

La ricerca di senso, la narrazione, il cambiamento

(Search for Meaning, Narration, and Change)

Vinicio Busacchi

University of Cagliari - IT

Abstract

This paper addresses the question of the argumentative consistency of philosophical discourse when confronted with the problem of the meaning of human existence. According to the author, the contemporary traditions that are most appropriate to investigate for this purpose are those of phenomenology, hermeneutics and reflective philosophy.

Keywords: search for meaning, narration, phenomenology, hermeneutics, reflexive philosophy

Abstract

Questo articolo affronta la questione della tenuta argomentativa del discorso filosofico posto di fronte al problema del senso dell'esistenza umana. Secondo l'autore, le tradizioni contemporanee che, per un tale fine, è più opportuno indagare sono quelle della fenomenologia, dell'ermeneutica e della filosofia riflessiva.

Parole chiave: ricerca di senso, narrazione, fenomenologia, ermeneutica, filosofia riflessiva

1. Introduzione

L'interrogazione sul senso della vita, e in special modo sul senso dell'esistenza umana, è questione che ha attraversato e marcato la ricerca filosofica sin dai suoi albori. Interrogarsi filosoficamente sul senso della vita richiede di porsi su di una prospettiva metafisica o, comunque, entro le coordinate di una vera e propria cosmologia. Ma per il fatto che la filosofia ha dato prova attraverso i secoli e i millenni di una maggiore attenzione per la questione del senso dell'esistenza umana, su tale questione allora mi concentrerò. Di fatto, anche nel senso comune, quando si solleva il problema del senso della vita lo si riferisce, in linea largamente prevalente, alla realtà umana.

Se è vero che essa ha assunto particolare rilevanza in epoca ellenistica, e specialmente con lo stoicismo (e già con Zenone di Cizio – noto il suo adagio "lo scopo della vita è vivere in accordo con la natura"), in realtà già in Socrate troviamo un'impostazione del filosofare orientata in senso pratico. Di fatto, il suo modo e fine del filosofare è intrecciato al dilemma del senso stesso del vivere: la ricerca di senso e la ricerca filosofica sono fuse in un medesimo riflettere e operare, e la filosofia è concepita come mezzo e via per la realizzazione del compito della ricerca di senso. Perché? Perché nella concezione socratica, come rivela Platone nell'*Apologia*, «una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta» (*Apologia*, 38A)¹. Insomma, a ben vedere, troviamo già elementi di un orientamento *pratico-riflessivo* del filosofare già prima dello stoicismo.

Certo, a proposito dello stoicismo, il modo di intendere e fare filosofia muta profondamente assumendo centralità l'atteggiamento

¹ Come dice il filosofo italiano Antonio Banfi, la svolta paradigmatica che ebbe in Socrate la rivelazione dell'oracolo di Delfo, lo risvegliò alla missione di farsi «il pungolo [...] al fianco dei suoi cittadini»: «La coscienza del non sapere doveva essere il principio della liberazione dall'illusione delle maschere ideali della personalità, la spinta al ripiegarsi su di sé, a risvegliare in sé la forza di un'universalità concreta, di un'umanità attiva, della virtù, insomma che è vita e felicità» (Banfi 1984: 70).

contemplativo e il discorso morale. Se pensiamo al *De brevitate vitae* di Seneca («Noi non disponiamo di poco tempo, ma ne abbiamo perduto molto. La vita è lunga abbastanza e ci è stata data con larghezza per la realizzazione delle più grandi imprese, se fosse impiegata tutta con diligenza; ma quando essa trascorre nello spreco e nell'indifferenza, quando non viene spesa per nulla di buono spinti alla fine dall'estrema necessità, ci accorgiamo che essa è passata e non ci siamo accorti del suo trascorrere» [cap. 1]) o alle sue *Lettere a Lucilio*; oppure si pensi ai *Pensieri* di Marco Aurelio: quanto pensiero, sforzo di approfondimento e saggezza pratica vi troviamo (ad es., VIII, 52, «Chi ignora l'esistenza dell'universo, ignora anche dove sia egli stesso. Chi ignora per quale fine esista l'universo, ignora anche chi egli stesso sia, come pure che cosa il mondo sia. Chi trascura uno solo di questi problemi, non saprebbe neppure dire per quale fine egli stesso sia nato [...]»).

E se, entro questo discorso, la filosofia ellenistica si concentra sul modo di vivere, sull'apprendere a vivere e a morire, con il cristianesimo prende forma una densa dialettica tra fede e ragione, e la ricerca della *verità* e della *redenzione* divengono il vero fulcro del compito riflessivo e della ricerca filosofica (emblema di tale concezione è senz'altro Agostino d'Ippona). Si tratta di una prospettiva che a mio avviso, in vario modo, segna pressoché tutto il medioevo e l'epoca moderna (con Cartesio, Kant ed Hegel inclusi), sino a Schopenhauer, Nietzsche e l'esistenzialismo, quando l'interrogazione di senso affonda in un problema di dubbio abissale, nel problema dell'angoscia esistenziale e della minaccia nichilista. Della cifra della sfida moderna del senso di vivere dice tutto Kierkegaard, indirettamente, attraverso la seguente osservazione:

L'angoscia si può paragonare alla vertigine. Chi volge gli occhi al fondo di un abisso, è preso dalla vertigine. Ma la causa non

è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi. Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi, e la libertà, guardando nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso. In questa vertigine la libertà cade. (*Il concetto dell'angoscia*, 1844).

