte dell’oggetto stesso, della cosa. L’avvento delle filosofie dell’essere-nel-mondo inaugura la possibilità di parlare di riconoscimento senza dover necessariamente ricondurlo all’idea di conoscenza. Non essendo più il tempo (e lo spazio) condizione *a priori* della conoscenza, collocandosi ormai dalla parte del fenomeno – ovvero dell’oggetto-cosa –, il tempo opera sull’oggetto cambiamenti e deformazioni tali che lo portano all’estremo dell’irricoscibilità. Non più quindi la paura dell’errore nel teorico giudicare, ma il dramma esistenziale del misconoscimento, della

dissipazione dell'identità. Di fronte a ciò il soggetto viene ferito nella sua onnipotenza pensante e deve affidarsi a modalità epistemiche altre – non più trascendentali o “pure”, ma esistenziali e concrete – per dire l'identità della realtà cangiante, delle cose e delle persone che sono effettivamente altre da sé.

Arriviamo così al **quarto capitolo** dove è stata affrontata la questione del “riconoscimento di sé” a cui Ricoeur dedica il secondo studio di *Percorsi*. Questo studio ricoeuriano fa da cerniera tra il primo e l'ultimo studio, nel senso di mediazione necessaria – insieme epistemologica e antropologica – tra la conquista di autonomia concettuale del riconoscimento di fronte alla conoscenza, con cui si chiude il primo studio, e la possibilità di applicare questo concetto al processo di costituzione della soggettività, che è contemporaneo al costituirsi delle relazioni intersoggettive secondo quanto racchiuso nell'idea hegeliana di *Anerkennung*. Se il soggetto conoscente non è più un io trascendentale, bensì un sé che è-nel-mondo, cioè esiste in un mondo concreto di cui fa esperienza e da cui non si può astrarre pienamente in quanto esso condiziona non solo il suo pensare, ma anche il suo agire – ossia, si tratta di un sé capace –, allora occorre dapprima definire lo statuto di questo sé. A tal fine Ricoeur riprende le sue riflessioni sul soggetto agente e sofferente di *Sé come un altro* per ripercorrere fenomenologicamente le capacità che fanno di lui un soggetto e attraverso le quali si può riconoscere come tale: poter dire, poter fare, poter raccontare e poter rendere conto delle proprie azioni. L'originalità di *Percorsi* è quella di aggiungere e analizzare nuove capacità del sé, in particolare la memoria e la promessa in quanto decisive per poter parlare di “riconoscimento di sé”.

È con la prima di esse che troviamo quella che per Ricoeur è la seconda grande accezione filosofica del termine riconoscimento nella storia filosofica delle idee: si tratta, appunto, del cosiddetto “momento bergsoniano” del riconoscimento. In effetti è merito di Bergson l'aver introdotto nel suo *Materia e memoria* il problema del “riconoscimento dei ricordi” a partire dall'idea di “traccia”, cioè di un'affezione o esperienza vissuta che rimane in qualche modo impressa nella memoria e rende così il soggetto capace di ricordare. La questione essenziale in Ricoeur non è tanto di pensare il riconoscimento dei ricordi come se si trattasse di un potere o dominio del soggetto su di sé, sulle cose e sugli accadimenti. Altrimenti, più che un vero e proprio esercizio di pensiero, ci si limita a mettere in atto un semplice giudizio approdando a un ragionamento di tipo sillogistico: per il fatto che la traccia del vissuto quale affezione rimane impressa nella memoria, essa è sempre lì disponibile per il soggetto il quale, tuttavia, dovrà fare uno sforzo di memoria e passare attraverso un richiamo laborioso del ricordo. Occorre, al contrario, abbandonare il piano del giudizio ed entrare in quello dell'esperienza, il che significa che abbiamo a che fare non più con una premessa logica, ma esistenziale: il punto di partenza è ora l'effettiva esperienza del riconoscimento del ricordo, che spontaneamente è sovvenuto alla memoria da sé, quale evento di novità; questa esperienza è inoltre contraddistinta dal sentimento di felicità per aver trovato qualcosa che si credeva definitivamente perduta. Solo da qui, poi, si potrà dedurre che se il ricordo è avvenuto è perché esso non era mai stato cancellato. In altri termini: ciò che si riconosce è che, nonostante il passo implacabile del tempo, l'immagine era sopravvissuta. È evidente come la logica del filosofare di Ricoeur si impregni di e acquisti sempre più la forma di un pensare e di un agire *dall'evento e nell'evento*.

Per quanto riguarda l'altra nuova capacità del sé, la promessa, il nostro filosofo non si limita a riproporre le sue riflessioni sul poter-promettere quale paradigma dell'identità-*ipse*, ma apre all'idea di riconoscimento-attestazione. Promettere vuol dire, in breve, essere capace di mantenere la parola data, testimoniarla di fonte ad altri ogni qualvolta esso venga richiesto. Si tratta quindi di un'attestazione. Ebbene, tra i significati del verbo riconoscere troviamo che esso significa anche attestare, nel senso di "ritenere come vero". Ora, come ben nota Ricoeur, tra "attestare" e "riconoscere" resta uno scarto di senso, derivante dall'appartenenza dei termini a famiglie lessicali diverse: il primo alla stessa famiglia della testimonianza, il secondo invece al campo semantico all'interno del quale si trova in rapporto con il riconoscimento-identificazione e l'*Anerkennung*. Si rammenti, tuttavia, ciò che il nostro autore diceva a riguardo: «Poiché derivano dall'ambito della certezza e dell'assicurazione dell'"io posso", i due campi semantici dell'attestazione e del riconoscimento di sé mantengono le rispettive armoniche, dotando così della propria ricchezza e del proprio spessore ciò che io propongo di chiamare riconoscimento-attestazione; e la certezza delle asserzioni introdotte dal verbo modale "io posso" appartiene a questa commistione»¹.

Se con la memoria e la promessa si apre lo spazio di una nuova capacità del sé, quella di poter-riconoscere e riconoscersi, ciò allude al contempo a un'identità del sé fatta da altri, ovvero con altri. Ogni capacità, infatti, dice una relazione ad un altro: il parlare è necessariamente rivolto a un interlocutore; il fare si differenzia dal semplice accadimento impersonale dal momento che il soggetto ascrive a sé l'azione ammettendo di fronte ad altri di essere stato proprio lui ad agire; nel racconto la propria storia di vita s'intreccia con quelle altrui; infine, la possibilità d'imputazione implica un poter rispondere delle proprie azioni sempre di fronte ad altri. Riconoscersi come un sé capace significa, allora, che allo stesso tempo devo riconoscere che anche l'altro è un sé capace come me. Relazione a sé e relazione ad altro sono cooriginariamente date e reciprocamente dipendenti l'una dall'altra.

Ecco che compare il tema del mutuo riconoscimento, al quale abbiamo consacrato gli ultimi due capitoli della seconda parte del nostro lavoro, dedicando il primo di essi a un'analisi generica del concetto hegeliano di *Anerkennung* e lasciando per il capitolo successivo l'approfondimento di carattere ermeneutico di quello che consideriamo il più originale contributo di Ricoeur al tema del riconoscimento: l'idea che il riconoscimento non può essere ridotto a dinamica esclusivamente conflittuale. Da questa constatazione prenderà forma l'idea di un riconoscimento pacificato all'interno di uno stato di pace di *agape*. Ma andiamo per parti.

Nel **quinto capitolo** abbiamo seguito in sostanza la linea d'analisi sull'idea hegeliana di *Anerkennung* proposta da Ricoeur, la quale è contraddistinta da un profilo concettuale che pone l'autorelazione del soggetto e la sua relazione ad altri come originariamente correlate. Il tema centrale qui è stato quello di mostrare come Hegel costruisca questa nozione a partire da una replica alla proposta di Hobbes di fondare il vivere insieme nella paura della morte violenta. In questo senso, il filosofo francese segue *in toto* la strada delineata da Honneth che, in *Lotta per il riconoscimento*, circoscrive la sua analisi alle opere frammentarie del periodo jense, in particolare il *Sistema dell'eticità* e le *Filosofie dello spirito jense*. Tranne per qualche piccolo completamento, Ricoeur riprende il modello honnethiano, che articola normativamente la

¹ P. RICOEUR, *Percorsi*, cit., p. 110.

dinamica hegeliana del riconoscimento su tre livelli progressivi e complementari attraverso cui il soggetto può realizzarsi come un sé capace di riconoscimento perché prima ha fatto esperienza di essere riconosciuto: il livello dell'amore, dove si sviluppa la fiducia in sé, il livello giuridico, dove si sviluppa il rispetto di sé e, infine, il livello della solidarietà con lo sviluppo della stima di sé. Al cuore di questa articolazione troviamo il desiderio di essere riconosciuti quale motivazione morale del vivere in società, il quale però, per poter essere soddisfatto, richiede il passaggio necessario attraverso una serie di lotte per il riconoscimento: è la lotta, insomma, il *medium* morale che funge da motore dell'intero processo, permettendo agli individui passare da un livello più elementare di riconoscimento a uno più complesso e pieno. La nostra lettura di questo argomento non si è limitata, tuttavia, a una semplice esposizione della trattazione ricoeuriana; piuttosto abbiamo cercato di dialogare con quanto era stato detto nel primo capitolo riguardo a Hegel, aprendo l'orizzonte di riflessione anche alla *Fenomenologia dello spirito*, pur schierandoci tuttavia con Ricoeur nel rifiuto al sistema.

