

Soggettività come processo ermeneutico?
Del passaggio ricœuriano per la traduzione e delle
sue implicazioni antropologiche
(Subjectivity as a Hermeneutical Process: The
Anthropological Implications of Ricoeur's Course Through
Translation)

Vinicio Busacchi

Abstract

This paper focuses on Ricoeur's conception of the capable human being; a conception that interprets personal identity as constituted through a hermeneutical process which is simultaneously a vertical (subjective) dialectic of self-emancipation and a horizontal (social, interrelational) dialectic of recognition. Ricoeur's speculative investigations around the human being progresses in parallel with the evolution of his hermeneutical conception, from the paradigm of an interpretation of symbols and myths to the analysis of text and narration, thence to phenomenological hermeneutics of the self, and finally to the hermeneutics of translation and recognition. It is in particular the latter movement that allows a productive dialogue with Levinas and Ricoeur on vulnerability and intersubjectivity.

Keywords: Ricœur, Levinas, vulnerability, otherness, translation

Abstract

Questo articolo si focalizza sul concetto ricœuriano di home capable; un concetto che intende l'identità personale come costituita

attraverso un processo ermeneutico che è una dialettica verticale (soggettiva) di emancipazione e, allo stesso tempo, una dialettica orizzontale (sociale e inter-relazionale) di riconoscimento. L'investigazione di Ricœur intorno all'essere umano procede in parallelo con l'evoluzione della sua concezione ermeneutica, dal paradigma dell'interpretazione dei simboli e dei miti all'analisi del testo e della narrazione, per approdare a una fenomenologia ermeneutica del sé e, alla fine, ad una ermeneutica della traduzione e del riconoscimento. È in particolare l'ultimo movimento che favorisce un dialogo produttivo tra Lévinas e Ricœur su vulnerabilità e intersoggettività.

Parole chiave: Ricœur, Levinas, vulnerabilità, alterità, traduzione

1. Introduzione. Della condizione umana, tra vulnerabilità e sforzo

La questione della vulnerabilità umana è tema antichissimo, tanto della riflessione religiosa quanto di quella filosofica: celebre la locuzione latina tratta dalla cacciata di Adamo dal Giardino dell'Eden (Genesi, 3 19) *Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris*; e famosissima la definizione di Pascal, *Pensées* (1670 post.), fr. 347 («L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant»). Eppure solo recentemente – in seno alle ricerche dell'esistenzialismo (con Kierkegaard, anzitutto), poi attraverso le indagini fenomenologiche ed ermeneutiche (del Novecento), tale questione è giunta a dispiegarsi in una ampia, articolata e approfondita tradizione di studi antropologico-filosofici e speculativi in generale.

Risulta particolarmente interessante e utile soffermarsi sui lavori di Lévinas e Ricœur, perché è fondamentale attraverso le loro ricerche che siamo in grado oggi di articolare una vera e propria *filosofia della vulnerabilità*, ovvero una fenomenologia interpretativa

della vulnerabilità quale condizione costitutiva dell'umano, senza che ciò impegni, in nessun modo, il filosofo e lo studioso dal punto di vista del credo e della posizione spirituale personale. Il lavoro analitico-descrittivo ed ermeneutico di questi pensatori è approfondito in modo cristallino sia dal lato della descrizione dei fenomeni che della costruzione argomentativa che ne accompagna l'interpretazione. Questo medesimo approccio, in toto *filosofico*, si abbraccerà nelle pagine che seguono, cercando di mostrare come proprio la dialettica di vulnerabilità e sforzo costituisca il motore emancipativo della persona, e come questo non sia antitetico alla possibilità ontologica di una dimensione affermativa originaria... neppure nel caso delle identità fragili, danneggiate, malate.

2. Tra Lévinas e Ricœur: Della vulnerabilità, delle alterità

Come si accennava, si deve specialmente alle ricerche di Lévinas e Ricœur lo sviluppo, nel quadro della contemporaneità, di una fenomenologia ermeneutica della vulnerabilità, una filosofia della vulnerabilità che in entrambi i casi assume – sebbene per vie diverse o con diversi sbocchi – la fisionomia di un'antropologia filosofica e di una filosofia generale come analitica dell'esistenza e, al tempo stesso, come filosofia pratica. In entrambi i casi l'asse speculativo portante risulta essere quello antropologico-filosofico. Di fatto, entrambi i pensatori operano in un'epoca di crisi conclamata del Soggetto inteso in senso forte, ovvero di quella soggettività cartesiana, *sostanziale, apodittica, certa e fondativa*. I «maestri del sospetto» – come ricordo Ricœur – hanno esercitato le loro strali critiche già nell'Ottocento, in particolare Marx (con la sua analisi dei bisogni e la sua critica alle strutture economiche), Nietzsche (con lo smascheramento dell'ipocrisia morale) e Freud (con la scoperta dell'inconscio). E, tuttavia, è solo nel quadro del dibattito francese post-husserliano e post-heideggeriano che una analisi aperta, onesta e disincantata si è

sviluppata raccogliendo la "sfida" dei maestri del sospetto, addirittura (1) costruendo proprio sugli elementi di fragilità, debolezza e vulnerabilità le leve fondamentali di una nuova prospettiva antropologica. Lévinas pone al centro la vulnerabilità, Ricœur la fallibilità, e poi la capacità (la capacità, ovvero un concetto non definito/definitivo, non-sostanzialistico). Ancor più, (2) entrambi costruiscono per vie diverse e con differenti esiti un modello antropologico dove la persona non solo matura e si compie attraverso una itineranza, un processo – cioè non si ha, non si possiede da subito, ma si raggiunge, diventa tale, *persona* –, inoltre, attraverso una sorta di dialettica inesorabile, varia e perpetua con una *alterità*: l'alterità dell'altro individuo in Lévinas; l'alterità vissuta, in Ricœur, nel cuore della soggettività stessa, anzitutto, ma anche attraverso i processi relazionali, sempre caratterizzati da una qualche forma (conflittuale o positiva) di *dialettica del riconoscimento*.