Non è certo casuale che questa lezione, risalente alla metà dell'Ottocento, abbia trovato riaffermazione nel secolo successivo – il XX, segnato da barbarie che hanno messo fine all'autonarrazione occidentale tutta positiva e celebrativa del progresso e della civiltà. La morsa del nichilismo ha “serrato le file” (per così dire) e la filosofia del Novecento ha dovuto lavorare alquanto per riaffrontare la questione. Lo ha fatto attraverso un esame onesto, non senza un riferimento meditativo ai pensatori classici e moderni, e alla religione. Emblematico, al riguardo, mi pare il caso di Léon Ollé-Laprune, la cui opera *Le prix de la vie* (1894) ha il seguente avvio:

La vie est bien ce que nous connaissons le mieux, et c'est, en même temps, ce qui nous est le plus inconnu. Nous n'en avons aucune idée nette. Dès que nous y arrêtons notre pensée, nous voyons que, sur cet objet si familier et si intime la confusion est extrême. [...] Si nous nous demandons ce que nous en pouvons faire, l'embarras est le même. Nous en voyons tant d'emplois différents, tant d'usages opposés! [...] Nous n'entendons plus du tout ce qu'elle est ni ce qu'elle vaut, ni ce qu'elle nous veut; nous ne savons plus comment l'orienter. (Ollé-Laprune 2019: 10)

Si tratta di un brano (qui citato solo parzialmente) che, in qualche modo, ricorda Pascal:

Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. (*Pensée*, fragment 398)

Dobbiamo riconoscere che il connubio tra discorso filosofico e discorso religioso ha giocato un ruolo importante in epoca contemporanea in riferimento al problema del senso della vita e delle relative sfide al pensiero, all'esistenza e alla realtà. E questo discorso non vale solo per il movimento dello spiritualismo, del personalismo e dei filosofi dell'azione d'area continentale.

Da qui sorge la domanda: in quali contesti ed entro quale modalità e prospettiva la filosofia contemporanea è riuscita a trattare la questione del senso della vita senza chiamare in campo il discorso della fede?

Sono consapevole che la questione del senso della vita è questione ancora oggi spinosa, e per milioni di persone nel mondo essa è, esplicitamente o implicitamente, un dilemma serio. C'è chi (1) rinuncia alla vita (ma questo elimina il problema senza risolverlo); c'è chi (2) segue l'istante e i piaceri o la frenesia del vivere e consumare quotidiano per vincere sull'angoscia e la sofferenza; c'è chi (3) si trascina passivamente nell'esistenza negando il problema, il valore della vita o, semplicemente, restando 'appeso'; c'è chi (4) si attacca in modo dogmatico alla fede... Insomma, son diverse le modalità di porsi di fronte a un dilemma così radicale (come, tra gli altri, riconobbe Lev

Tolstoj, colto in età matura da una profonda crisi esistenziale, che lo portò ad impegnarsi in una ricerca di senso tormentosa e, per via della sua grande sensibilità, davvero ‘agli abissi’ dell’interiorità umana). Non entro nel merito di questo ambito discorsivo; mi limito solo a condividere la convinzione personale (che fa eco all’esito della ricerca dello stesso Tolstoj) che la ‘soluzione’ vada ricercata ‘tra fede e ragione’. Comunque, qui mi interessa valutare l’apporto che può fornire la filosofia. Mi interessa trattare e discutere il nodo della consistenza e tenuta argomentativa del discorso filosofico posto di fronte al problema del senso dell’esistenza umana.

2. Fenomenologia, filosofia riflessiva ed ermeneutica

A mio avviso, le tradizioni contemporanee che, per un tale fine, è più opportuno indagare sono quelle della fenomenologia, dell’ermeneutica e della filosofia riflessiva, perché nel ventesimo secolo i campi ove la filosofia, trattando di dilemmi esistenziali, ha mostrato maggiore autonomia ed efficacia sono quelli dell’eidetica fenomenologica, del pensiero riflessivo e dell’ermeneutica dell’esistenza. Sono, non a caso, le tradizioni di riferimento del filosofo francese Paul Ricœur il cui *parcours* di ricerca ha avvio giovanile tra spiritualismo e filosofia dell’esistenza, e si mantiene entro un orizzonte discorsivo carico di valore pratico-esistenziale. Ricœur, come diversi altri autori che richiamerò, non sono liberi dall’interesse per il religioso e dal legame con il religioso, ma hanno saputo sviluppare una ricerca e un discorso speculativamente autonomo, autofondato e argomentativamente consistente.