In questo senso, è decisivo il confronto favorito dal nostro autore tra Husserl e Lévinas intorno alla questione dello statuto concettuale della reciprocità dopo l'uscita dal cerchio della rappresentazione e l'abbandono dell'idea di un soggetto padrone del senso. In un mondo della vita dove il soggetto insieme agisce e patisce, dove il cogito non è più onnipotente ma ferito e frammentato e dove deve ormai orientarsi attraverso l'interpretazione dei segni, dei simboli e delle sue proprie opere disseminate nel mondo, la reciprocità smette di essere una categoria dell'intelletto per passare ad essere una categoria esistenziale. A questo punto si pone un nuovo problema: se la reciprocità è costituita simultaneamente da due poli, il sé e l'altro, com'è possibile "dedurre" questa categoria a livello esistenziale senza ricadere nell'assorbimento di un polo da parte dell'altro? Insomma, la questione è quella di dare un fondamento insieme teorico e pratico-esistenziale alla reciprocità al fine di poter parlare di reciproco riconoscimento. L'ipotesi di Ricoeur è che questa dissimmetria originaria tra il polo *ego* e il polo *alter* debba essere conservata se si vuole parlare di mutuo riconoscimento dato che, grazie ad essa, si può mantenere la distinzione dei soggetti nel "tra" della mutualità del riconoscimento, evitando così di cadere in uno spirito assoluto dove le diversità delle coscienze reciprocamente *riconoscentesi* più che superate vengono assortite in un'unità indifferente. Eppure, al contempo questa stessa dissimmetria deve essere felicemente obliata perché possa accadere l'evento del mutuo riconoscimento.

Come anticipato, nel **sesto capitolo** vediamo che la questione hegeliana dell'*Anerkennung* viene rielaborata da Ricoeur in termini di "mutuo riconoscimento" attraverso il ricorso al fenomeno dello scambio reciproco di doni descritto da Mauss nel suo *Saggio sul dono*. In questa stessa circostanza fa la sua comparsa quello che è il punto di svolta della concezione ricoeuriana del mutuo riconoscimento: il passaggio per la lotta e per il conflitto non è il *medium* esclusivo e necessario della dinamica del riconoscimento. Anzi, una tale impostazione – comune a Hegel e a tutti coloro che a lui s'ispirano, incluso Honneth – nasconde in sé una doppia aporia: da un lato, il senso dell'essere riconosciuti viene sempre differito e posticipato, proprio perché la presenza del conflitto è indice di un riconoscimento non ancora effettivamente avvenuto; dall'altro, se la lotta è il suo *medium* esclusivo, l'unico esito possibile è che ci sia una parte sconfitta che solo riconosce (forzatamente e non liberamente), e una parte vincitrice che è solo riconosciuta, per cui si sarà sempre e indefettibilmente di fronte a un

riconoscimento unilaterale e ineguale e non reciproco. La questione, per il filosofo francese, non è tanto negare il carattere conflittuale della realtà umana, quanto fuggire alla tentazione di concepire questa realtà come insuperabile e rimanerne così prigionieri. Poiché così facendo, il mutuo riconoscimento rimane come qualcosa di soltanto pensato, uno stato ideale – astratto e irraggiungibile –, seppur normativo e utile, pertanto, a organizzare e ordinare la vita in società. Ma il prezzo da pagare per un tale esercizio di pensiero è alto: ci si condanna all'infelicità, a vivere secondo la figura hegeliana della coscienza infelice che, consapevole della sua scissione, è incapace di pervenire alla sua unità effettiva. Il punto è, in altre parole, se sia possibile affiancare alle esperienze di conflitto alcune esperienze concrete e pacificate di riconoscimento riuscito, come potrebbero essere, a posteriori, il perdono (quale mediazione superatrice del conflitto in quanto unica mediazione realmente esistente in grado di sciogliere una situazione di lotta già in atto) e, a monte della deriva conflittuale, lo scambio di doni (quale simbolo del mutuo riconoscimento).

Per farla breve, secondo Ricoeur occorre che, accanto alle esperienze di riconoscimento mediate dalla lotta, ci siano anche esperienze di riconoscimento non conflittuali, compiute e definitive, anche se di carattere eccezionale, raro e precario; esperienze rese possibili dall'esistenza di uno "stato di pace" propiziato, secondo il nostro filosofo, da quella specifica forma d'amore che è l'*agape* e che trova espressione simbolica ma effettiva nello scambio reciproco di doni. In questo senso, il filosofo francese deve compiere due operazioni decisive. In primo luogo, dare uno statuto epistemologico alla nozione originariamente teologica di *agape*, sia per poterla introdurre nell'analisi del fenomeno sociale in quanto competenza – cioè quale modalità dell'agire umano –, sia per poterla riprendere a livello della riflessione filosofica come principio generatore di un pensiero "riconoscente" dove, appunto, è il riconoscimento-gratitudine ad aprire la strada alla conoscenza. In secondo luogo, discernere un modo per conciliare l'obbligo di reciprocità – che secondo la lezione di Mauss contraddistingue il fenomeno del dono cerimoniale reciproco – con quello della gratuità che è il sigillo di ogni dono degno di chiamarsi tale. A tale scopo Ricoeur si avvale della riflessione di Hénaff, che vede nel fenomeno del dono reciproco cerimoniale un'esperienza di riconoscimento simbolico: il dono, in quanto pegno e sostituto di sé, è un'offerta e un invito serio all'altro a entrare in una relazione di riconoscimento, la quale viene perfezionata quando anche da parte dell'altro c'è un dono analogo in contraccambio. Ma se per questo autore una tale tesi è possibile a partire dal distinguere la reciprocità commerciale da quella del dono tramite la categoria del "senza prezzo", Ricoeur va oltre. Per lui, come ricordato poco fa, ogni tentativo di scrutare la categoria di reciprocità si trova dinnanzi all'insuperabile scoglio della dissimmetria originaria tra il polo *ego* e il polo *alter*. Tuttavia, nel distinguere la "reciprocità" dalla "mutualità", il nostro filosofo riesce a postulare uno spazio terzo, il "tra", in cui questo riconoscimento può avvenire senza che l'identità dell'uno – del più debole – venga fagocitata da quella dell'altro – del più forte. In altre parole la reciprocità, in quanto categoria teorica, si colloca necessariamente a livello trascendente, cioè al di sopra dei gesti concreti e delle intenzioni degli individui: perché ci sia reciprocità basta che ci sia un'equivalenza, un'alternanza e una continuità o perpetuazione nello scambio affinché i doni non smettano mai di circolare; insomma, come insegna Anspach, quando si parla di reciprocità si ha a che fare con un flusso. A questa interpretazione puramente teorica della reciprocità Ricoeur oppone l'idea di mutualità che intende considerare la reciprocità al livello immanente, ovvero nel "tra" della relazione dove contano i gesti concreti

degli individui: si tratta di pensare il riconoscimento come un evento, come un felice incontro delle libertà – da cui consegue il carattere festivo che egli gli attribuisce –, dove l'uno è veramente sé (è riconosciuto) grazie all'altro, e pertanto è veramente sé nell'altro. Questo evento è dunque riconducibile – per quanto non in modo assoluto – all'intenzionalità dei soggetti che insieme lo “fanno accadere” e perciò fa capo a un'ontologia dell'evento altra da quella impersonale proposta da Davidson, dove il *chi* dell'azione (nel nostro caso i soggetti donanti e riceventi) viene schiacciato dal *che cosa* dell'accadimento (nel nostro caso, il fenomeno della reciprocità del dono come qualcosa di trascendente e sganciato dai gesti concreti del donatore e del donatario).