Per Lévinas non solo *vedo* (percepisco immediatamente) che l'altro è "come me" – agisce e inter-agisce come me, mostrandosi "padrone di sé" cosciente/consapevole –, ma l'altro impatta su di me con una profondità, pervasività e significatività che nessun altro oggetto o forza riesce a eguagliare nel mondo. Questa esperienza dell'altro è, dunque, al tempo stesso un'esperienza di noi, ed un'esperienza immediatamente d'ordine esistenziale e morale.

Perché 'immediatamente morale'? Perché l'esperienza dell'altro è esperienza dell'altro nella forma del viso, ovvero in una miseria, vulnerabilità e nudità completa che appella alla mia risposta responsabile. È nel volto che si esprime l'identità dell'altro, e che si dà sempre, in quanto tale, in quanto espressa nel volto, come nudità offerta, esposta senza difese. Celebri le parole di Lévinas in *Humanisme de l'autre homme* (1972): «Le visage s'impose à moi sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère. La conscience perd sa première place» (Lévinas, 1972: 49).

Questa posizione capovolge il punto di vista etico, poiché esso non trova più fondamento nel principio "je suis" o nel valore soggettivo, nella dignità intrinseca della mia esistenza, ma nel carico immediato della responsabilità impegnata verso l'altro, della responsabilità attiva che io ho in relazione alla sofferenza dell'altro, – poiché non si ha mai una dimensione *tout court* sociale o cognitiva della relazione umana quando incontro l'altro anzitutto *attraverso la sua vulnerabilità, nella sua vulnerabilità*. Né soggetto sociale né soggetto della conoscenza: l'altro si sottrae immancabilmente al mio desiderio di intelligibilità, ed è in questo la quintessenza della sua alterità, dell'alterità dell'altro. L'altro è già-sempre il mio *proche*, qualcuno che colpisce l'autonomia egotistica del mio *conatus essendi*, che ha immediatamente una relazione profonda, radicale e pervasiva con me.

Per quel che riguarda Ricœur, il filosofo ha articolato e trasformato nel tempo la sua concezione antropologica (cfr., Busacchi, 2013) passando da una prima visione (di marca fenomenologica o, meglio, fenomenologico-esistenzialistica) tematizzante la dimensione corporale e biologica della soggettività pensante (*Le volontaire et l'involontaire*, 1950), a una critico-empirica centrata sull'idea di fallibilità e di vita simbolica (*L'homme faillible*, 1960; *La symbolique du mal*, 1960), e da qui a una concezione di soggettività come processo ermeneutico (*De l'interprétation. Essai sur Freud* 1965), per approdare infine a una matura e completa filosofia dell'*homme capable*, centrata sulla nozione di poteri o capacità e di *identità narrativa* (*Soi-même comme un autre*, 1990), ulteriormente articolatasi con l'ultimo libro *Parcours de la reconnaissance*, dove l'identità personale è inquadrata, nel suo progresso emancipativo, attraverso la prospettiva dell'ermeneutica del riconoscimento, ovvero di un inquadramento antropologico molto più sensibile alla dimensione dell'alterità e alla componente dell'altro

e della relazione con l'altro quale "motore" dello sviluppo personale e dell'emancipazione morale e sociale. Un lungo periplo, una vera e propria metamorfosi progressiva di una filosofia dell'uomo che però non ha perso il nodo fondamentale, originario, del congedo dalle filosofie del Cogito, e dall'assunzione di 'sospetto', 'opacità' e 'fragilità' quali componenti di una filosofia *realista* dell'uomo. Di fatto dietro la posizione non-sostanzialistica riassunta attraverso la concezione dell'*homme capable* si cela quella medesima interrogazione di senso circa la vulnerabilità dell'uomo (teso tra *bios* e *telos*, tra passività e azione, tra storia e creazione) che già ne *Il volontario e l'involontario* trova spazio e tematizzazione. Come è noto, in quest'opera Ricœur studia le strutture essenziali della dimensione volontaria e involontaria della soggettività, mirando – attraverso un approccio eidetico che fa preliminarmente astrazione della colpa e della trascendenza – ad una esperienza integrale del Cogito. Così, *l'involontario assoluto* emerge come dimensione chiave dell'involontario, ove la soggettività trova radicamento a livello della corporalità; come la libertà sulla necessità. Non solo qui Ricœur individua e tematizza la realtà dell'^inconscio' scoperto da Freud, ma lo definisce entro l'articolazione della necessità corporea, tra 'carattere' e 'vita', restituendo, così, pienamente l'ampio e vario spettro multivoco delle forme e possibilità *interne* di passività e potenza regressiva. Alla volontà si oppone un involontario non definitivamente superabile. L'involontario è l'istanza regressiva invincibile, è l'ostilità naturale che si oppone alla volontà. Solo per *consentement* si giunge "ai patti" – per così dire – con esso. Ma non "patti" per rassegnazione o resa, spiega Ricœur. Il consentimento è quella determinazione che sorge dal Sì volontario di fronte alla tristezza del finito. *Tristesse de la finitude*, cioè tristezza della condizione umana. Con Ricœur noi abbiamo una esperienza della vulnerabilità attraverso l'esperienza soggettiva stessa, di sé verso

soi-même, ossia attraverso l'esperienza della finitudine, della malattia e della fallibilità/colpevolezza.