2.1. La fenomenologia

Delle tre tradizioni menzionate, è senz’altro quella fenomenologica ad avere avuto maggiore diffusione e applicazione dentro e fuori dal *territorium* della filosofia. Certo, riflettendo sulle ricerche iniziali portate

avanti dal fondatore, Edmund Husserl, si ha la netta (e fondata) impressione di un filosofare ben distante dalla questione del senso dell'esistenza: non solo Husserl, infatti, imposta il suo filosofare in senso scientifico, ponendo al centro la questione gnoseologico-epistemologica del fondamento della certezza conoscitiva, ma si preoccupa di tracciare attivamente un percorso antitetico allo psicologismo (che al tempo era dominante; infatti, la psicologia ha a che vedere con i fatti e con l'esperienza; ergo, le sue asserzioni sono 'empiriche', non conducono a determinare verità assolute, e le sue generalizzazioni mancano di rigore). Tuttavia, ha a mio avviso ragione il filosofo svizzero Pierre Thévenaz, quando dice che

di fatto, abbiamo di fronte un filosofo la cui prima preoccupazione consiste nel rompere radicalmente i legami tra la logica e la psicologia, e che in seguito sembra ricorrere incessantemente alla psicologia e all'analisi della coscienza per fondare la sua logica e la sua fenomenologia (Thévenaz 1952: 21).

Da principio è posta al centro la coscienza in quanto tale, non certo la psiche o il vissuto. Secondo Husserl la fenomenologia, infatti, non si deve rivolgere ai fatti interni o esterni: richiede di "far tacere" l'esperienza, il giudizio (*epochè*) per "andare incontro al fenomeno per come esso si dà" (*intenzionalità*); richiede di portare la propria attenzione semplicemente e unicamente sulla *realtà della coscienza*, sugli oggetti in quanto intenzionati da e nella coscienza, in breve le essenze ideali; e "con esse [essenze ideali] vanno intese non delle semplici rappresentazioni soggettive (si starebbe sul piano psicologico), né delle *realtà* ideali (indebitamente, si «realizzerebbero o ipostatizzerebbero dei dati della coscienza e si starebbe su un piano metafisico), ma, precisamente, come dei fenomeni» (23). È sulla base

di ciò che la fenomenologia può concepirsi e praticarsi, per Husserl, non come scienza di dati di fatto, a fondamento esperienziale, ma *scienza di essenze* o *eidetica*. La dimensione del vissuto non è eliminata del tutto, naturalmente: per esercitare l'*epoché* si pongono tra parentesi le proprie credenze, i propri pregiudizi e giudizi, ma non si può porre tra parentesi l'intenzionalità. Nelle *Ideen I*, § 84, Husserl chiarisce che l'intenzionalità è la caratteristica delle esperienze vissute (*Erlebnisse*) che può essere indicata addirittura come il tema generale della fenomenologia orientata oggettivamente. L'intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare la corrente dell'esperienza vissuta come corrente di coscienza e come unità di coscienza. Ora, come Kant, lo Husserl delle ricerche più mature «pensa che l'oggetto rinvii al soggetto e che il problema della conoscenza sia essenzialmente un problema di *costituzione*: è a partire dalla coscienza (trascendentale e non psicologica) che si possono comprendere le strutture del mondo intenzionato e soprattutto l'unità del suo senso» (28). In altre parole, con la sintesi trascendentale il dato intenzionato esprime e veicola il senso. Ovvero, fenomenologicamente, il fenomeno non è solo incontrato descrittivamente, ma colto nel suo senso, un senso che risulta non dal fenomeno in quanto oggetto esterno ma dal fenomeno come conosciuto nella sintesi trascendentale. Dunque, già con Husserl abbiamo, in qualche modo, il riconoscimento del fatto che il “senso” e “la ricerca di senso” sono dei costituenti della vita della coscienza. Da qui, il salto sarà breve – grazie agli sviluppi successivi della fenomenologia, particolarmente con Martin Heidegger e Karl Jaspers – verso una fenomenologia applicata al problema del senso dell'esistenza umana. La grande svolta si ha con Heidegger in *Essere e tempo* – opera che porta a una ermeneutica ontologica ma che si sviluppa secondo una metodologia dichiaratamente fenomenologica. Quello che risulta significativo in quest'opera non è semplicemente la rifocalizzazione

della ricerca filosofica sul problema dell'essere e del suo senso ma il chiaro riconoscimento del carattere più proprio e unico dell'essere umano in quanto unico ente capace di porsi la domanda di senso. Come dice Heidegger nel §2: «noi ci muoviamo già sempre in una comprensione dell'essere. È da essa che sorge il problema esplicito del senso dell'essere e la tendenza alla determinazione concettuale di esso» (*wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff*); addirittura, nel § 18 preciserà che «all'essere dell'Esserci appartiene la comprensione dell'essere» (*Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis*), cioè la ricerca di senso e la comprensione del senso sono caratteri essenziali, costitutivi dell'essere umano. Heidegger arriva a dichiarare che il tratto proprio di questa comprensione è il progetto («La comprensione, per il suo carattere di progetto, esprime esistenzialmente ciò che noi chiamiamo la *visione dell'Esserci*» [*Das Verstehen macht in seinem Entwurfcharakter existenzial das aus, was wir die Sicht des Daseins nennen*], § 31).