Non crediamo opportuno soffermarci adesso sui dettagli della lenta e minuziosa trattazione condotta in questo capitolo intorno all'idea di mutualità proposta da Ricoeur. Dedicheremo soltanto alcune righe a una sua intuizione che sarà poi decisiva per la nostra ipotesi di un filosofare *dal* riconoscimento. Si tratta del riferimento che lui fa a “una onda di irradiazione e di irrigazione” dei gesti di riconoscimento, quali il dono e il perdono, che contribuiscono così all’“avanzare della storia verso gli stati di pace”. La questione determinante è che questi gesti vengono considerati come accadenti all'interno di uno stato di pace agapico, quindi nello spazio della mutualità del riconoscimento riuscito, uno stato di pace che viene al contempo segnalato come orizzonte del compimento della storia umana: agli stati di pace viene cioè attribuita una dimensione escatologica, ossia una dimensione insieme storica e metastorica per cui si ha a che fare con la possibilità dell'esperienza di una definitività storica che, tuttavia, può essere soltanto fragile, di carattere anticipatorio o prolettico. Insomma, con un *già e non ancora*. In tal modo il mutuo riconoscimento si propone come dinamica non solo di realizzazione del sé (della propria libertà) e insieme di quella degli altri, ma anche come luogo di compimento della storia, pertanto di tutte le opere umane, scoprendo così il senso ultimo delle istituzioni sociali e politiche che regolano la vita in società. Ad ogni modo, per cogliere una tale dinamica occorre attingere a un'intelligenza della speranza, cioè a un'intelligenza ermeneutica escatologica ispirata dall'*agape*.

Da parte nostra, abbiamo provato a scavare in questa intuizione escatologica ricoeuriana insieme intersoggettiva e debitrice di una dimensione di gratuità antecedente ricorrendo ad altri suoi testi per evidenziare come la sua idea di mutuo riconoscimento non sia da considerare – come molti autori fanno – alla stregua di un tentativo ingenuo e irenistico, forse condizionato dalla sua fede cristiana, di trovare una via di uscita al conflitto senza in realtà affrontarlo e assumerlo in tutta la sua portata di drammaticità. Niente più lontano da Ricoeur, come abbiamo avuto occasione di esplicitare in apertura della parte finale del nostro lavoro.

Per ultimo, è degna di nota menzione la rilettura che abbiamo proposto in chiusura al capitolo del saggio ricoeuriano sulla triade “sacrificio, debito e grazia” in Hénaff, il quale ci ha permesso di ampliare l'orizzonte della nostra riflessione sul riconoscimento a beneficio della nostra proposta finale di una filosofia *dal* riconoscimento.

3. Verso una filosofia *dal* riconoscimento

Nella **terza e ultima parte** del lavoro abbiamo cercato di sviluppare a modo nostro le originali, ma germinali, idee portanti di *Percorsi del riconoscimento*. Prima di tutto, attraverso una ripresa critica di quest'opera e una considerazione intorno alla sua attualità e validità nel

panorama degli studi sul riconoscimento e, più in generale, degli studi sull'intersoggettività. Poi, tramite un'immersione nei testi del periodo della svolta ermeneutica di Ricoeur, per fare una messa a punto di carattere epistemologico di quanto precedentemente detto, interrogandoci in sostanza – data la parentela tra conoscere e riconoscere – sulle implicazioni che una filosofia del riconoscimento ha per l'esercizio rigoroso di un pensiero che non è più padrone del senso, che si sa ferito e frammentato e che ha compreso che il suo punto di partenza è fuori di sé – il che, in ultima istanza, dice della sua originaria passività.

Dunque, come si diceva, il **settimo capitolo** è stato dedicato a una valutazione critica dell'insieme della proposta contenuta in *Percorsi del riconoscimento*. A tale scopo si è rivelato fondamentale il confronto con autori che dialogano in modo rigoroso con l'opera di Ricoeur per fare il punto sulla sua ricezione critica.

Oltre ad alcune annotazioni e commenti degni di interesse, ci siamo per lo più trovati di fronte a incomprensioni legate all'incapacità di vedere l'*agape* come competenza, come principio ispiratore di relazioni umane in senso generale. Nel caso particolare di Honneth, nel suo rispondere alle critiche di Ricoeur, il suo rifiuto a questo stato di pace si fonda, a nostro avviso, in una precomprensione negativa dell'*agape* che ha la sua origine in una moderna, ma fallace, contrapposizione tra *eros* e *agape*, come si è sottolineato a lungo. In ogni caso, volendo dare una sistematicità alle critiche all'idea ricoeuriana di *agape* incontrate nella nostra analisi, possiamo dire che esse girano tutte intorno a un doppio genere di questioni. Il primo riguarda l'efficacia dell'*agape*, cioè se sia in grado di informare e di trasformare la conflittualità insita nelle relazioni sociali e politiche in qualcosa di pacificato e, nello specifico, la capacità che possono avere i gesti concreti di riconoscimento – che sono soprattutto i gesti di dono e di perdono – di influenzare l'andamento di queste relazioni, ovvero se questi gesti hanno un carattere performativo non soltanto individuale ma anche sociale. Il secondo ha a che vedere invece, con la possibilità di oggettivazione di queste esperienze in qualcosa di realmente esistente, ad esempio, in opere di cultura, in *ethos* condiviso, in istituzioni, in regole, ecc., insomma, quella dimensione che Hegel chiama “spirito oggettivo”.

Queste questioni si trovano – con diversi gradi d'intensità – nei quattro autori ricettori dell'opera di Ricoeur con cui ci siamo maggiormente confrontati e che a nostro avviso raccolgono ed evidenziano meglio di altri le criticità e le sfide lanciate da *Percorsi*: lo stesso Honneth, Roman, Loute e il già menzionato Williams. Per far fronte a queste critiche – più che per difendere la posizione di Ricoeur – abbiamo provato a illuminare le proposte ricoeuriane sull'*agape* e sul dono in relazione al mutuo riconoscimento facendo ricorso a un testo essenziale del filosofo di Valence sull'argomento: *Il socius e il prossimo*. Questo saggio si è rivelato ricco di spunti per contestualizzare l'idea del dono reciproco cerimoniale come mutuo riconoscimento simbolico ma efficace (sempre nel quadro di uno stato di pace di *agape*), non solo sul piano dei rapporti personali o intimi, ma soprattutto sul piano delle relazioni sociali. Ciò per diverse ragioni. Anzitutto, perché il cuore pulsante di questo testo è il tema del gesto amoroso del singolo individuo e della sua ricaduta sugli altri, non solo nell'ambito interpersonale delle relazioni dirette di tu a tu – al quale spontaneamente tendiamo a ridurre l'*agape* – ma anche nell'ambito dell'istituzione sociale e politica che opera quale mediatrice e distributrice di questi gesti – che così possono potenzialmente raggiungere tutti i membri di una società anche se il destinatario può restare anonimo e sconosciuto all'autore del gesto

amoroso. In secondo luogo, perché colloca la problematica della relazione tra rapporti interpersonali diretti e rapporti sociali indiretti all'interno di una dimensione storico-eschatologica secondo la quale l'eventuale efficacia (o meno) dei gesti agapici resta, per definizione, sempre ignota ai soggetti per il fatto che la possibilità di giudicare una riuscita dei gesti è legata alla conoscenza della fine della storia. Solo il soggetto dell'ermeneutica, che è un cogito ferito nella sua onnipotenza e perciò frammentato, può muoversi e orientarsi in questo contesto attraverso i segni del *già e non ancora* nell'esercizio di un'intelligenza della speranza.

Infine, a partire dall'allargamento della nostra prospettiva, agevolato dal dialogo con questi autori critici di Ricoeur, abbiamo provato a rileggere con un atteggiamento ermeneutico critico alcuni dei nodi cruciali della dinamica del riconoscimento secondo l'esposizione esclusivamente conflittuale che Hegel ne fa nella *Fenomenologia dello spirito*. In questo senso, la prospettiva aperta da Ricoeur ci ha permesso di evidenziare come la trattazione hegeliana non sia coerente fino in fondo nello sviluppo delle sue intuizioni più genuine e arrivi spesso a falsare le premesse e i presupposti dai quali aveva mosso, conducendolo in definitiva a imboccare la strada della lotta e a intenderla come l'unica strada percorribile.

Nell'ultimo capitolo della tesi, il **capitolo ottavo**, abbiamo provato a rielaborare tutti i contenuti del nostro lavoro indirizzandoli verso la nostra ipotesi di fondo, cioè che l'autentico filosofare è un pensare *dal* riconoscimento. Ciò a partire dalla conclusione di *Percorsi* dove Ricoeur, dopo aver rivisitato l'intero cammino fatto, mostra come in ultima istanza, in seguito all'iniziale affrancamento del riconoscimento dalla conoscenza, sia il primo ad aprire la strada alla seconda. La ragione di questa sua affermazione giace nel fatto che l'idea di riconoscimento ha la sua condizione di possibilità nel recupero della dialettica platonica dei sommi generi, in particolare quella del Medesimo e dell'Altro. Grazie a questa dialettica non solo si è potuto disgiungere il riconoscere dal conoscere, ma è stato anche possibile introdurre l'alterità nel cuore stesso del sé, e quindi del pensare e dell'agire del sé. In tal modo, il conoscere non si limita più a una dimensione teorica astratta; acquista invece un carattere pratico: pensare radicalmente significa filoso-fare, accogliere e vivere il senso che viene donato al pensiero da ciò che è altro da sé, dandogli credito, cosicché la componente di verità che questa realtà altra dal pensiero ha possa dischiudersi. Insomma, per conoscere occorre prima riconoscere ciò che si dà a pensare come realtà altra e non posta dal pensiero, poi riceverla con gratitudine e solo dopo pensarla, ma come gesto di reciprocità, come un ridonare qualcosa di sé perché si è riconoscenti, grati.