Se per Lévinas la quintessenza della fragilità umana si rivela con la *vulnerabilità* dell'altro, che a me si rivolge e si offre attraverso il suo volto, ovvero si rivela nel volto e nell'incontro (la vulnerabilità data dalla corporalità e dalla relazione), per Ricœur la quintessenza della fragilità umana è espressa dalla *fallibilità*, anzitutto propria – la fallibilità dovuta al fatto di essere soggetti incarnati, tesi tra divinità e bestialità (per richiamare un'immagine di Pascal), soggetti in cammino, soggetti di libertà e responsabilità.

Entrambi i filosofi intendono la fragilità nel senso di una perpetua, inesorabile/invincibile esposizione alle minacce. Lévinas ha principalmente in mente la minaccia della violenza; ancor più che il termine vulnerabile mantiene l'accezione semantica predominante data dalla sua matrice latina: *vulnerabilis* deriva da *vulnerare*, ossia causare/determinare/provocare un *vulnus*, ferire. Per estensione, possiamo dire che Lévinas ha anche in mente le diverse forme di squalifica, di disconoscimento, di negazione, di distruzione (in particolare, della morte). Ricœur, al contrario, ha in mente, come abbiamo potuto constatare, le tre forme principali della minaccia della *finitudine* – ovvero, per estensione, della non evoluzione, dell'arresto, della paralisi emancipativa e morale –, dell'*informità* – ovvero della malattia, dell'involutione, della regressione, del degrado fisico-psichico, morale e spirituale –, infine della *morte* – ovvero della fine di tutto, del progetto di esistenza, dei legami di affetto, delle colleganze di significato, degli intrecci vitali, motivazionali, creativi, dei desideri e sogni, della memoria e dell'identità, dell'abbandono di ciò che si conosce, che indica chi siamo, dove siamo, con chi siamo ecc. A ben vedere, seguendo la lezione di questi due maestri, emergono diverse espressioni e forme della vulnerabilità umana; ma forme, in un modo o nell'altro, sempre collegate a un qualche genere

di alterità, sia essa l'alterità propria vissuta, sia essa l'alterità dell'altro; e sempre collegate sotto qualche aspetto al processo emancipativo, alla crescita morale, alla realizzazione *in quanto persone*. Così, siamo vulnerabili tanto all'offesa – e alle diverse forme di *diminutio* (morale, sociale, psicologica, istituzionale ecc.) – quanto alla violenza (anche qui, simbolica, morale, psicologica, fisica ecc.); tanto all'involuzione o regressione (nel carattere, nella maturazione, nell'educazione) quanto alla fissazione/attaccamento (ideologico, identitario, caratteriale, illusorio); tanto alla malattia (del corpo, della mente) quanto alla morte. Quest'ultima forma di vulnerabilità è stata senza dubbio indagata più di altre nel contesto della ricerca filosofica esistenzialistica. Heidegger, in particolare, non ha semplicemente qualificato l'autenticità come essere-per-la-morte, ma ha qualificato questo essere-per-la-morte esattamente come esposizione volontaria e costante ai motivi e fattori di instabilità e vulnerabilità propri dell'esperienza umana e responsabili della falsa costruzione/rappresentazione di sé e della falsa realizzazione della vita.

Ciò che è particolarmente interessante e peculiare in Ricoeur è che il tema dello sforzo ha in un modo o nell'altro accompagnato la sua fenomenologia-ermeneutica della fragilità umana; e l'ha accompagnata in una forma tale che proprio la tensione dialettica di forza/sforzo e vulnerabilità esprime l'idea originale e straordinariamente profonda e interessante di *affermazione originale come dimensione ontologica e cifra etica unica dell'essere umano*.

Detto *en passant*, vi è qui un altro elemento di colleganza tra i due pensatori – precisamente nel loro intendimento della dimensione ontologica, non irrigidito secondo la *ratio* del ciò-che-è e della ricerca del fondamento ultimo, statico e definitivo, ma dato come fluido dal dinamismo del peculiare *esser-proprio* dell'essere umano che è

affermazione nel perpetuo divenire, nell'interminabile ricerca di senso, espressione e realizzazione.

È entro il quadro di un distanziamento dal discorso ontologico in quanto dimensione fondamentale e prioritaria della realtà in quanto tale e della filosofia in quanto ricerca del vero (la filosofia è ricerca pratica, *impegno* della/nella esistenza) che Lévinas delinea e apre lo spazio di una indagine filosofica costruita sull'antecedenza della dimensione etica rispetto alla realtà ultima, focalizzata su ciò che accade e che si dà *al di qua* del cielo ultimo dell'ontologia, nel mondo dell'esistenza, ove è l'incontro con l'altro a porsi/imporsi in posizione di precedenza rispetto ad ogni esigenza di conoscenza ed esperienza del reale.

In Lévinas è l'etica a precedere l'ontologia (cfr., Lévinas, 1951). L'uomo è dunque, vulnerabile, nella sua prospettiva, sia per la sua immediata e assoluta esposizione all'altro sia per l'ampiezza dell'implicazione etica che tale esposizione comporta: ampiezza che "mi colpisce" e "mi impegna" non solo sul fronte del sentire, della sollecitudine e dell'impegno d'azione ma sul fronte del progetto di realizzazione, della scommessa umana, cioè di tutta la parabola emancipativa personale. La vulnerabilità non è dunque solo esposizione in quanto corporeità (ossia vulnerabilità per incarnazione), ma è anche la "porta", la "via" della mia scommessa di realizzazione nel significato di essere... *umano*. Tra le altre cose, è la sofferenza, certamente, a rivelare questo lato produttivo e valoriale della passività, della ricettività e (appunto) della vulnerabilità. Mi pare che sia in particolare con l'introduzione delle categorie del femminile e del materno, in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) che Lévinas dispieghi pienamente questa cifra positiva, pratica e produttiva della vulnerabilità come passività (perché strumento della *prossimità*). L'esperienza della soggettività come passività pienamente ricettiva, ovvero materno, è scelta di prossimità all'altro

– essenzialmente, direi – nella doppia forma della *passività dell'accoglienza* e della *pazienza della vulnerabilità*. 'Fraternamente' prossimo all'altro in quanto altro come me, altro profondamente in relazione "con me", che "mi" sollecita, che domanda "di me", che "mi" rivela la via dell'emancipazione e realizzazione attraverso la sua accoglienza, ed il senso/valore della sofferenza attraverso la pazienza della vulnerabilità, e il coraggio dispiegato in questa pazienza, entro cui si esprime il significato profondo, etico, spirituale, di quella *crisi dell'essere* rappresentata dall'uomo.