L'accostamento di Jaspers a Heidegger è favorito dal comune intendimento della fenomenologia come mezzo per la chiarificazione dell'esistenza; e risulta strategico perché ancora più ampio è l'approfondimento che Jaspers offre alla condizione esistenziale umana e al problema del senso. Son d'accordo con quanto sottolinea Udo Tietz:

[...] per Jaspers la filosofia dell'esistenza concerne direttamente una nuova interpretazione fondamentale della vita, e Heidegger pensa che l'umano possa riconoscersi solo a partire dalla sua esistenza, "dalla possibilità di diventare ciò che è, oppure no".

Sia Jaspers che Heidegger, in questo contesto, condividono con la filosofia della vita non solo la convinzione dei limiti della ragione e della razionalità, la critica del dualismo soggetto-

oggetto e la critica della riduzione cognitivistica del concetto moderno di soggetto, ma anche un irrazionalismo metodico, nella misura in cui la “delucidazione esistenziale” [*existential elucidation*] non dovrebbe essere gestita dalla comprensione discorsiva. Secondo Jaspers l’elucidazione esistenziale avviene attraverso un’esperienza “esistenziale” [*existentiell*]: secondo Heidegger attraverso la figura di una “interrogazione radicale” nel quadro di una “ermeneutica del *Dasein*”./ [...] / Per Jaspers, l’esistenza non va colta nella forma di un apriori esistenziale che può essere chiarito attraverso un’analitica del *Dasein* nel quadro di una “ontologia fondamentale”. L’esistenza rimane sempre una “proiezione” e un richiamo e un appello all’“autentico”. (Tietz 2006: 162–163, 164; trad. it. mia)

2.2. L’ermeneutica

Ora veniamo all’ermeneutica, la seconda delle grandi tradizioni novecentesche richiamata. Che vi sia legame stretto tra fenomenologia ed ermeneutica è cosa ben nota: già abbiamo visto il perché attraverso la lezione di Heidegger che fa del comprendere il modo d’essere dell’Esserci. Comprendere è un tratto distintivo dell’essere che noi siamo, una proprietà del *Dasein* in quanto essere nel mondo. L’interpretazione non è che lo sviluppo della comprensione, nella misura in cui comprendere qualche cosa *in quanto* qualcosa è già interpretarla. Questa interpretazione, a sua volta, si articola in un discorso che determina ed esplicita le articolazioni di una situazione e di una comprensione che sono state anzitutto legate a un livello più fondamentale del discorso. Il primo spazio di articolazione del senso è attraverso l’essere-nel-mondo stesso, e non attraverso il discorso espresso in proposizioni (cfr. Ricoeur 2010: 126–127). Heidegger lega il problema della ricerca di senso al problema della sua interpretazione.

Da qui la scaturigine del legame stretto tra Heidegger e Gadamer, ma anche tra Heidegger e Ricœur – che si accomunano anche per un analogo interesse ontologico. Di fatto, ci sono due modi per realizzare l’innesto della ermeneutica nella fenomenologia. C’è la “via corta” di una ontologia della comprensione alla maniera di Heidegger e c’è la “via lunga” che egli propone di seguire, ricollocando nell’itinerario arduo verso una possibile ontologia tutti i problemi metodologici, epistemologici, critici che l’impostazione heideggeriana tende piuttosto a “dissolvere” che a “risolvere” (cfr. Jervolino 1993: 81). Secondo Ricœur, l’ermeneutica «non ha mai finito di ‘fare i conti’ con la fenomenologia» [«n’a jamais fini de “s’expliquer avec” la phénoménologie»] (Ricœur 1986: 7): vi è un motivo relazionale di reciproca dipendenza o reciproco completamento: da una parte, infatti, ogni forma di ermeneutica opera sulla base del presupposto di un’intenzionalità di senso, da un’altra parte, il senso dell’ente posto sotto il focus della descrizione fenomenologica non si rivela mai come puro e in sé e per sé, bensì si manifesta con la sua interpretazione stessa². Da una parte, “il più fondamentale presupposto fenomenologico di una filosofia dell’interpretazione è che *ogni questione su ogni genere di “essere” è una questione sul “senso dell’essere”* (di fatto, «qui dit phénoménologie dit *logos de ce qui se montre*»; Ricœur 2010: 128); da un’altra parte,

la scelta del significato è [...] il presupposto più generale di ogni ermeneutica. L’ermeneutica diventa una filosofia

² Questa è tesi che Ricœur discute in un saggio del 1975. Come spiega: «Beyond a mere opposition, there exists between phenomenology and hermeneutics a mutual belonging which it is important to explicate. On the one hand, hermeneutics is built on the basis of phenomenology and thus preserves that from which it nevertheless differs: *phenomenology remains the indispensable presupposition of hermeneutics*. On the other hand, phenomenology is not able to establish itself without a *hermeneutical presupposition*. The hermeneutical condition of phenomenology is linked to the role played by the *Auslegung* in the fulfilment of its philosophical task» (Ricœur, 1975: 85).

dell'interpretazione – e non semplicemente una metodologia dell'esegesi e della filologia – se e solo se, regredendo alle condizioni di possibilità dell'esegesi e della filologia, anche al di là di una teoria del testo in generale, affronta la condizione linguistica – cioè la *Sprachlichkeit* – di ogni esperienza (Ricœur 1975: 96; tr. it. mia).