Ciononostante Ricoeur non esplora espressamente la dimensione intersoggettiva di questo esercizio del conoscere, ovvero del pensare a partire dal mutuo riconoscimento. Eppure, le premesse per una tale esplorazione sono tutte poste: per il nostro autore, il mutuo riconoscimento accade come "evento", nello spazio del "tra" che è terzo rispetto ai soggetti del riconoscimento e nel quale i gesti concreti e le intenzioni degli individui s'incontrano; tuttavia, nel vero riconoscimento, i soggetti, proprio perché grati e coinvolti dal carattere festivo dell'accadimento, non si accontentano soltanto dell'incontro, ma sentono l'esigenza di dividerlo con altri ancora per così scongiurare la tentazione di una relazione ormai comoda e a misura dei protagonisti. Per cui, evitando la chiusura identitaria che esperisce e vive l'alterità come conflitto, va all'incontro di altri per una necessità – non causale ma suscitata – insita nella dinamica riconoscitiva agapica di rinnovare e mantenere viva la gratuità,

compiendo ogni volta il gesto rischioso del dono di sé e della relazione ad altri come offerta di riconoscimento e come invito ad entrare in relazione, secondo un ritmo irrigante e irradiante.

Abbiamo perciò provato a delineare in questo filoso-fare *dal* riconoscimento la sua peculiare *forma*, il suo specifico *luogo* e il *ritmo* distintivo del suo dispiegarsi. A tale scopo ci siamo avvalsi soprattutto delle opere di Ricoeur del periodo della sua svolta ermeneutica – che grosso modo comprende il decennio del 1960 – dove la questione del significato del pensare, in particolare del pensare filosofico, era stata maggiormente affrontata. Queste opere affrontano in particolare il rapporto del pensiero con i simboli e con la dimensione della fede religiosa, ma anche con la psicanalisi e con la linguistica.

Per quanto concerne la *forma* del pensare, il riconoscimento dice anzitutto che il soggetto deve collocarsi alla frontiera, cioè là dove la filosofia si apre ad altri ambiti dell'esperienza umana e si lascia sollecitare e persino ferire dalle domande esistenziali sul senso che le vengono poste. Pur nella sua autonomia epistemica, il filosofare che nasce dal riconoscimento implica che questo pensiero è in primo luogo donazione di sé all'altro dal quale poi si riceve come pensiero non autoposto e autofondato, ma a se stesso dato/donato. Difatti la forma del pensare è quella della donazione reciproca, non nel senso categoriale ma nel senso dell'essere l'un l'altro, l'uno nell'altro, ciascuno donato all'altro e dall'altro ricevutosi.

Per quanto riguarda il *luogo* del pensare, è decisiva l'idea di "evento di pensiero" che attraversa da cima a fondo il *parcours* ricoeuriano. Il venire al pensiero di una domanda filosofica è qualcosa d'improvviso, è un evento, dice il nostro. Ora, nel contesto del riconoscimento mutuale, l'evento è il dischiudersi dello spazio festivo del "tra", che è il luogo del riconoscimento riuscito. Dunque, un filosofare riconoscente è quello che si esercita nello spazio evenemenziale del "tra". Ma ciò significa che questo pensare è necessariamente un pensare intersoggettivo. In effetti, l'evento della mutualità è un evento che accade gratuitamente eppure, proprio perché tiene conto dell'intenzionalità degli individui che si scambiano il riconoscimento per mezzo di doni, questo evento è anche "fatto accadere" da entrambi, insieme. Ebbene, l'evento del riconoscimento è un evento intersoggettivo, che accade soltanto dove ci sono due o più. Allora, anche il pensare autenticamente filosofico è un evento intersoggettivo e mai qualcosa che il soggetto può fare in modo isolato.

È evidente che la questione dello statuto di un tale evento intersoggettivo è spinosa. Esso, in quanto evento, accade incondizionatamente, cioè senza essere preceduto da una condizione di possibilità (accade perché accade); allo stesso tempo, esso è fatto-accadere dal felice incontro o coincidenza delle intenzioni di più soggetti. Si potrebbe tentare di spiegare questa aporia da un punto di vista puramente teorico e dire che l'incontro intersoggettivo sia una condizione di possibilità necessaria, ma non sufficiente, per l'accadere dell'evento della mutualità. Così facendo, però, si va a inficiare la totale gratuità del suo accadere, che è per definizione senza condizioni (necessaria o sufficiente che sia). Per uscire da questo paradosso abbiamo provato ad abbandonare il piano puramente teorico e ci siamo collocati sul piano di una ermeneutica evenemenziale che vede in questo evento-terzo non un semplice qualcosa-oggetto che accade per i soggetti, bensì un'originaria sorgente di relazioni di dono – perché è esso stesso evento-dono e quindi evento-relazione di dono. In tal modo si è potuto dire che questo evento è dotato di un'intenzionalità propria attraverso la quale si auto-limita – in una sorta di negazione relazionale – perché riconosce l'alterità dell'altro in quanto libertà intenzionale; così facendo esso rivela che la sua gratuità donante, nell'essere incondizionata

esternamente, ha comunque come condizione di possibilità autoimposta per il suo perfezionamento la libertà accogliente dell'altro. Perché un donare senza un gratuito ricevere e senza un libero ricambiare/reciprocare (cioè senza un altro che accolga il dono e lo renda al donante o a un terzo) non è mai vero donare. Ora, nel caso dell'evento intersoggettivo, esso si dà solo laddove il suo altro è costituito da una reciprocità delle libertà/intenzionalità. Forma e contenuto, dunque, si coimplicano e rimandano l'uno all'altra, sia dalla parte del donante, sia dalla parte del donatario. O meglio, sia dalla parte dell'evento donante il riconoscimento (che è altro rispetto ai soggetti che reciprocamente si riconoscono), sia dalla parte dell'evento donatario (che è evento dell'incontro nel tra dei soggetti che come tali sono altri rispetto all'evento donante). È questo il nucleo teor-etico che in definitiva abbiamo cercato di sviluppare in questa sezione, evidenziando come il luogo della mutualità, dove accade l'evento intersoggettivo del pensare, non è semplicemente un luogo, ma un luogo *intenzionale ed evenemenziale*. In altre parole, il riferimento a questo terzo esprime un significato al tempo stesso soggettivo, oggettivo e topologico, nel senso che la preposizione “dal” che si trova nell'espressione “filosofare *dall'*evento del riconoscimento” qualifica insieme il soggetto, l'oggetto-cosa (e non l'oggetto trascendentale) e il luogo del pensare l'*archè*, che è appunto la ragion d'essere della filosofia. Perché l'*archè* – o se si preferisce, l'essere – si dà a pensare e dà da pensare solo nel filoso-fare insieme. Ossia, *si dà/dona esso stesso* (quale soggetto, intenzionalmente) *a pensare* (all'altro da sé che invita ad entrare in relazione) *dando/donando ciò su cui pensare* (l'oggetto-cosa, che in tal modo non è più posto dal pensiero), il che, in quanto *evento* di reciprocità, accade in uno specifico *luogo*, il “tra” della mutualità.

Infine, riguardo al *ritmo* di questo pensare, esso si dischiude – per dirla con l'espressione di Coda – secondo la dinamica della reciprocità *reciprocante*, in quanto è pensiero che non rimane chiuso in sé, nel calore della relazione ormai stabile e affidabile, ma che per mantenersi vivo e *irrigato* esige la costante apertura della relazione verso nuovi altri, verso terzi; esige cioè di essere *irradiato*. Eppure, se ciò che viene irrigato internamente e irradiato all'esterno non è l'evento del pensare ma il pensato, allora la relazione si atrofizza e si limita ad incorporare nuovi proseliti che aderiscano alla sua ideologia ormai solidificata e morta, dove le intenzioni e i gesti discreti degli individui vengono sacrificati in nome di una totalità significativa di ordine trascendente e assoluto. Quindi, filosofare *dal* riconoscimento implica un contagio mimetico, ovvero il coinvolgimento di altri ad esercitare il pensiero secondo quella specifica modalità che riconosce la ricchezza dell'altro, delle sue idee e opinioni, senza pretendere di imporle le proprie; al contrario, attraverso un reciproco scambio gratuito, perde la propria idea per quella dell'altro così da poter poi nuovamente riceverla dall'altro come nuova, come autentica idea perché frutto dell'esercizio di un pensare insieme nel luogo dell'evento e per questo aperto alla e dalla gratuità. Il ritmo del riconoscimento può soltanto essere il ritmo dell'*agape* e non della semplice pretesa che, perché si vuole imporre, finisce per innescare il conflitto. Il tutto, però, essendo consapevoli del rischio che ciò comporta e dell'inevitabile scontro con difficoltà e con posizioni rigide e ripiegate su di sé, che spesso troncano l'accadimento felice dell'incontro e sbarrano questa strada di riconoscimento pacificato. Eppure, non c'è altra strada per il riconoscimento che il coraggio e la parresia nel testimoniare la verità tutta intera: occorre sempre di nuovo osare, di nuovo rischiare, di nuovo scommettere – senza garanzie – che il cerchio si chiuderà. In definitiva, attestare con il proprio pensiero, con la propria parola, con le proprie azioni, con il proprio essere, che la via della lotta per il riconoscimento non potrà mai

avere l'ultima parola, perché – dal momento che può sfociare soltanto in un riconoscimento ineguale e unilaterale – essa porta in sé il seme del proprio fallimento.