A questo punto, vediamo di fissare rapidamente gli snodi essenziali del lungo e vario *detour* antropologico ricœuriano, per focalizzarci alla fine proprio sul nodo della dimensione narrativa, che è in stretto legame con la questione della traduzione.

3. Dall'uomo fallibile all'uomo capace. Del diventare persona

Ripercorrendo l'opera ricœuriana, ed abbracciandola come insieme, si evince come essa non sia espressiva di una sola concezione antropologica; o, meglio, si evince che una visione *mobile* emerge in modo progressivo, attraverso le tape di un percorso che è di continuo perfezionamento e metamorfosi della concezione dell'uomo. Una prima formulazione, già compiuta, sebbene non esplicitata e distinta da quella presentata in *Finitude et culpabilité* (1960), la si trova ne *Le volontaire et l'involontaire*. Si tratta di un modello che, tematizzando la dialettica di spirito vs. natura, profila una concezione di tipo esistenzialistico contrapposta al freudismo e ad altre formulazioni "naturalizzanti". Il modello di Freud, in particolare, fa risaltare la differenza della proposta interpretativa ricœuriana. Giacché, se l'uomo freudiano è fondamentalmente *homo natura*, essere corporale, essere prevalentemente agito (da forze che non controllo), l'uomo ricœuriano è volontà incarnata, incarnazione di una possibilità *libera*, al di là della fisica e biologia del corpo; è possibilità di una libertà

d'essere che può rafforzarsi e "prender piede" nell'esercizio stesso della sfida per l'emancipazione. L'uomo è *homo existentialis*.

Con il passaggio a *Finitude et culpabilité* questa concezione si precisa ed esplicita nella forma di un modello riassumibile con la formula *homo fallibilis*. È ancora interessante osservare un tale modello nella relazione con l'approccio naturalistico freudiano. Vi è un che di parallelo, se non anche di *prossimo*, tra la prospettiva di "psicologia dinamica" di quest'ultimo – in cui la maturazione e "pacificazione" psicologica si gioca nel movimento che lega la vita ed esperienza psichica cosciente alla vita e vicenda psichica pre-coscienza e inconscia –, e la prospettiva (già) *dialettica* del primo – in cui la maturazione e realizzazione si interpreta essenzialmente come dilemma morale e della volontà, a partire dall'esperienza della finitudine e di quella fragilità ontologica che rende possibile il male nell'uomo. L'uomo è in sé, spiega Ricœur, 'la Joie du Oui dans la tristesse du fini' (Ricœur, 1960: 156). Quel "Sì" contiene ed esprime l'esito della più profonda sfida dialettica dell'uomo. Quel "Sì" è espressione del suo eroismo etico – ovvero, appunto, della sua *umanità*.

In qualche modo, il passaggio dall'*Homme faillible* alla *Symbolique du mal*, rimodula questa differenza, perché la rifocalizzazione ricœuriana sulla dimensione simbolica e sulla dialettica come "dialettica-per-l'espressione" del *senso*, sposta il baricentro antropologico dal campo della corporalità (e, perciò, della pulsionalità e dell'inconscio) al campo della rappresentazione. L'umanità dell'uomo si esprime nei miti e nei simboli: in particolare, nella riflessione riappropriatrice riguardante la sua colpevolezza e il suo male; in generale, nella sua ricerca di espressione e di senso. Ed è proprio il campo simbolico a costituirsi, adesso, come il terreno più essenziale della sfida per la realizzazione. Infatti, l'esperienza umana dell'errore, del male compiuto e della colpa si "cristallizza" (per così

dire) nei simboli e nei miti, in quanto esperienza non direttamente appropriabile linguisticamente, in quanto esperienza non-razionale/irrazionale. Da qui la rimodulazione rispetto alla "controparte" psicoanalitica. Se, infatti, il terreno di confronto/scontro non è più la corporalità e l'inconscio, ma qualcosa "a metà strada" tra *bìos* e *lògos*, tra la 'vita' e il 'discorso', allora proprio per il simbolico si apre una possibilità di avvicinamento e mediazione con il punto di vista psicoanalitico, specialmente junghiano. Ricœur abbozza una sorta di ermeneutica filosofico-esistenziale del profondo, nei cui recessi non si cela solo la potenza naturale ma la vita simbolica stessa, ovvero la via della maturazione ed emancipazione umana per mezzo della espressione e liberazione del senso nell'idea, nella parola. Questa prospettiva è meglio definita e perfezionata nell'opera ricœuriana successiva, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. È qui che il modello antropologico ricœuriano assume una nuova fisionomia, una fisionomia in cui la soggettività umana è intesa come *processo ermeneutico* nella sua totalità. Non più, solo, dialettica di progressione e regressione nella interrogazione, espressione, liberazione o appropriazione del senso, ma dialettica ermeneutico-emancipativa tra spinte regressive e spinte progressive nella scommessa e nello sforzo (perpetuo) di *diventare persone*. 'Diventare persona', ossia realizzarsi come essere umano attraverso uno sforzo e lotta perpetua tra istanze naturali/pulsionali/causali e determinazioni della volontà nutrite di senso, valore, motivo.