Ma l'integrazione del discorso e dell'approccio ermeneutico è dettata da un altro elemento storico-culturale rivoluzionario determinato dalla lezione dei cosiddetti “maestri del sospetto”, Marx, Nietzsche e Freud. Paul Ricœur rende in modo molto chiaro il senso di questa rivoluzione, evidenziando come il pensiero filosofico moderno sia rimasto fortemente vincolato alla lezione di Cartesio ancora con Kant ed Hegel, ma come, al tempo stesso, essa sia stata confutata dai maestri del sospetto:

Le philosophe formé à l'école de Descartes sait quel es choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent ; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle apparaît à elle-même [...] ; depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience. Mais ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme ; ce sont assurément trois grande « destructeurs » [...] A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique : chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en déchiffrer les expressions. (Ricœur 1969: 149–150)

2.3. La filosofia riflessiva

Sotto la dicitura filosofia riflessiva si tende a collocare (specialmente in area continentale) quel modo di fare filosofia che pone al centro la funzione del *Cogito* cartesiano e dell'*Io penso* kantiano sia per la deliberazione teoretica che per la deliberazione pratica. Nel Novecento il filosofo che ha maggiormente incarnato questa visione è il francese Jean Nabert. La questione centrale della filosofia riflessiva riguarda la comprensione di sé come soggetto delle operazioni di conoscenza, volizione, valutazione ecc. La riflessione è intesa come l'atto di ritorno a sé del soggetto, attraverso il quale egli riconsidera nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale i propri giudizi, determinazioni, valutazioni, scelte ecc. e così facendo si dà nell'unità del soggetto che egli è (cfr. Ricoeur 1986: 25 sg.). Questa unità è determinata precisamente dal fatto che tutte le operazioni di coscienza sono accompagnate dalla funzione riflessiva dell'*io penso* che, come già diceva Kant, «deve accompagnare tutte le mie rappresentazioni». Di Nabert è da considerare opera paradigmatica il libro *Éléments pour une éthique* (1943). Sin dalle sue prime pagine chiarisce l'intendimento della riflessione, non solo come sforzo cognitivo ma come sforzo per comprendersi e per orientarsi, in una parola, come sforzo per esistere. Ecco di seguito le sue parole:

L'acte de la réflexion atteste déjà que le moi se saisit et s'affirme pour soi comme une puissance de liaison, créatrice d'histoire, entre un moi pur qui fait toute la substance morale de son être, et une nature qu'il ne peut ni désavouer, ni répudier, sans se vouer à l'impuissance et à l'irréalisme.

Bien que la réflexion procède d'une libre initiative, elle ne laisse pas d'être solidaire des sentiments qui accompagnent l'expérience morale dans son ensemble et ont tout d'abord pour la conscience un caractère énigmatique. Toute se passe

comme si le moi ne pouvait ni s'épanouir hors de l'action et de la communication des consciences, ni éviter que l'une et l'autre ne recréent et n'intensifient le désir dont elles procèdent, ou qu'elles n'engendrent une déception dont l'étrangeté étonne le moi, ou qu'elles ne suscitent un sentiment d'faute sous lequel la conscience risque de succomber, si elle n'y voit pas l'occasion d'une compréhension de soi. Ces sentiments alimentent la réflexion, ils en sont la matière; ils font que la réflexion, quoique libre, apparaît comme un moment dans l'histoire du désir constitutive de notre être. (Nabert 1962: 19–20)

Stando a questa prospettiva filosofica, la riflessione non è qualcosa di appartenente alla sola sfera teorica e del puro esercizio intellettuale. Essa è lo sforzo essenziale di una persona per ponderare e ripensare le azioni che può compiere o che ha compiuto in quanto individuo libero. Si tratta di uno sforzo che mira all'avanzamento spirituale, perché lo sforzo riflessivo non è solo l'appropriazione del senso della scelta e dell'azione compiute o da compiere: è, al tempo stesso, presa di coscienza e accettazione di una libertà che si riconosce responsabile. Entro questa visione si comprende perché il libro proceda dalle esperienze negative dell'errore, del fallimento e della solitudine: non si tratta di un'attenzione per il negativo dell'esperienza umana, ma della trattazione di quei casi attraverso cui, con la coscienza ferita, la riflessione si fa palesemente tutt'uno con il desiderio di un progresso, di un cambiamento, di un avanzamento morale (cfr. Étienne 1978: 167). Dunque, anche la tradizione riflessiva rivela, per una via diversa dalla fenomenologia e dall'ermeneutica, la centralità del significato e della ricerca di significato nell'esperienza dell'essere umano.

3. Ricœur: l'identità narrativa e la ricerca di senso

La centralità del significato e della ricerca di significato nell'esperienza dell'essere umano è posta in evidenza anche dalla filosofia riflessiva – in un modo diverso dalla fenomenologia e dall'ermeneutica, ma non per questo non accostabile o, persino, raccordabile. È ancora una volta la prospettiva di Ricœur a mostrarlo e dimostrarlo.