Forse un passo di Michel de Montaigne in cui egli parla della sua propria esperienza dell'amicizia, riportato nell'ultima pagina di *Percorsi*, esprime bene la nostra proposta di un filosofare *dal* riconoscimento, che è in naturale continuità con l'intera riflessione di Ricoeur sul riconoscimento. Un filosofare che è esercizio *agapico* del pensare – non solo nel senso etico di gratuità e incondizionatezza, ma anche nel senso ontologico di *reciprocità* esistenziale –, cioè di un pensare l'uno nell'altro perché nell'amore ci si dona tutto sé all'altro, fino al punto dell'annullamento di sé e, così, ci si riceve tutto dall'altro. Un esercizio in cui si rende disponibile al pensiero e si entra in una nuova regione dell'essere, quella della mutualità del *l'un l'altro*. Che dice il modo d'essere della reciprocità esistenziale tanto ambito dal nostro autore: quello del non essere relazionale, cioè dell'*essere* l'un l'altro l'uno nell'altro. Questa modalità più alta dell'amore si esprime, pertanto, anche nella forma più alta dell'amicizia, quando *philia* e *agape* s'intersignificano così intensamente da fondersi in uno. In tal modo, nell'esperienza felice di questa amicizia agapica la dissimmetria originaria viene sanamente dimenticata. Dice Ricoeur:

Prima di Simone Weil, difendendo la distanza nella prossimità dell'amore e dell'amicizia, Montaigne, affranto dal dolore per La Boétie, scriveva queste righe, nel capitolo sull'amicizia che si trova nel Libro I dei *Saggi*: “Nell'amicizia di cui parlo, [le anime] si mescolano e si confondono l'una nell'altra con un connubio così totale da cancellare e non ritrovar più la commessura che le ha unite. Se mi si chiede di dire perché l'amavo, sento che questo non si può esprimere che rispondendo: ‘Perché era lui; perché ero io’”.²

² *Ibidem.*, p. 290.

BIBLIOGRAFIA

Abbiamo ordinato la bibliografia in quattro sezioni. La prima è suddivisa in: a) le principali opere di Ricoeur; b) i contributi (articoli, saggi, conferenze) consultati e citati nella nostra indagine. Nella seconda sezione si trovano le opere e i saggi sul pensiero di Ricoeur che sono stati utili per l'inquadramento dell'argomento. Nella terza sezione abbiamo raccolto opere, articoli e saggi sul macro-tema del riconoscimento (che comprende in senso lato i temi della reciprocità e del dono) utilizzati ai fini dello studio, alcuni dei quali citati espressamente dallo stesso Ricoeur. Nella quarta e ultima sezione sono state indicate alcune opere e saggi non direttamente riconducibili all'autore né all'argomento della ricerca, che tuttavia sono stati decisivi per costruire e dare definitività all'ipotesi che abbiamo sostenuto lungo il lavoro.

Per quanto riguarda le opere di Paul Ricoeur, il riferimento più completo è quello di Frans D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary bibliography (1935-2000)*, Leuven University Press, Editions Peeters, Louvain - Leuven 2000. Per gli anni dal 2000 in avanti, si può invece consultare: *Repertoire bibliographique de la philosophie / International philosophical bibliography*, Leuven la Neuve. Sul sito del *Fonds Ricoeur* (www.fondsriceur.fr) è consultabile una bibliografia integrale e aggiornata dei testi pubblicati da Ricoeur e delle sue traduzioni in diverse lingue.

1. OPERE DI PAUL RICOEUR

1.1. Opere principali

(con M. Dufrenne) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Temps présent, Paris 1948.

Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire, Aubier-Montaigne, Paris 1950, trad. it. M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

Histoire et vérité, Seuil, Paris 1955 (seconda edizione ampliata 1964; terza edizione ampliata 1967), trad. it. della terza edizione C. Marco, A. Rosselli, *Storia e verità*, Marco Editore, Cosenza 1994.

Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité, Aubier-Montaigne, Paris 1960; trad. it. M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris 1965, trad. it. E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

(CON E. JÜNGEL) *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Chr. Kaiser Verlag, München 1974, trad. it. G. GRAMPA – G. MORETTO, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 2005.

Le conflit des interprétations, Seuil, Paris 1969, trad. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

La métaphore vive, Seuil, Paris 1975, trad. it. G. Grampa, *La metafora viva*. Jaca Book, Milano 1981.

Temps et récit. Tome I, Seuil, Paris 1983, trad. it. G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume I*, Jaca Book, Milano 1986.

Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction, Seuil, Paris 1984, trad. it. G. Grampa, *Tempo e racconto. Volume II: La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987.

Temps et récit. Tome III. Le temps raconté, Seuil, Paris 1985, trad. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, Volume III: Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris 1986, trad. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

À l'école de la phénoménologie, Vrin, Paris 1986.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genève 1986, trad. it. I. Bertoletti, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

Soi-même comme un autre, Seuil, Paris 1990, trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

Liebe und Gerechtigkeit. Amour et Justice, Mohr, Tübingen 1990, trad. it. I. Bertoletti, *Amore e giustizia*, Morcelliana, Brescia 2000.

Lectures I. Autour du politique, Seuil, Paris 1991.

Lectures II. La contrée des philosophes, Seuil, Paris 1992.

Lectures III. Aux frontières de la philosophie, Seuil, Paris 1994.

Filosofia e linguaggio, Guerini e Associati, Milano 1994.

La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Callmann-Lévy, Paris 1995, trad. it. D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Esprit, Paris 1995, trad. it. D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

Le Juste, Esprit, Paris 1995, trad. it. D. Iannotta, *Il Giusto I*, SEI, Torino 1998 (nuova ediz. Effatà Editrice, Torino 2005).

Lectures on ideology and Utopia, Columbia University Press, New York 1986, trad. it. G. Grampa, C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

Autrement. Lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Lévinas, PUF, Paris 1997, trad. it. I. Bertolotti, *Altrimenti. Lettura di «Altrimenti che essere o al di là dell'essenza» di Emmanuel Lévinas*, Morcelliana, Brescia 2007.

Ce qui nous fait penser. La nature et la règle (con J.P. Changeux), Odile Jacob, Paris 1998, trad. it. M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, R. Cortina, Milano 1999.

(con A. LaCocque) *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, University of Chicago Press, Chicago and London 1998, trad. it. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paideia, Brescia 2002.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, Paris 2000, trad. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

Le Juste 2, Esprit, Paris 2001, trad. it. D. Iannotta, *Il Giusto 2*, Effatà Editrice, Torino 2007.

Parcours de la reconnaissance. Trois études, Stock, Paris 2004, trad. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

Sur la traduction, Bayard, Paris 2004, trad. it. D. Jervolino, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001.

La sfida semiologica, CRISTALDI, M. (trad.), Armando editore, Roma 2006.

Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments, Seuil, Paris 2007, trad. it. D. Iannotta, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Effatà, Cantalupa 2008.

1.2. Altre opere e saggi di Ricoeur citati:

Attorno alla psicoanalisi, trad. it a cura di F. BARALE, Jaca Book, Milano 2020.

Concetto e simbolo, «Discipline Filosofiche» 2 (2020), pp. 9–28.

«*Considération sur la triade: le sacrifice, la dette, la grâce*» selon Marcel Hénaff, in M. OLIVETTI (a cura di), *Le don et la dette*, CEDAM, Padova 2004, pp. 37–44.

Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnen – Vergessen – Verzeihen, Göttingen, Wallstein, 1998, trad. it. N. SALOMON, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, 2004.

Diventare capace, essere riconosciuto, «Il Protagora», XXXIX (2012), pp. 25–29.

Dio è amore, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 179–195.

Événement et sens, in *L'espace et le temps. Actes du XXII Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Vrin-Société Bourguignonne de Philosophie, Paris 1991, pp. 9–21.

Événement et sens, in *Rivelazione e storia. Atti del colloquio internazionale*, Roma 1971, pp. 15–34.