Qui la riapprossimazione (di confronto) al freudismo è marcata, ma tanto quanto l'intreccio ad esso; un intreccio che rivela la consapevolezza di una "inevitabilità" del corporale e di una insuperabilità o radicalità vitale-esistenziale (nell'uomo) tra spinte attrazioni regressive e tensioni progressive (cfr., Ricœur, 1965: 490-491). Da qui, la colleganza, interposizione e complementarietà di un movimento ermeneutico come archeologia del soggetto, il cui

paradigma è offerto dalla psicoanalisi freudiana, e di un movimento ermeneutico come teleologia del soggetto, il cui paradigma è dato dalla fenomenologia dello spirito hegeliana.

Eppure, la sfida è tanto di esistenza quanto filosofica: la “guerra” tra dimensioni regressive del profondo e dimensioni della progressione non è solo dialettica tra pulsione e senso, tra storia e spirito, tra potenza corporale e sforzo/sfida emancipativa: è dialettica e “guerra” di ermeneutiche rivali, ovvero battaglia spirituale e culturale. A una ermeneutica demistificatrice se ne oppone una restauratrice di senso (518 e sgg.); e, in un modo o nell’altro, l’ermeneutica ricœuriana opera nel mezzo.

Passando per *Temps et récit* (1983-1985), ovvero per il lungo periplo della ricerca ermeneutica, linguistica e narrativa, Ricœur approda alla sua sintesi più matura, raccolta in *Soi-même comme un autre*. Qui si avanza una filosofia dell’*homme capable* – come già ricordato – ovvero una costruzione antropologica che fa leva sulla nozione di *identité narrative*; una nozione che forma, al tempo stesso, la soluzione speculativa ricœuriana alla problematica dell’identità personale definitasi in epoca moderna nella distinzione polarizzante di sostanzialismo e anti-sostanzialismo.

Identité-idem et *identité-ipse* costituiscono i due modi maggiori di impiego e intendimento del concetto di identità (Ricœur, 1990: 140); e la mediazione narrativa opera come funzione ponte. Ricœur individua nell’identità narrativa l’istanza propria di sintesi e mediazione tra, da una parte, la dimensione della corporalità e del carattere e, dall’altra, la dimensione dell’iniziativa e della responsabilità (cfr., *Ib.*: 150).

Il passaggio finale per il *Parcours de la reconnaissance* (2004), conferma e rafforza questa visione. La filosofia dell’*homme capable* è riproposta per intero, ma letta nella chiave della *relazione* inter-umana, dal lato della, o meglio, *delle* “dialettiche del riconoscimento”.

In altre parole, entro la medesima concezione, il baricentro del movimento dialettico-emancipativo si sposta dal focus verticale dell'esperienza soggettiva (di sé rispetto a se stesso) al focus orizzontale della relazione inter-umana (di sé rispetto all'altro). Nelle diverse scommesse della relazione è in ballo la scommessa del riconoscimento. E sul riconoscimento si gioca una significativa parte della "partita" del diventare persone. Sì, perché *individui si nasce, mentre persone si diventa* (cfr. De Monticelli, 2012²).

Come osserva Ricœur:

Per l'uomo "che agisce e soffre", prima di arrivare sino al riconoscimento di ciò che egli è in verità, ossia un uomo "capace" di certe realizzazioni, il cammino è lungo. Inoltre, questo riconoscimento di sé richiede, a ogni tappa, l'aiuto di altri, in mancanza di quel mutuo riconoscimento, pienamente reciproco che [...] fa di ciascun dei partner un essere-riconosciuto (Ricœur, 2005: 85).

Allora, l'identità personale si costituisce lungo la dimensione parallela della lotta per coltivare/liberare le proprie capacità (di iniziativa, azione, parola, scelta responsabile) e delle pratiche relazionali e sociali del riconoscimento. Di fatto, secondo Ricœur, è 'con la conflittualità [che] viene portata alla luce una nuova catena concettuale; e proprio a questa catena appartengono le idee di pluralità, di alterità, di azione reciproca, di mutualità' (168). Il fenomeno dell'emancipazione è, insomma, (*à chaque étape*) "questione di capacità" e "questione di relazione": un processo o percorso emancipativo di tipo *ermeneutico*. Ed 'ermeneutico' sia perché implicante la liberazione del senso e del valore attraverso l'espressione delle proprie capacità e poteri, sia l'interpretazione delle

intenzioni, dei comportamenti e delle argomentazioni dell'altro nelle dialettiche relazionali (di mutuo riconoscimento/disconoscimento).

Abbiamo accennato al fatto che l'ancoraggio ontologico dell'antropologia ricœuriana è non solo rivelativa di una certa prossimità con il punto di vista lévinasiano, il quale stabilisce un'antecedenza del discorso pratico-morale (in riferimento all'esame della realtà dell'essere umano ed alla questione della sua realizzazione in quanto persona), ma anche di una stretta connessione con l'idea dell'affermazione originaria (idea che Ricœur assume da Jean Nabert). E in entrambe le direzioni – verticale, di sé verso se stessi e l'espressione delle proprie capacità, orizzontale, di sé verso l'altro e la domanda-di o lotta-per-il riconoscimento – l'ermeneutica interpretativa assume la fisionomia di una *pratica di traduzione* (perpetua).

Così, la traduzione si fa davvero nuovo paradigma filosofico, sia nel contesto generale di una fenomenologia ermeneutica, sia nel quadro specifico di una antropologia filosofica.

4. Verso una filosofia della traduzione

Wilhelm Dilthey – secondo Georg Steiner – «fu probabilmente il primo a far notare [che] ogni atto di comprensione è a sua volta legato alla storia, a una relatività di prospettiva» (Steiner, 1994: 302). Ma è stato Willard Van Orman Quine tra i primi ad evidenziare che il rapporto degli elementi linguistici con la realtà non è univoco, ovvero che lingue diverse pongono in essere una diversa organizzazione ed espressione concettuale della realtà (cfr., Quine, 1969), [e per estensione] dell'umano e di ciò che concerne il sentire e il vivere entro tali relazioni. Dal primo si leva un punto di vista di relativismo culturale: 'ogni epoca ritraduce', poiché ogni esperienza comprensiva è intrisa di attribuzione di significato/valore e di lavoro interpretativo;

e «l'interpretazione [...] è sempre una reintrepretazione» (*Ib.*). Dal secondo si leva un punto di vista di relativismo pragmatico, più duro. Così, si profilano problematiche non solo ermeneutiche ed epistemologiche ma d'ordine antropologico e sociologico, e problematiche che non investono il solo linguaggio, – sebbene da questa dimensione, in un modo o nell'altro, l'intera questione proceda.

Anzitutto, infatti, la traduzione ha il suo avvio dall'abbandono della pretesa di perfezione in riferimento alla dimensione del discorso e alla penetrazione conoscitiva dello straniero, dell'*altro*. Non solo, infatti, *'l'intraducibilità è la vita del discorso'*, ma

una "traduzione totale", cioè una comprensione definitiva e una generalizzazione del modo in cui ciascun essere umano riferisce la parola all'oggetto, esigerebbe la sua totale accessibilità al proprio interlocutore. Quest'ultimo dovrebbe sperimentare un "mutamento mentale totale". E questo è un concetto senza senso sia nella logica che nella sostanza. Non si potrebbe mai dimostrare che ha avuto luogo. Ogni discorso, ogni interpretazione di discorso agisce a livello di parola-per-parola e di frase-per-frase. Non esistono accessi privilegiati alla totalità sottostante (351–352).

Parlare una lingua è *vivere* tale lingua nel contesto della sua comunità di vita, nutrita di pratiche e di forme; tradurre una lingua è *farla rivivere* nell'opera di traduzione, la quale opera ripropone, rappresentazionalmente, quel medesimo universo di pratiche sociali e forme. Non si tratta insomma di una semplice traslazione da segno a segno, da significato a significato; e neppure, solamente, da una formulazione di sintesi conoscitiva del tipo rappresentazione-

segnica/realtà a una formulazione analoga di rappresentazione-segnica/realtà. All'operazione della traduzione *tecnica* (che ha già un suo significativo portato ermeneutico) si aggiungono l'operazione *partecipativa* alla forma di vita che costituisce il mondo della pratica linguistica e la scommessa speculativa (di tipo antropologico) connessa al linguaggio in quanto veicolo dell'espressione del senso, ovvero dell'espressione dell'umano. E se Aristotele, nelle sue *Confutazioni sofistiche*, definisce il significato delle parole come 'segni arbitrari di affezioni dell'anima', nondimeno tali significati restano espressione di essa, ovvero espressioni *del profondo*. Rinuncia alla traduzione perfetta è, perciò, riconoscimento della differenza culturale e riconoscimento dell'alterità (il vissuto altrui, il profondo umano) come *differenza*. Ancora Steiner, spiega:

Verso l'interno, le lingue comunicano al parlante nativo con una densità e una pressione di allusioni condivise che soltanto in parte, e a malincuore, vengono concesse all'esterno. Gran parte del linguaggio è chiusura e opacità voluta. Questo interno è così antico, la sua esecuzione così remota dai nostri stati mentali pubblici, che non ce ne rendiamo conto in forma cosciente. Ma esso continua a vivere nella struttura stratificata, nell'essenza tenace del linguaggio, e diventa evidente quando le lingue si incontrano (342).

È entro questa prospettiva così complessa e densa di implicazioni che la proposta ricœuriana di una filosofia della traduzione d'impianto etico-ermeneutico risulta suggestiva e convincente, – persino 'rispondente', diciamo così, al momento presente, caratterizzato da forti tendenze e spinte al multiculturalismo, e ad una "mescolanza" che da un lato spinge al livellamento culturale, dall'altro accende e

inasprisce le lotte per il riconoscimento. Il punto di vista *etico* avanzato da Ricœur non vale unicamente come principio della pratica della traduzione, appunto della traduzione in quanto *sfida etica* (per differenza dei mondi vitali delle lingue, per alterità dei parlanti; cfr., Ricœur, 2001). È fondamento di una filosofia della relazione, del riconoscimento, della coabitazione. Ha pienamente ragione, al riguardo, Richard Kearney nel sottolineare che «Ricœur's thought represented both a philosophy as translation ad a philosophy of translation» (Kearney, 2006: VIII); egli infatti non solo ha *tematizzato* le problematiche della differenza strutturale nell'universo dell'umano, dei conflitti culturali, delle dimensioni di alterità e distanza e profondità tra individui e mondi di vita, ma ha anche *praticato* una filosofia della mediazione-nella-tensione, proprio portando i conflitti sul terreno del linguaggio, ovvero della comunicazione; trasformando, appunto, «conflict into conversation. And this without ever sacrificing depth of conviction or acuity of evaluation» (*Ib.*).

Coglie bene la prospettiva ricœuriana sulla traduzione Domenico Jervolino, quando, nell'introduzione alla raccolta dei saggi di Ricœur *La traduzione. Una sfida etica* scrive:

Nella traduzione lavorano il proprio e l'estraneo, il sé e l'altro, l'altro che ritroviamo dentro di noi e che non si riduce all'alterità dell'altro uomo. Nella traduzione è all'opera un concetto di umanità plurale eppure una, non riducibile a una sola cosa in termini di una scienza unificata, di un sapere assoluto o di una lingua unica, ma unificabile sul modello dell'ospitalità e della convivenza, della coabitazione in un mondo reso abitabile da una prassi di convivialità (Jervolino, in Ricœur, 2001: 34).

Dall'insieme dei lavori di Ricoeur emerge evidente la centralità del ruolo tecnico-filosofico della psicoanalisi nello sviluppo riflessivo intorno alla traduzione, – una via eccellente che dà la misura del nucleo ad un tempo teorico-speculativo e pratico-etico del discorso della traduzione e che ancor più porta a legare questioni di filosofia pratica a questioni antropologia filosofica.

Sul piano metodologico, il lavoro della traduzione – esplicitamente accostato da Ricoeur alla dialettica psicoanalitica “lavoro della memoria / lavoro del lutto” – offre un modello al lavoro stesso dell'ermeneutica, in quanto tecnica e in quanto filosofia.

«Tradurre» significa per Ricoeur (che riprende la formulazione “freudiana” di F. Rosenzweig), «servire due padroni: lo straniero nella sua opera, il lettore nel suo desiderio di appropriazione» (42). Si tratta di una condizione paradossale, perché la soluzione di questa “servitù” si trova solo nella modalità tensionale di una oscillazione senza posa tra «un desiderio di fedeltà» e «un sospetto di tradimento». Nello spazio tensionale del movimento del “portare il lettore all'autore” e del “portare l'autore al lettore” (Schleiermacher) si riproduce, nel campo del lavoro ermeneutico, quella medesima dualità dialettica inquadrata dalla psicoanalisi di “lavoro del ricordo” e “lavoro del lutto”, la quale, a sua volta, rimanda alla tensione intrapsichica, della lotta per la *traduzione* della dimensione profonda e inconscia, pulsionale e preriflessiva in dimensione espressiva, in espressione e liberazione nei segni e simboli e in tutte le rappresentazione di senso.

Di fatto, l'apertura della questione della traduzione alla filosofia del riconoscimento si sviluppa in Ricoeur lungo l'asse di questa sua filosofia della psicoanalisi, che porta il focus sulla questione antropologica del soggetto. Il concetto-ponte, qui, descrittivo del processo di espressione-per-traduzione e di emancipazione-per-liberazione, è quello hegeliano di *Dialektik*. Alcune pagine del *De*

l'interprétation. Essai sur Freud, al riguardo non lasciano spazio a dubbi. È proprio, infatti, nel confronto con la fenomenologia di Hegel che si configura riflessivamente un'idea di emancipazione come dialettica conflittuale di archeologia e teleologia, di istanze regressive e istanze progressive.

5. La vulnerabilità della malattia mentale. Non diventerai persona?

La sintesi antropologia maggiore la si ritrova in *Soi-même comme un autre*, dove il nucleo dialettico è definito con contorni più netti – come, appunto, tensione dialettica tra l'io egoista, immediato, naturale e il sé prodotto della mediazione culturale e sociale. Questa dialettica “affonda” una sua importante radice ontologica nella concezione aristotelica dell'essere come dinamismo di potenza/atto. E tale radice non pone solo al centro l'idea di *potenza espressiva*, ma fa dei poteri o capacità il nodo ontologico-esistenziale dell'umano da cui ogni altra dimensione e problematica si dipanano. Ancora realizzazione-per-espressione e ancora potenza di espressione per-il-tramite del *lògos* e dell'iniziativa, ovvero del discorso e dell'azione.

Io posso parlare, posso agire, posso raccontare, posso considerarmi responsabile delle mie azioni: tutto questo è (secondo forme e accezioni diverse) *tradurre*: ‘tradurre’ come esprimere/liberare (*io posso parlare*); ‘tradurre’ come tra-ducere, cioè condurre/guidare l'azione (*posso agire*); ‘tradurre’ come rappresentare/(ri-)configurare (*posso raccontare*); infine ‘tradurre’ come gioco della relazionalità sociale, dell'ospitalità linguistico-comunicativa, del riconoscimento (*posso-considerarmi/essere-considerato responsabile delle mie azioni*).

All'idea di “potenza espressiva” si connette, in Ricœur, l'antica concezione di soggettività come processo dialettico di ermeneutiche simboliche rivali. Una concezione, questa, sviluppata all'interno di un

orizzonte *riflessivo* della filosofia (J. Nabert), orizzonte sintetizzabile per il tramite del celebre adagio: «*la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être, à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir*» (Ricoeur, 2006: 56). Così, è istituita una forte correlazione tra cammino della riflessione e costituzione del sé; correlazione che Ricoeur essenzialmente “percorre” dal lato di una doppia problematizzazione di tipo antropologico, circa la costituzione identitaria del soggetto del discorso e dell'azione, e circa la «componente di passività o di alterità che l'identità-ipseità [...] [assume] come contropartita della fiera iniziativa, che [...] [è] la marca distintiva di un soggetto che parla, che agisce e che si racconta» (Ricoeur, 1998: 92). La prima direttrice ci conduce nel fulcro della filosofia ricœuriana dell'*homme capable*, ovvero sul terreno dell'*identità narrativa*. La seconda, invece, rispinge sulle tematiche dell'*alterità vissuta*, cioè l'*involontario*, la *passività*, il *corpo* e l'*inconscio* – tratti profondi e già dialettici di una concezione del soggetto non più *sostanzialista*. Ricoeur scinde il cuore dialettico del sé in una identità-medesimezza – riferita ai tratti biologico-oggettivi e oggettivati del soggetto – e una identità-ipseità – relativa all'esperienza concreta, storica di un dato soggetto.

L'idea che individui “si nasca”, mentre persone “lo si diventi” dice (in prospettiva ricœuriana) di un processo storico-emancipativo che ha proprio nel dinamismo non sostanzialistico tra il polo *idem* e il polo *ipse* dell'identità il suo “funzionamento”. E, qui, tanto la componente ermeneutica quanto quella emancipativa risultano strettamente legate all'esperienza del *vivere*, e del *vivere significativo*.

In definitiva, anche le sfide più estreme per-esistere mantengono una tale marca di processualità, di lavoro (verticale o profondo) della riflessione interpretante e (orizzontale o relazionale) della lotta per il riconoscimento. Emblematico e paradigmatico il caso delle malattie mentali, perché portano in risaltano – per drammatizzazione, per

sovra-tematizzazione, per pervasività – tutto il paradosso, tremendo e alto, della fragilità e vulnerabilità del soggetto umano; dei movimenti e forme complesse, spesso dure, dell'agire e soffrire umano; dell'identità personale come ricerca, processo, itineranza, erranza e lotta tra progressione e regressione; delle dialettiche del riconoscimento e disconoscimento su cui gioca la perdita di sé o la (ri-)conquista di sé.

La ricerca continua del senso e le pratica di riconoscimento costituiscono i termini (rispettivamente, verticale e orizzontale) più importanti e profondi dell'esistenza. Da un lato, il lavoro continuo del dialogo interiore, della traduzione/liberazione del *lògos* interno, a partire da una "potenza opaca", da una `materia principalmente affettiva', oscurata dalla storia, dall'oblio, dalla sofferenza stessa (*persona mi riconosco o, comunque... mi cerco*); da un altro lato, la relazione con l'altro come "via dell'apertura", "via del senso", "via della realizzazione" (*persona sono riconosciuto...*).

La patologia mentale è, verticalmente, la situazione di rischio più grande (del perdere "per sempre" il lume della ragione, il significato del proprio soffrire, il senso di esistere). Ma anche orizzontalmente presenta rischi grandi: rischio d'essere disconosciuti, d'essere trascurati, d'essere negati, abbandonati (*persona non sono riconosciuto...*).

In un passaggio di un dialogo-intervista del 2003 Ricœur tematizza questa problematica individuando, anzitutto, due sorti di opacità: una `primordiale' che spinge il sofferente/malato mentale a cercare sostegno e aiuto dialogale, e una che egli scopre per mezzo della relazione linguistica ed espressiva, comunicativa ed ermeneutica. «La force de l'interprétation – spiega – n'est pas du tout d'abolir l'opacité: c'est de la rendre acceptable, supportable» (Ricœur, 2003). Ma questa trasformazione è determinata, a un tempo, sia dalla verticalità della liberazione-della-sofferenza-nella-

parola sia dall'orizzontalità della liberazione nel discorso che è ascoltato dall'altro... e che con quell'ascolto può-già-dire-tutto, e cioè... *eccomi, sono qui perché sei persona, sono qui perché ti riconosco persona.*

Donc, je poserai deux opacités. L'opacité première c'est la souffrance elle-même, impénétrable au discours, la souffrance soufferte. Mais la conduite du deuil et le travail de mémoire exercé à travers la cure n'abolit pas l'opacité. Je dis qu'elle révèle une opacité beaucoup plus profonde, beaucoup moins émotionnelle et je dirai plus existentielle dans le rapport de soi avec les autres, avec le monde et avec soi même. Donc, je parlerai d'une opacité fondamentale, mais qui est rendue supportable. J'insiste beaucoup sur le mot "supportable". Supportable et pour soi même et avec les autres et qui fait qu'une maladie mentale n'empêche pas les rapports avec autrui, les rapports sociaux et les rapports de dialogue avec soi même (*Ib.*).

Bibliografia

Busacchi, V. (2013). *Ricœur vs. Freud. Métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*. Paris: Harmattan.

De Monticelli, R. 2012². *La novità di ognuno. Persona e libertà*. Milano: Garzanti.

Kearney, R. (2006). Ricoeur's philosophy of translation, in P. Ricoeur, *On Translation*. London: Routledge.

Lévinas, E. (1951). L'ontologie est-elle fondamentale? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56(1): 88–98.

Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Quine, W. V. O. (1969). *Word and Object*. Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology.

Ricoeur, P. (1960). *Finitude et culpabilité: I. L'homme faillible; II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier.

Ricoeur, P. (1983-85). *Temps et récit. I-III*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1998). *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Tr. it. D. Iannotta, Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*. Brescia: Morcelliana. (I testi qui raccolti sono: I. Défi et bonheur de la traduction [Discours à la remise du Prix de traduction pour la promotion des relations franco-allemandes (15 avril 1997)], Stuttgart: DVA Fondation, 1997: 15–21; II. Quel éthos nouveau pour l'Europe? In P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris: CERF, 1992: 107–116; III. Le paradigme de la traduction, [Leçon d'ouverture à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, octobre 1998]. *Esprit*, 253, juin 1999: 8–19; IV. Du Concile de Trente au Colloque de Trente [Relazione per il Convegno Lutero e i linguaggi dell'Occidente, Trento, 29-31 Maggio 2000]).

Ricoeur, P. (2003). *Conversation sur la psychanalyse*. Propos recueillis par Giuseppe Martini - Châtenay Malabry, 22 febbraio 2003 (entretien vidéo, transcription intégrale traduite en italien par G. Martini et publiée in D. Jervolino e G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, Milano: FrancoAngeli 2007, 153–169).

Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.

Ricoeur, P. (2006). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Steiner, G. (1994). *Dopo Babele. Aspetti del linguaggio e della traduzione*. Milano: Garzanti.