È vero che la filosofia di Ricœur si qualifica tendenzialmente come *un'ermeneutica filosofica*, ma è altrettanto vero che in epoca matura egli stesso ha richiamato la *filosofia riflessiva* come una delle tradizioni di riferimento della sua ricerca speculativa: «(...) j'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie* husserlienne ; elle veut être une variante *herméneutique* de cette *phénoménologie*» (Ricœur 1986: 25). Dunque, anche la ricerca *ricœuriana* si pone nel solco di una tradizione e modalità del filosofare che pone al centro il soggetto in un senso cartesiano modificato in senso pratico ed ermeneutico sia a causa del passaggio per la filosofia riflessiva di Jean Nabert sia a causa della lezione dei maestri del sospetto e, indubbiamente, la comprensione del sé in quanto soggetto di volontà e conoscenza, di libertà e necessità, di azione e responsabilità occupa uno spazio considerevole nel percorso di Ricœur, tanto è marcante il respiro e la “sostanza” etico-pratica nel suo pensiero e nella sua scrittura. Rispetto a questa filosofia riflessiva, stando alla prima indicazione data nell'importante saggio *Della interpretazione* – introduzione alla raccolta di scritti *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (1986), molto citata in questo volume – la fenomenologia (di matrice husserliana) esprimerebbe il carattere di “semplice” *mouvance*, laddove l'ermeneutica rivestirebbe il ruolo, ancora (apparentemente) “limitato”, di *variante* di questa fenomenologia. È, da un lato, lo stesso Ricœur a spiegare l'ampiezza di effetto con l'accostamento della fenomenologia e dell'ermeneutica

alla filosofia riflessiva. La prima opera una «realizzazione» e, al tempo stesso, una trasformazione radicale del programma stesso della filosofia riflessiva, nella misura in cui il disegno di Husserl guarda idealisticamente all’auto-fondazione radicale, per via intellettuale, del soggetto. Lo stesso («e più ancora») fa la seconda, che determina, in aggiunta, una «sovversione» della fenomenologia ed apre in modo nuovo, e diverso, al cammino della riflessione, e perciò alla dimensione pratico-esistenziale. *“La reflexion”*, dice il celebre adagio de l’*Essai sur Freud* (1965), è

(...) *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.* (Ricœur 2006: 56)

Dopo la scoperta dell'inconscio, l'ermeneutica costituisce l'unica risposta “riparatrice” rispetto all'impraticabilità o impossibilità, della riduzione fenomenologica quale gesto filosofico primario capace di individuare ed estrarre eideticamente un senso da un presunto fondo d'esistenza della coscienza, *sic et simpliciter*, esser *naturale*. Ma è la prospettiva della filosofia riflessiva a tradurre/trasporre il senso interpretato in un contenuto che è pregnante nel contesto dell'esperienza vissuta, nella situazione della volontà libera e responsabile, e nel processo etico-pratico del diventare persona.

Questa idea dell'identità personale come processo funge da base e fondamento della filosofia dell'uomo che Ricœur sviluppa nella maturità, una filosofia (cosiddetta) dell'*uomo capace*, centrata sull'idea di identità narrativa. È in questa concezione dell'identità narrativa che troviamo un nuovo intendimento del problema della ricerca di senso nell'essere umano e nuove risposte alle domande “Come si dispiega la ricerca di senso nell'essere umano?”, “Come e perché mutano i caratteri e i contenuti di senso in questa ricerca?”, “In che modo la

ricerca di senso promuove il cambiamento?"

Proviamo a sintetizzare la visione ricœuriana definita nella maturità con queste domande in mente.

A ben vedere, già negli scritti giovanili di Ricœur si trova traccia di un'idea che diventerà centrale nella maturità: il fatto che nasciamo individui, ma *diventiamo* persone, secondo un movimento processuale che implica e mobilita risorse tanto biologiche quanto psicologiche, tanto culturali quanto spirituali³. Questa processualità sarebbe connaturata, secondo Ricœur, alla natura stessa. Il cambiamento è un aspetto della vita e della realtà dell'uomo in quanto individuo: è qui, tra biologico e storico, che trova espressione la processualità, ovvero la capacità di *diventare* persona. La filosofia dell'uomo di Ricœur maturerà in una concezione esattamente fondata su questa idea di *uomo capace*, ove la processualità trova espressione secondo le forme proprie del cambiamento umano. L'articolo *Devenir capable, être reconnu* (2005) riassume con grande chiarezza questa concezione:

Le changement qui est un aspect de l'identité – des idées et des choses – revêt au niveau humain un aspect dramatique, qui est celui de l'histoire personnelle enchevêtrée dans les histoires innombrables de nos compagnons d'existence. L'identité personnelle est marquée par une temporalité qu'on peut dire constitutive. La personne est son histoire. Dans l'esquisse de typologie que je propose, je considère tour à tour la capacité de dire, celle d'agir, celle de raconter, à quoi j'ajoute, l'imputabilité et la promesse. Dans ce vaste panorama des capacités affirmées et assumées par l'agent humain, l'accent principal se déplace d'un pôle à première vue moralement

³ «Se chiamo *individuo* il temperamento prolungato attraverso il carattere, coronato dalla mentalità, dirò che *la persona non è l'individuo*» (Ricœur 1936: 438).

neutre à un pôle explicitement moral où le sujet capable s'atteste comme sujet responsable. (Ricœur 2012: 25–26)

È il concetto di *identità narrativa* a fungere da asse di questa concezione. Il filosofo francese inizia a sviluppare il tema dell'identità narrativa a partire dalle conclusioni generali di *Temps et récit* (1985; vol. 3) – un tema che, poi, tratterà compiutamente nel capolavoro del 1990, *Soi-même comme un autre*.