Giustizia e amore: l'economia del dono, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 153.

Hegel aujourd'hui, «*Études théologiques et religieuses*» 3/49 (1974), pp. 335–354.

L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia, in F. SCARAMUZZA (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano 2016, pp. 15–38.

La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don, in M. AGÍS VILLAVERDE (a cura di), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2005, pp. 17–27.

La persona, Morcelliana, Brescia 1997.

Le retour de l'Événement, «*Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*» 1 (1992), pp. 29–35.

Le symbole donne à penser, «*Ésprit*» 7-8, Juillet-Août 1959, trad it I. Bertoletti, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

Plaidoyer pour l'utopie ecclesiale, Labor et Fides, Genève 2016, trad it. a cura di C. PARAVATTI – A. ROMELE – P. FURIA, *Per un'utopia ecclesiale*, Claudiana, Torino 2018.

2. OPERE E SAGGI SU RICOEUR

ABEL, O., *La philosophie du proche*, «*Cités*» 33/1 (2008), pp. 109–118.

———, *Du « socius » au prochain et retour*, «*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*» 92/1 (2012), pp. 21–33.

AIME, O., *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007.

———, *Riconoscimento e potere nel percorso fenomenologico ed ermeneutico di Paul Ricœur*, «*Annuario filosofico*» 29 (2013), pp. 190–209.

———, *Il senso e la forza. Saggi sulla filosofia di Paul Ricoeur*, Effatà, Cantalupa 2015.

ALICI, L., *Prochain, socius, étranger. Approssimazioni alla reciprocità in*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 58–70.

ALTIERI, L., «*Je est un autre*». *Una lettura del «Parcours de la reconnaissance» di Paul Ricoeur*, «*Per la filosofia: filosofia e insegnamento*» 2/61 (2004), pp. 77–98.

AMALRIC, J.-L., *Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne*, «*Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*» 2 (2011), pp. 12–34.

BLUNDELL, B., *Paul Ricoeur between Theology and Philosophy. Detour and Return*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010.

BONAN, E., *Tra reciprocità e dissimmetria: la Regola d'oro nel pensiero di Paul Ricoeur*, in C. VIGNA – S. ZANARDO (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 283–343.

BRUNO, A., *L'ermeneutica della testimonianza in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012.

BUSACCHI, V., *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Unicopli, Milano 2010.

———, *Spiegazione/comprendimento. Dietro la polisemia della nozione di traccia*, «Il Protagonista» XXXIX (2012), pp. 147–158.

CANANZI, D. M., «*Rendere giustizia al diritto*». *Linee di discussione sulla fenomenologia del riconoscimento*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, pp. 209–228.

CAPELLE-DUMONT, P., *Paul Ricœur et la théologie*, «Philosophie» 1 (2017), pp. 112–120.

CAPUTO, A., *Amore e reciprocità. Un percorso filosofico tra il reale e l'impossibile*, Stilo Editrice, Bari 2017.

CASTIGLIONI, C., *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, «Esercizi Filosofici» 3 (2008), pp. 9–21.

———, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2012.

CHIODI, M., *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricoeur*, Glossa, Milano 2011.

CODA, P., *Verso quale ontologia?*, in A. DANESE (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 201–211.

DOMINGO MORATALLA, A. – DOMINGO MORATALLA, T., *Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la ética contemporánea*, «Veritas» 28 (3/2013), pp. 41–62.

DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, La Découverte, Paris 2008.

FREY, D., *La religion dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Hermann, Paris 2021.

FURIA, P., *Rifiuto, altrove, utopia. Una fenomenologia estetica del riconoscimento nell'opera di Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano 2019.

GIUSTI, M., *Riconoscimento e gratitudine. Sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, «Consecutio temporum» 3 (2012), pp. 162–171.

GREISCH, J., *Vers quelle reconnaissance?*, «Revue de métaphysique et de morale» 50/2 (2006), pp. 149–171.

GRONDIN, J., *Leggere Paul Ricoeur*, Queriniana, Brescia 2014.

GUERRERA BREZZI, F., *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.

JERVOLINO, D., *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

———, *L'ultimo percorso di Ricœur*, in M. PIRAS (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007.

JERVOLINO, D. – MARTINI, G. (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Milano 2007.

LAITINEN, A., *Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition*, «Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies» 2/1 (2011), pp. 35–50.

LAMOUCHE, F., *Paul Ricœur et les «clairières» de la reconnaissance*, «Esprit» 7 (2008), pp. 76–87.

LOUTE, A., *La logique excessive du geste courageux: une force de création sociale? Réflexions à partir de Paul Ricœur*, «Dissensus» 2 (2009), pp. 166–177.

———, *Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur*, in R. GÉLY – L. VAN EYNDE (a cura di), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Presses de l'Université Saint-

Louis, 2010, pp. 125–147.

———, *Paul Ricoeur et Marcel Hénaff: don, réciprocité et mutualité*, «Teoria e Critica della Regolazione Sociale» 4 (2010), pp. 1–24.

MARCELO, G., *Paul Ricoeur and the Utopia of Mutual Recognition*, «Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies» 1 (2011), pp. 110–133.

MICHEL, J., *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006.

MONGIN, O., *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1994.

ROMAN, S., *Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'agapè*, «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies» 2 (2015), pp. 88–104.

SARCINELLI, F., *Paul Ricoeur filosofo del '900: una lettura critica delle opere*, Mimesis, 2013.

———, *L'ontologia del non-ancora in Paul Ricoeur ed in Ernst Bloch*, «Lo Sguardo» 12 (2013), pp. 179–193.

SCANNONE, J. C., *Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur*, in P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo Libros, Buenos Aires 2008, pp. 9–19.

TUROLDO, F., *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000.

———, *Lo stile ermeneutico di Paul Ricoeur: spiegare di più per comprendere meglio*, «Critical Hermeneutics» 1 (2017), pp. 285–299.

VALENZA, P., *Assimmetria e reciprocità del riconoscimento in Ricoeur*, «Archivio di Filosofia» 81 (2013), pp. 11–26.

VALLÉE, M.-A., *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies» 1 (2010), pp. 34–44.

VILLALTA, E., *Un riconoscimento interminabile*, in F. SCARAMUZZA (a cura di), *Dall'attestazione al riconoscimento*, Mimesis, Milano 2016, pp. 197–224.

WALTON, R. J., *La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad*, «Revista Latinoamericana de Filosofía» 32 (2006), pp. 327–353.

WILLIAMS, R. R., *Ricoeur on Recognition*, «European Journal of Philosophy» 16/3 (2008), pp. 467–473.

3. OPERE E SAGGI SUL TEMA DEL RICONOSCIMENTO E DEL DONO:

ANSPACH, M. R., *A buon rendere. La reciprocità nella vendetta, nel dono e nel mercato*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

BENJAMIN, J., *Legami d'amore. I rapporti di potere nelle relazioni amorose*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

———, *Il riconoscimento reciproco. L'intersoggettività e il terzo*, Raffaello Cortina, Milano 2019.

BERGSON, H., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, PESSINA, A. (trad.), Laterza, Roma-Bari 2011.

BERTRAM, G. W. – CELIKATES, R., *Towards a Conflict Theory of Recognition: On the Constitution of Relations of Recognition in Conflict*, «European Journal of Philosophy» 23/4 (2015), pp. 838–861.

BLOCH, E., *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, R. BODEI (trad.), Il Mulino, Bologna 1975.

BOLTANSKI, L., *Stati di pace. Una sociologia dell'amore*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

———, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009.

BOLTANSKI, L. – THÉVENOT, L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris 1991.