In quest'opera, sul nodo della libertà troviamo tanto il tema maturo della responsabilità quanto il tema giovanile della tensione esistenziale tra finito e infinito. Con Marco Casucci, potremmo parlare del “paradosso dell’umano”, in quanto «alla recettività fa [...] da riscontro l’infinità della significazione che è da sempre aperta al trascendimento di quella finitezza a cui l’uomo risulta vincolato» (Casucci 2018: 274). Da una parte, «è [...] possibile affermare che la capacità dell’uomo in quanto essere parlante è propriamente quella di esprimere un eccesso di cui il *logos* stesso nella sua capacità di significazione è testimonianza» (274–275). Da un’altra parte, questa capacità trova manifestazione con il radicamento del *Cogito* nel *sum* – in un “sum” che è essere-e-finitezza, -necessità, -corporalità. Ebbene, con il maturare dell’idea di identità narrativa, questa sorta di paradossale costituzione onto-esistenziale dell’uomo trova ancora (in qualche modo) riverbero nella dialettica tra *medesimezza* e *ipseità*, tra una dimensione dell’umano che si interpreta in termini di psiche e corpo e una dimensione che domanda un impegno riflessivo al di là del mentale e del corporale. Il centro tensionale è rappresentato proprio dal problema dell’identità personale. Sottolinea, al riguardo, lo stesso Ricœur:

Sans le secours de la narration, le problème de l’identité personnelle est [...] voué à une antinomie sans solution : ou

bien l'on pose un sujet identique à lui-même dans la diversité de ses états, ou bien l'on tient, à la suite de Hume et de Nietzsche, que ce sujet identique n'est qu'une illusion substantialiste, dont l'élimination ne laisse apparaître qu'un pur divers de cognitions, d'émotions, de volitions. Le dilemme disparaître si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*).

(Ricœur 1985: 355)

Con la distinzione di identità *idem*- e identità *ipse*- trova una riformulazione quella visione elaborata trattando la dialettica fenomenologica del volontario e dell'involontario (in *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, 1950). Già allora Ricœur pensava criticamente e tensionalmente la dialettica di corpo e volontà, di natura e libertà. Egli precisa ancora:

Cette connexion entre ipséité et identité narrative confirme une de mes plus anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Le *soi* de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*. Or une vie examinée, est pour une large part, une vie épurée, clarifiée, par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un *soi* instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même. (356).

La questione del rapporto tra identità *idem*- e identità *ipse*-, trova spazio di approfondimento nel *Sesto studio* (intitolato "Il sé e l'identità

narrativa") di *Soi-même comme un autre*, ove Ricœur affronta due compiti: «portare al suo grado più alto la *dialettica della medesimezza e dell'ipseità*, implicitamente contenuta nella nozione di identità narrativa» e «completare questa indagine del sé raccontato attraverso l'esame delle mediazioni che la teoria narrativa può operare fra teoria dell'azione e teoria morale» (Ricœur 1992: 231). Convinto che la storicità sia un carattere costitutivo dell'uomo e dell'umano, nel doppio senso che gli uomini «ont une histoire, sont leur propre histoire», Ricœur ritorna sulla centralità del ruolo della *médiation narrative* nella costituzione del sé dopo aver discusso negli studi precedenti della costituzione della soggettività attraverso la dimensione linguistica e la dimensione dell'azione, perché è questa dimensione a permettergli la tematizzazione della temporalità (altro punto chiave dell'esperienza umana). È sull'articolazione tra temporalità e narratività che si fonda la *mediazione narrativa*. Il percorso auto-riflessivo che permette all'individuo di "raggiungersi" di cogliere il proprio sé e riconoscersi esige che la propria esperienza di vita (=la propria storicità) sia ripresa e ripercorsa nell'articolazione di *temporalità e narratività*. È, in particolare, la categoria narrativa del *personaggio* che permette di intendere l'identità dal lato della temporalità, e proprio nella dialettica di permanenza e cambiamento. Così, l'individuo si comprende intendendosi come colui che nel racconto compie l'azione e, in quanto protagonista, diviene l'oggetto della messa in intrigo. Il racconto, allora, non struttura solo l'azione, ma anche l'*identità* del personaggio – identità che ora assume precisamente la configurazione di *identità narrativa* (cfr. Gilbert 2001: 181 e sg.).