- BRUNI, L., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Marietti 1820, Bologna 2020.
- BUTLER, J., *Longing for Recognition. Commentary on the Work of Jessica Benjamin*, «Studies in Gender and Sexuality» 1/3 (2000), pp. 271–290.
- , *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, ZAPPINO, F. (a cura di), Mimesis, Milano 2013.
- CAILLÉ, A., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, CINATO, A. (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 1998.
- (a cura di), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte, Paris 2007.
- CARNEVALI, B., *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, «Iride» 46 (2005), pp. 515–540.
- CAVELL, S., *Knowing and Acknowledging in Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 238–266 trad. it. *Conoscere e riconoscere*, «La società degli individui» 32 (2008), pp. 104–132.
- CODA, P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.
- , *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007.
- CORTELLA, L., *Il soggetto del riconoscimento. L'intersoggettività in Hegel*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e pensiero, Milano 2002.
- , *Originarietà del riconoscere. La relazione di riconoscimento come condizione di conoscenza*, «Giornale di Metafisica» 1 (2005), pp. 145–156.
- DARWALL, S., *Smith über die Gleichheit der Würde und den Standpunkt der 2. Person*, in C. FRICKE – H.-P. SCHÜTT (a cura di), *Adam Smith als Moralphilosoph*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 178–189.
- DERRIDA, J., *Donare il tempo*, BERTO, G. (trad.), Raffaello Cortina, Milano 1996.
- , *Donare la morte*, BERTA, L. (trad.), Jaca Book, Milano 2002.
- FERRY, J.-M., *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, 2 Voll., Cerf, Paris 1991.
- FICHTE, J. G., *Sul concetto della dottrina della scienza*, COSTA, F. (trad.), Laterza, Roma-Bari 1993.
- , *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, FONNESU, L. (trad.), Laterza, Bari 1994.
- FISTETTI, F., *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, «Post-filosofie» 1 (2005), pp. 95–120.
- , *Le matrici socialiste del Saggio sul dono di Marcel Mauss*, «Post-filosofie» 12 (2019), pp. 40–60.
- FOESSEL, M., *Être reconnu: droit ou fantasme?*, «Esprit» 7 (2008), pp. 61–75.
- FRASER, N., *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in N. FRASER – A. HONNETH, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 15–134.
- FRASER, N. – HONNETH, A., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007.
- FUKUYAMA, F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, CENI, D. (trad.), BUR Rizzoli, Milano 2009.
- GABELLIERI, E., *Le phénomène et l'entre-deux. Pour une métaxologie*, Hermann, Paris 2019.
- GODBOUT, J., *Quello che circola tra noi. Dare, ricevere, ricambiare*, GOMARASCA, P. (trad.), Vita e Pensiero, Milano 2008
- HABER, S., *Hegel vu depuis la reconnaissance*, «Revue du Mauss» 23 (1/2004), pp. 70–87.
- HABERMAS, J., *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*,

- MERIGGI M.G. (trad.), Feltrinelli, Milano 1975.
- HARRIS, H. S., *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, «Hegel-Studien» 20 (1977), pp. 229–248.
- HEGEL, G. W. F., *Sistema dell'eticità*, in A. NEGRI (a cura di), *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, Laterza, Bari 1962, pp. 127–256.
- , *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1981, pp. 123–261.
- , CANTILLO, G. (a cura di), *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Bari 1984.
- , *Scritti giovanili I*, MIRRI, E. (trad.), Guida, Napoli 1993.
- , *Fenomenologia dello spirito*, CICERO, V. (trad.), Bompiani, Milano 2000.
- , *Lineamenti di filosofia del Diritto*, CICERO, V. (trad.), Bompiani, Milano 2016.
- HÉNAFF, M., *Il prezzo della verità. Il dono, il denaro, la filosofia*, Città Aperta, Troina 2006.
- , *Repenser la réciprocité et la reconnaissance. Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 65 (2009), pp. 873–886.
- , *Il dono dei filosofi. Ripensare la reciprocità*, ETS, Pisa 2018.
- HONNETH, A., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, FERRARA, A. (trad.), Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.
- , *Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale*, «Iride» 18 (1996), pp. 295–328.
- , *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, SANDRELLI, C. (trad.), Il Saggiatore, Milano 2002.
- , *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma 2003.
- , CARNEVALI, B. (a cura di), *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*, Il Mulino, Bologna 2017.
- , *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, SANDRELLI, C. (trad.), Meltemi, Milano 2019.
- , *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2019.
- HONNETH, A. – FOESSEL, M., *La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale*, «Esprit» 7 (2008), pp. 88–95.
- HONT, I., *Politics in commercial society. Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith*, Harvard University Press, Cambridge 2015.
- HOULGATE, S., *Why does the development of Self-consciousness in Hegel's «Phenomenology» make «Recognition» necessary?*, «Archivio di Filosofia» 77/2/3 (2009), pp. 13–20.
- HYPPOLITE, J., *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, CICERO, V. (trad.), Bompiani, Milano 2005.
- IKÄHEIMO, H. – LAITINEN, A. (a cura di), *Recognition and social ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011.
- IORIO, G. – CAMPELLO, F., *La sociologia e l'amore come agape. Intervista ad Axel Honneth*, «SocietàMutamentoPolitica» 4 (2011), pp. 257–262.
- KOJÈVE, A., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École pratique des hautes études*, FRIGO, G. F. (trad.), Adelphi, Milano 2010.
- KRIJNEN, C. (a cura di), *Recognition - German idealism as an ongoing challenge*, Brill, Leiden 2014.
- LAZZERI, C. – CAILLÉ, A., *Il riconoscimento oggi: le poste in gioco di un concetto*, «Post-filosofie» 1 (2005), pp. 45–75.
- LEFORT, C., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, MONTANARI, P. — ALEDDA, B. (tradd.), Il Ponte, Milano 2012.

LÉVI-STRAUSS, C., *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, ZANNINO, F. (trad.), Einaudi, Torino 1991, pp. XV–LIV.

MARION, J-L., *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, CALDARONE, R. (trad.), SEI, Torino 2001.

MARTINO, M., *Il sistema dei bisogni in Hegel. Un possibile itinerario*, InSchibboleth, Roma 2019.

MAUSS, M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, ZANNINO, F. (trad.), Einaudi, Torino 1991, pp. 155–292.

MEAD, G. H., *Mente, Sé e Società*, Giunti-Barbera, Firenze 1966.

NEUHOUSER, F., *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2012.

O'NEILL, J. (a cura di), *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition. Texts and commentary*, State University of New York Press, Albany 1996.

PIPPIN, R. B., *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, «European Journal of Philosophy» 8/2 (2000), pp. 155–172.

REDDING, P., *The Relevance Of Hegel's "Absolute Spirit" To Social Normativity*, in H. IKAHEIMO – A. LAITINEN (a cura di), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 211–238.

RENAULT, E., *Riconoscimento, lotta, dominio. Il modello hegeliano*, «Post-filosofie» 4 (2007), pp. 29–45.

RUGGIU, L., *Riconoscimento e conflitti*, in L. RUGGIU – F. MORA (a cura di), *Identità, differenza e conflitti*, Mimesis, Milano 2007, pp. 89–126.

RUGGIU, L. – TESTA, I. (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.

SAMONÀ, L., *The Community of the Self*, in I. TESTA – L. RUGGIU (a cura di), «*I that is We, We that is I*». *Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 286–298.

SAHLINS, M., *L'economia dell'età della pietra: scarsità e abbondanza nelle società primitive*, Bompiani, Milano 1980.

SAVI, M., *Il tema del rispetto nella filosofia kantiana*, «Studi Kantiani» 20 (2007), pp. 35–51.

SENECA, *De beneficiis*, GUGLIELMINO, S. (trad.), Zanichelli, Bologna 1980.

SIEP, L., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, V. SANTORO (trad.), Pensa MultiMedia, Lecce 2007.

———, *Il concetto hegeliano di riconoscimento e la sua recezione contemporanea*, «Archivio di filosofia» 2/3 (2009), pp. 233–242.

TAGLIAPIETRA, A., *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

TAMINIAUX, J., *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna (1805-1806)*, Payot, Paris 1984.

TAYLOR, C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, RINI, R. (trad.) Feltrinelli, Milano 1993.

———, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, L. CEPPEA – G. RIGAMONTI (tradd.), Feltrinelli, Milano 2010, pp. 9–62.

TESTA, I., *Conoscere è riconoscere. L'epistemologia hegeliana del riconoscimento e il passaggio dalla prima alla seconda natura*, «Giornale di Metafisica» 1 (2005), pp. 121–144.

———, *Intersoggettività, natura e sentimenti morali. La teoria critica di A. Honneth e la Regola d'oro*, in C. VIGNA – S. ZANARDO (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 397–436.

———, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*,

Mimesis, Milano 2010.

THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, W. de Gruyter, Berlin 1977.

TOTO, F. – PÉNIGAUD DE MOURGUES, T. – RENAULT, E., *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, ENS Éditions, Lyon 2017.

VINCI, P., *Sapere assoluto e riconoscimento: dalla comunità allo spirito agente*, «Verifiche» 1–3 (2008), pp. 11–32.

———, *Sapere assoluto come riconoscimento*, «Archivio di Filosofia» 2/3 (2009), pp. 105–117.

WAHL, J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, OCCHETTO, F. (trad.), Laterza, Bari 1994.

WILLIAMS, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, State University of New York Press, Albany 1992.

———, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, Berkeley 1997.

———, *Forme mancate di intersoggettività nella concezione hegeliana della coscienza nella Fenomenologia dello Spirito*, in L. RUGGIU – I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 563–586.

ZANARDO, S., *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

———, *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali*, EDB, Bologna 2013.

ZEMON DAVIS, N., *Il dono. Vita familiare e relazioni pubbliche nella Francia del Cinquecento*, GREGORIO, M. (trad.), Feltrinelli, Milano 2002.

4. ALTRE OPERE E SAGGI CITATI:

AGOSTINO, *Le confessioni*, CARENA, C. (trad.), Einaudi, Torino 1966.

———, *La Trinità*, BESCHIN, G. (trad.), Città Nuova, Roma 1973.

ANSCOMBE, G. E., *Intenzione*, SAGLIANI, C. (trad.), Edusc, Roma 2016.

ARENDT, H., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2005.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, MAZZARELLI, C. (trad.), Bompiani, Milano 2000.

———, *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, CARBONE, A. L. (trad.), Bompiani, Milano 2002.

———, *Fisica*, RADICE, R. (trad.), Bompiani, Milano 2011.

———, *Poetica*, LANZA, D. (trad.), BUR Rizzoli, Milano 2018.

AUSTIN, J. L., *Come fare cose con le parole*, VILLATA, C. (trad.), Marietti, Genova 1987.

BENVENISTE, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, LIBORIO, M. (trad.), 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

BERGAMO, A., *Levinas e la curvatura dello spazio intersoggettivo*, Città Nuova, Roma 2018.

BERTI, E., *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2012.

CARTESIO, R., *Opere filosofiche*, GARIN, E. (trad.), 4 Voll., Laterza, Roma-Bari 1986.

CIAFARDONE, R., *La Critica della ragion pura di Kant. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2007.

CLEMENZIA, A. – MARTINO, M., *Sul principio e la libertà*, Città Nuova, Roma 2020.

CODA, P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

———, «*Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est*». *L'ontologia trinitaria nel libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in C. MORESCHINI (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Ed. Feeria, Milano 2015, pp. 105–141.

———, *Dall'incontro alla presenza. Note per una fenomenologia dell'inventio dell'ontologia trinitaria nelle Confessioni di Agostino (libri VII-IX)*, in V. LIMONE – G. MASPERO (a cura di), *Agostino e la sua eredità. Teologia, filosofia e letteratura*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 61–80.

CODA, P., (con CURI M.B. – DONÀ M. – MASPERO G.), *Manifesto. Per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.

DAVIDSON, D., *Azioni ed eventi*, BRIGATI, R. (trad.), il Mulino, Bologna 1992.

DERRIDA, J., *Violenza e metafisica*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

FEUERBACH, L., *L'essenza del cristianesimo*, C. COMETTI (trad.), Feltrinelli, Milano 1971.

DESCARTES, R., *Œuvres philosophiques, t. I*, ALQUIÉ, F. (trad.), Garnier, Paris 1964.

DONÀ, M., *In principio. Philosophia sive theologia: meditazioni teologiche e trinitarie*, Mimesis, Milano 2017.

———, *Il Sacro e la Catastrofe del Pensiero. Annotazioni su "Il sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del sacro" di Klaus Hemmerle*, «Sophia» XI/1 (2020), pp. 112–126.

ELIADE, M., *Il sacro e il profano*, E. FADINI (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 2013.

FABRIS, A., *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

———, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012.

———, *Che cosa significa pensare?*, in G. DE SIMONE – A. TRUPIANO (a cura di), *Dare a pensare. Esercizio della ragione e fecondità della tradizione*, Cittadella editrice, Assisi 2015, pp. 71–87.

———, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.

FERRARIS, M., *Goodbye, Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

GALLI, C., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. HOBBS, *Leviatano*, BUR, Milano 2013.

GAZZOLO, T., *La grammatica della promessa in Nietzsche. Atti performativi e soggettività*, «Materiali per una storia della cultura giuridica» 1 (2014), pp. 31–54.

GREISCH, J., *Ce que l'événement donne à penser*, «Recherches de Science Religieuse» 1 (2014), pp. 39–62.

HEIDEGGER, M., *Kant e il problema della metafisica*, REINA, M. E. — VERRA, V. (tradd.), Laterza, Roma-Bari 2006.

———, *Che cosa significa pensare?*, UGAZIO, U. — VATTIMO, G. (tradd.), SugarCo Edizioni, Milano 1978.

HEMMERLE, K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova, Roma 1996.

———, *Il Sacro e il pensiero. Per una fenomenologia filosofica del Sacro*, in V. GAUDIANO (a cura di), *Un pensare ri-conoscente. Scritti sulla relazione tra filosofia e teologia. Testo tedesco a fronte*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 62–177.

HOBBS, T., *Leviatano*, SANTI, R. (trad.), Bompiani, Milano 2001.

HUSSERL, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, FILIPPINI, E. (trad.), Il saggiatore, Milano 1975.

———, MARINI, A. (a cura di), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 2001.

———, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, CANZONIERI, A. (trad.), Morcelliana, Brescia 2017.

JERVOLINO, D., *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Edizioni Athena, Napoli 1984.

KANT, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, CHIODI, P. (trad.), Laterza, Roma-Bari 1993.

———, *Critica della ragion pura*, ESPOSITO, C. (trad.), Bompiani, Firenze 2019.

- LEGENDRE, P., *L'inestimabile objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1985.
- LEPETIT, B. (a cura di), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Albin Michel, Paris 1995.
- LÉVINAS, E., *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, PETROSINO, S. — AIELLO, M. (tradd.), Jaca Book, Milano 1983.
- , *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, DELL'ASTA, A. (trad.), Jaca Book, Milano 1990.
- , *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, SOSSI, F. (trad.), Raffaello Cortina, Milano 1998.
- LEWIS, C. S., *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, RUGGERINI, M. E. (trad.), Jaca Book, Milano 1990.
- LOCKE, J., ABBAGNANO, M. – ABBAGNANO, N. (a cura di), *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971.
- MARCUCCI, S., *Guida alla lettura della «Critica della Ragion Pura» di Kant*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- MARTINO, M., *D'improvviso. la via del «non» a partire da Platone*, Città Nuova, Roma 2020.
- , *Μεταβολή. Sulle tracce dell'evento*, «Quaderni di InSchibboleth» 15 (2021), pp. 217–229.
- MEAZZA, C., *La scena del dato. Materiali per una ontologia trinitaria*, InSchibboleth, Roma 2019.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia della percezione*, BONOMI, A. (trad.), Bompiani, Milano 2005.
- NIETZSCHE, F., *Umano, troppo umano I*, in *Opere, vol IV, t. II*, Adelphi, Milano 1965.
- , *Genealogia della morale*, in G. COLLI – M. MONTINARI (a cura di), *Opere, vol. IV, t. I*, Adelphi, Milano 1968.
- NYGREN, A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, GAY, N. (trad.), EDB, Bologna 2011.
- OMERO, CALZECCHI ONESTI, R. (a cura di), *Odissea*, Einaudi, Torino 1963.
- PERRIN, J.-M. – THIBON, G., *Simon Weil come l'abbiamo conosciuta*, Ancora, Milano 2000.
- PETROSINO, S., *Introduzione*, in E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.
- PIEPER, J., *Sull'amore*, POLETTI, G. (trad.), Morcelliana, Brescia 2017.
- PILI, E., *La Lettera VII di Platone: comunanza di vita e persuasione come luogo della verità*, «Sophia» III/2 (2011), pp. 257–278.
- PLATONE, *Lettera VII*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- , *Apologia di Socrate*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- , *Critone*, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.
- RAWLS, J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2009.
- RICCARDO DI SAN VITTORE, *La Trinità*, SPINELLI, M. (trad.), Città Nuova, Roma 1990.
- ROMANO, C., *L'événement et le monde*, PUF, Paris 1998.
- , *L'événement et le temps*, PUF, Paris 1999.
- ROSENZWEIG, F., *Il nuovo pensiero*, BONOLA, G. (trad.), Arsenale, Venezia 1983.
- ROUSSEAU, J.-J., *Saggio sull'origine delle lingue*, BORA, P. (trad.), Einaudi, Torino 1989.
- SARTRE, J.-P., *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1980.
- SEARLE, J. R., *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

- SEN, A., *Etica ed economia*, MADDALONI, S. (trad.), Laterza, Bari 2006.
- SOFOCLE, *Edipo re; Edipo a Colono; Antigone*, SAVINO, E. (trad.), Garzanti, Milano 2004.
- STEIN, E., *Il problema dell'empatia*, COSTANTINI, E. — SCHULZE COSTANTINI, E. (tradd.), Studium, Roma 2012.
- TRABATTONI, F., *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Carocci, Roma 2005.
- VAN DER LEEUW, G., *Fenomenologia della religione*, V. VACCA (trad.), Bollati Boringhieri, Torino 2017.
- VENTURI, F., *Tra permanenza e successione: il tempo nella prima «Critica» di Kant*, «Annali del Dipartimento di Filosofia (Università di Firenze)» XVIII (2012), pp. 53–69.
- VERNANT, J.-P., *Abbozzi della volontà nella tragedia greca*, in J.-P. VERNANT – P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1976, pp. 29–63.
- VITIELLO, V., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2002.
- WEBER, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, MARIETTI, A. M. (trad.), BUR, Milano 1991.
- WILLIAMS, B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993.
- WINNICOTT, D. W., *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970.
- , *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1997.