Nello studio Ricœur avanza la tesi che «la nature véritable de l'identité narrative ne se révèle [...] que dans la dialectique de l'ipséité et de la mémétré» (Ricœur 1990: 167). La trattazione, qui, si articola in due fasi: anzitutto, mostrare sulla linea di *Tempo e racconto* «comment le modèle spécifique de connexion entre événements que

constitue la mise en intrigue permet d'intégrer à la permanence dans le temps ce qui paraît en être le contraire sous le régime de l'identité-même, à savoir la diversité, la variabilité, la discontinuité, l'instabilité» (168); in secondo luogo, mostrare «comment la notion de mise en intrigue, transposée de l'action aux personnages du récit, engendre la dialectique du personnage qui est très expressément une dialectique de la même et de l'ipséité» (*Ib.*). Il passaggio cruciale è quest'ultimo, in quanto determina l'innesto della teoria narrativa sulla filosofia ermeneutica del sé. Ricœur lavora, allora, a descrivere il modo in cui la figura del personaggio (e il gioco “esperienza vissuta”/“rappresentazione”) va a iscriversi nell’intervallo fra il polo della «medesimezza del carattere» ed il polo dell’*ipseità del mantenersi* (176).

Il racconto diventa per Ricœur la strada per dire la «storia di una vita». Di fatto, solo la narrazione può rendere conto in modo completo delle «concatenazioni temporali» dell’azione e, perciò, “restituire” la dimensione *storica* della soggettività. E, ancor più, essa lo fa tra finzione e realtà – una duplice dimensione che concretamente sostanzia l’esperienza esistenziale umana. Questo è un punto di *liaison* importante con la psicoanalisi: è un passaggio che permette di stabilire un parallelo con la “situazione *narrativa*” che si dà nel contesto terapeutico. Le analisi di Ricœur dicono che “io posso costituirmi come narratore della mia stessa storia”, comprendendo ma anche definendo e ri-definendo il senso del mio vissuto e delle mie azioni. La narrazione stessa è creazione di significato e di comprensione. *Ergo*, da una ri-narrazione può scaturire un diverso comprendere e comprendersi – e, dunque, una possibilità di cambiamento.

Il racconto svolge un ruolo determinante anche dal punto di vista della costituzione *psicologica* del sé. Ricœur è convinto che *tutto* ciò che noi sappiamo sul sé lo dobbiamo alla letteratura, incluso il lato psicologico; da qui la convinzione che la letteratura giochi un ruolo

centrale ed imprescindibile nella formazione dell'identità personale. In *Du texte à l'action* (1986) afferma: «Cosa conosceremmo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'*io* [soi], se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?» (Ricœur 1989: 112). E in occasione di una conferenza sulla narrazione tenuta presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Neuchâtel nel 1986 dichiara: «Le *thesaurus* du psychique est pour une large part le fruit des investigations de l'âme par les faiseurs d'intrigue et les inventeurs de personnages» (Ricœur 1988: 298).

Con ciò però non possiamo giungere alla conclusione che il dilemma della ricerca di senso e del processo emancipativo del diventare persona si esaurisca nel Ricœur della maturità entro l'ambito discorsivo dell'ermeneutica narrativa. Come si è detto, questa concezione matura trova la sua elaborazione finale in *Soi-même comme un autre*, che ha il suo fulcro in una fenomenologia ermeneutica del sé su base pratico-riflessiva. Dunque, con l'idea di identità narrativa trova espressione un nuovo modo di inquadrare e risolvere quei grandi dilemmi della ricerca di senso e della realizzazione personale che la fenomenologia, l'ermeneutica e la filosofia riflessiva avevano affrontato nel Novecento tenendo ferma la regola d'ingaggio di un esercizio autonomo e argomentativo del pensiero filosofico.

Bibliografia

- Banfi, A. (1984). *Socrate*. Milano: Mondadori.
- Casucci, M. (2018). *Libertà e Persona. Saggi su Paul Ricœur*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- Étienne, J. (1978). Affirmation absolue et vie morale selon Jean Nabert. *Revue théologique de Louvain*, 9(2): 166–175.

- Gilbert, M. (2001). *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*. Genève: Labor et Fides.
- Jervolino, D. (1993). *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*. Genova: Marietti (1984).
- Nabert, J. (1962). *Eléments pour une éthique*. Paris: Aubier.
- Ollé-Lapruna, L. (2019). *Le prix de la vie*. Alicia Éditions.
- Pascal, B. (1910). *Pensée*. Éd. de M. Le Guern. Paris: Gallimard, [1977] 2004.
- Ricœur, P. (1936). Note sur la personne. *Le Semeur*, 38(7): 437–439.
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1975). Phenomenology and Hermeneutics. *Noûs*, 9(1): 85–102.
- Ricœur, P. (1985). *Temps et récit, III*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1988). L'identité narrative. In P. Bühler & J.-F. Habermacher [ed.], *La narration. Quand le récit devient communication*. Genève: Labor et Fides.
- Ricœur, P. (1989). *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Tr. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (1992). *Sé come un altro*. Tr. it. D. Iannotta. Milano: Jaca Book.
- Ricœur, P. (2006). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (2010). *Ecrits et conférences, 2. Herméneutique*. Paris: Seuil.
- Ricœur, P. (2012). Diventare capace, essere riconosciuto. *Il Protagora*, 39(17): 25–26.
- Thévenaz, P. (1952). Qu'est-ce que la phénoménologie ? *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2(1): 9–30.

Tietz, U. (2006). Cap. 12. German Existence-Philosophy. In H.L. Dreyfus M.A. Wrathall, *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing.