

Quodlibet Studio
Discipline Filosofiche

Sebastiano Galanti Grollo

L'alterità della carne

Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricoeur

Quodlibet

Prima edizione: maggio 2021

© 2021 Quodlibet srl

Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

ISBN 978-88-229-0704-2

Discipline filosofiche

Collana diretta da Stefano Besoli

Comitato scientifico: Pedro Manuel dos Santos Alves (Universidade de Lisboa), Vincenzo Costa (Università degli Studi del Molise), Fabrizio Desideri (Università di Firenze), Massimo Ferrari (Università di Torino), Elio Franzini (Università degli Studi di Milano), Douglas Hofstadter (Indiana University), Luca Illetterati (Università di Padova), Roberta Lanfredini (Università di Firenze), Eugenio Mazzarella (Università Federico II di Napoli), Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia), Dominique Pradelle (Université Paris-Sorbonne), Frédéric Worms (École normale supérieure – ENS, Paris)

I volumi pubblicati nella collana sono stati sottoposti a procedura di *peer-review*

Volume pubblicato con il contributo di fondi R.F.O. dell'Ateneo di Bologna

Indice

- 7 Introduzione
- Capitolo primo
Il corpo e il *cogito* «lacerato»
- 15 1. L'«eidetica» del volontario e dell'involontario
19 2. Il *cogito* «integrale» e il corpo proprio
27 3. Il «mistero» dell'incarnazione
33 4. Il corpo e il «dualismo di esistenza»
37 5. La decisione, l'imputazione e il motivo
41 6. L'involontario del corpo e la motivazione
- Capitolo secondo
Il corpo, l'azione e il movimento
- 49 1. L'agire e il muovere
53 2. Il movimento e il «dualismo d'intelletto»
59 3. La spontaneità corporea
65 4. Il movimento, lo sforzo e la resistenza
72 5. Lo sforzo e l'intenzione
78 6. Percezione e sforzo
- Capitolo terzo
La passività dell'involontario assoluto
- 83 1. Sentire e consentire: la «necessità corporea»
89 2. L'involontario assoluto: carattere, inconscio, vita
97 3. La negazione: dalla necessità alla libertà
- Capitolo quarto
L'io e il corpo proprio
- 105 1. Husserl e l'«eresia» ricoeuriana
112 2. Il corpo, l'anima e lo spirito
126 3. Il corpo proprio tra due «fogli»: fenomenologia e analisi linguistica
- Capitolo quinto
Il corpo del sé
- 131 1. Il sé e il *cogito* cartesiano
137 2. Il *cogito* «spezzato» e l'attestazione
142 3. Il corpo tra semantica e pragmatica
146 4. L'azione e il corpo
149 5. Il corpo proprio e l'identità personale

Capitolo sesto
L'alterità della carne

- 159 1. L'ontologia del sé
168 2. La carne tra sofferenza e resistenza
176 3. La fenomenologia husserliana e l'alterità della carne
182 4. Il sé e l'«essere-nel-mondo»
185 5. La carne e l'*alter ego*
191 Bibliografia
207 Indice dei nomi

Introduzione

Il pensiero di Paul Ricoeur ha rappresentato e rappresenta tuttora una sfida alla comprensione, tanto vaste e approfondite si rivelano le sue analisi nei diversi contesti a cui si è rivolto. Se nel dibattito filosofico contemporaneo l'ermeneutica, nelle sue varie declinazioni, appare come un'area di ricerca che, muovendo dal rapporto con la fenomenologia – non solo husserliana –, ha saputo entrare in dialogo con le scienze umane, è anche grazie al contributo ricoeuriano, che ha reso possibili un ampliamento e un'articolazione delle tematiche con cui è tuttora necessario confrontarsi. Tale elaborazione ha consentito d'introdurre e di affinare tutta una serie di strumenti concettuali, la cui fecondità si è mostrata nelle numerose ricerche a cui Ricoeur si è dedicato nel suo non breve percorso filosofico. La riflessione ricoeuriana, nei suoi diversi ambiti d'indagine, è stata oggetto di ampie analisi, ma non è stata ancora adeguatamente valorizzata la sua rivisitazione della corporeità, che nel suo percorso assume un rilievo peculiare, pur essendo oggetto di trattazione esplicita solo in alcuni testi. Peraltro, l'assoluta rilevanza della problematica del corpo nel dibattito fenomenologico contemporaneo è attestata dai numerosi contributi dedicati all'argomento, che presentano uno spettro assai diversificato di prospettive¹.

Per quanto concerne l'opera ricoeuriana, la tematica del «corpo proprio» o della «carne» (*chair*) è connessa anzitutto alla figura del *cogito* «lacerato» (*brisé*), che è al centro del primo volume della *Philosophie de la volonté*, che risale al 1950, intitolato *Le volontaire et l'involontaire*². Già in quest'opera, nell'ambito di un'«eidetica» fenomenologica della volontà, Ricoeur considera il *côté* della *passivité* del soggetto nei termini dell'involontario del corpo. Infatti, pur sottraendosi al determinismo attraverso il suo agire, e quindi collocandosi in un orizzonte pratico – la cui rilevanza etica sarà sempre più sottolineata da Ricoeur –, il soggetto non può affrancarsi del

¹ Cfr. ad es. M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001; J.-L. Marion, *De surcroît. Études sur le phénomène saturés*, Puf, Paris 2001, pp. 99-124.

² Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*, préf. de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2009 (1^a ed. 1950); ed. it. a cura di M. Bonato, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 17. Nelle citazioni ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

tutto dalla passività che lo costituisce. In tale contesto egli pone l'accento sul soggetto incarnato, al quale peraltro la tradizione fenomenologica non ha mai smesso di rivolgersi. Inoltre, quasi a disegnare un arco tra la prima fase del suo pensiero e le sue ultime riflessioni, il tema del corpo affiora nuovamente in *Soi-même comme un autre*, la grande opera del 1990; qui Ricoeur, delineando i contorni dell'«uomo agente e sofferente»³, propone un'ampia e articolata «ermeneutica del sé», che nel decimo studio si rivolge esplicitamente alla relazione tra *ipseità* e *alterità*, in cui la carne costituisce per l'appunto una delle forme dell'alterità⁴.

Sin dagli esordi, il pensiero ricoeuriano si è rivolto alla figura del *soggetto*, anzitutto nel senso dell'«esperienza integrale del *Cogito* [che] include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo»⁵. La concezione di un *cogito* incarnato si contrappone immediatamente ad ogni dualismo che, memore dell'eredità cartesiana, tenda a separare soggetto e corpo, intendendo quest'ultimo come un mero corpo fisico, ovvero un «corpo-oggetto» tra altri, del tutto anonimo. In seguito, nella prefazione di *Soi-même comme un autre*, Ricoeur torna a parlare del *cogito* «spezzato» (*brisé*)⁶, che viene rivisitato nell'ambito di un'«ermeneutica del sé». A questo proposito, nel decimo studio egli aggiunge che tale situazione, in cui il sé non è né posto come fondamento né destituito di senso, è oggetto di «un'attestazione essa stessa spezzata, nel senso che l'alterità connessa con l'ipseità si attesta soltanto in esperienze disparate»⁷, che si traducono nelle diverse forme della passività.

Il travagliato rapporto con la concezione cartesiana del *cogito* si rivela dunque come un elemento di continuità lungo l'intera riflessione di Ricoeur, il quale si era già “imbattuto” – a sua insaputa – nel pensiero carte-

³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 94. Cfr. anche Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris 1995; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 69.

⁴ L'espressione che dà il titolo a questo lavoro – «l'alterità della carne» – è presente proprio in quelle pagine (cfr. *ivi*, p. 440). Si noti peraltro che il termine “carne” (*chair*) è solitamente associato all'ultimo Merleau-Ponty (cfr. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 2001 (1^a ed. 1964); trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003).

⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 13.

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 86. L'aggettivo *brisé* è stato tradotto con “lacerato” nella traduzione italiana di *Le volontaire et l'involontaire* e con “spezzato” in quella di *Soi-même comme un autre*; poiché le due traduzioni sono entrate nel lessico ricoeuriano, abbiamo ritenuto preferibile mantenerle entrambe. Si noti peraltro che, sempre riferendosi al *cogito*, Ricoeur fa ricorso anche all'aggettivo *blessé* (ferito).

⁷ *Ivi*, p. 432.

siano al concorso di ammissione per l'*École Normale Supérieure*, il cui tema era: «l'anima è più facile da conoscere che non il corpo». Dovevo essere l'unico candidato che non sapesse che era tratto da Descartes! Beninteso, argomentai dicendo che conosciamo meglio il corpo»⁸. L'ambiguità del rapporto che Ricoeur intrattiene col *cogito* cartesiano dipende da un lato dalla considerazione per cui esso non può rivendicare una trasparenza assoluta né porsi come un fondamento apodittico, dall'altro dalla necessità di salvaguardare la nozione di *sogetto* – certo rivisitandola – nei confronti di una sua possibile dissoluzione. In questo senso, egli ritiene che il soggetto non possa essere soppresso nemmeno a seguito della deviazione attraverso i simboli e i testi⁹ – la «via lunga» dell'ermeneutica ricoeuriana¹⁰ –, ma che debba essere radicalmente ripensato, decentrandolo dalla sua posizione di fondamento. Occorre dunque denunciare la *hybris* di un ego che pone se stesso, al fine di delineare i tratti di un *sé* che si riconquista riflessivamente¹¹.

In effetti, per Ricoeur il *cogito* cartesiano esprime un soggetto ripiegato su di sé, nella sua pretesa di immediatezza, trasparenza e apoditticità, il quale, essendo separato dal mondo, è all'origine di ogni dualismo. Nel suo ripiegamento su di sé, il *cogito* non può che rispecchiarsi in se stesso, denunciando l'inanità che lo contraddistingue, poiché esso «non può esser seguito da nessun altro passo»¹². In questa disamina ricoeuriana si palesa tutta l'influenza di Gabriel Marcel, il quale ritiene che «non ci si sia nulla di meno istruttivo dell'«io sono» cartesiano»¹³. Il *cogito* è dunque un «io» del tutto vuoto, per cui non vi è alcuna sostanzialità alla base dell'atto di pensiero.

⁸ P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi e Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995; ed. it. a cura di D. Iannotta, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997, p. 29. Com'è noto, si tratta del titolo della seconda delle *Meditations*.

⁹ Peraltro, Ricoeur afferma che «il soggetto che si interpreta interpretando i segni non è più il *Cogito*: è un esistente, che scopre [...] che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi» (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Éditions Points, Paris 2013 (1ª ed. 1969); trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1977, p. 25).

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 24 sgg.

¹¹ Al riguardo, egli ricorda di aver tentato sin dagli esordi «il processo del *Cogito* cartesiano e kantiano, in quanto istanza fondatrice del vero», domandandosi se non sia necessario che «l'io egoista venga cancellato perché possa nascere il sé» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 90 sg.). A questo proposito, si è anche parlato di un *cogito méditatif*, che richiede un interminabile *détour* al di fuori di sé (cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 44-59, in part. p. 44).

¹² P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 31.

¹³ G. Marcel, *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; trad. it. di F. Spirito, *Giornale metafisico*, Edizioni Abete, Roma 1966, p. 71.

Inoltre, Ricoeur contesta la possibilità della coscienza di rispecchiare immediatamente se stessa, in una sorta di trasparenza assoluta¹⁴, dal momento che l'immagine del *cogito* è necessariamente spezzata, e non ha nulla a che vedere col soggetto reale. Solo a seguito di un *détour* lungo i segni in disseminazione è possibile ritornare a un *io* che, attraverso il rapporto con l'alterità che lo costituisce, si è ormai trasformato in un *sé*¹⁵. Infatti, a fronte di un'intuizione originaria dell'*io* rivelatasi inattuabile, non rimane che un'opera di recupero del *sé* – che certo non può mai dirsi conclusa¹⁶ – a partire dalle sue oggettivazioni.

A questo proposito, vi è una pagina autobiografica in cui Ricoeur ammette di aver operato, nel suo cammino filosofico, un primo «spostamento dall'ermeneutica del simbolo all'ermeneutica del testo», quindi un secondo «spostamento dall'ermeneutica del testo verso l'ermeneutica dell'agire umano»¹⁷. In effetti, il percorso filosofico ricoeuriano ha conosciuto diverse fasi, l'ultima delle quali è iniziata con *Soi-même comme un autre*, in cui ha luogo una «svolta verso l'intersoggettività»¹⁸, che si traduce in una filosofia dell'azione incentrata su una soggettività *costituita* dall'alterità. Tuttavia, più che di vere e proprie cesure, nel caso di Ricoeur si tratta di cambiamenti d'accento¹⁹, attraverso i quali la riflessione *fenomenologica* sul *cogito* lacerato si trasforma progressivamente in un'*ermeneutica* del *sé*. In particolare, in *Soi-même comme un autre* egli arriva a confrontarsi con quelle forme di alterità – la carne, l'altro, la coscienza morale – che erano rimaste sotto silenzio nel-

¹⁴ Già Marcel aveva rilevato che «io sono un essere non trasparente a se stesso, cioè un essere a cui il proprio essere appare come mistero» (ivi, pp. 178 sg.).

¹⁵ In generale, la filosofia ricoeuriana appare come una *philosophie du détour* – Ricoeur è un *homo viator*, per dirlo con Marcel –, che certo non può essere considerata sistematica, pur strutturandosi attorno ad alcuni temi e motivi che ricorrono in diverse occasioni e che vengono colti da varie angolazioni.

¹⁶ Non per nulla si è parlato della filosofia ricoeuriana come di un'«ermeneutica dell'incompiutezza» (cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Paris 2001-2015², p. 323). Si pensi soltanto alla parola conclusiva di *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, che è per l'appunto *inachèvement* (cfr. P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; ed. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 719).

¹⁷ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 75 sg.

¹⁸ J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006, pp. 73 sg. Sulle varie fasi dell'itinerario ricoeuriano si veda anche M. Agis Villaverde, *Paul Ricoeur: etica e interpretazione*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa 2008, pp. 31-47.

¹⁹ Lo stile filosofico ricoeuriano tende a privilegiare le tensioni rispetto alle rotture, le relazioni dialettiche rispetto ai dualismi; inoltre, si tratta di un pensiero dal carattere «ecumenico», poiché tenta costantemente di conciliare e integrare contributi diversi e persino discordanti. Al riguardo, lo stesso Ricoeur confessa che in più occasioni si è trovato di fronte al compito di risolvere «le tensioni fra le diverse influenze» (P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 115).

la lunga deviazione attraverso i simboli e i testi; in questo modo, Ricoeur recupera un insieme di potenzialità inespresse che sarà messo a tema nelle opere dell'ultimo periodo. In particolare, è la figura dell'*homme capable* ad essere al centro della sua riflessione più matura, il che conferma che, a dispetto delle varie "deviazioni", egli rimane pur sempre un filosofo dell'agire umano²⁰.

Nell'ambito del pensiero fenomenologico, il primo autore a rivendicare la necessità di una trasformazione *ermeneutica* della fenomenologia trascendentale era stato Heidegger, che nei suoi primi corsi friburghesi aveva elaborato una peculiare «ermeneutica della fatticità». A sua volta, lo stesso Ricoeur ha sviluppato, nel corso della sua lunga riflessione, una *fenomenologia ermeneutica* – la cui originalità è stata sovente disconosciuta²¹ – che si presenta con dei tratti alquanto diversi da quelli dell'ermeneutica del giovane Heidegger. La nota metafora ricoeuriana è quella dell'«innesto» (*greffe*) dell'ermeneutica sulla fenomenologia, che ricorre in diversi luoghi della sua opera²². Peraltro, nel rilevare che «l'innesto trasforma l'albero innestato» – tanto che il *cogito* viene fatto «esplodere»²³ –, Ricoeur sostiene che l'ermeneutica non ha affatto distrutto la fenomenologia, ma soltanto «una delle sue interpretazioni, cioè la sua interpretazione *idealistica*»²⁴, alla quale si sarebbe arrestato lo stesso Husserl.

Per quanto riguarda la tematica del corpo, si deve ammettere che nell'insieme dell'opera ricoeuriana è assente una riflessione pienamente sviluppata sull'argomento, anche se in *Le volontaire et l'involontaire* è presente un'analisi fenomenologica estremamente articolata del corpo *agente*, e in *L'homme faillible* il corpo assume un ruolo centrale, con riferimento alla

²⁰ Cfr. D. Jervolino, *L'unità dell'opera di Ricoeur: l'homme capable*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo*, cit., 2008, pp. 124-137. Riferendosi allo sviluppo del pensiero ricoeuriano, alcuni interpreti hanno parlato di un passaggio dall'«uomo fallibile», che è oggetto di analisi in *L'homme faillible*, all'«uomo capace», del quale ci si occupa a partire da *Soi-même comme un autre* (cfr. G. Fiase (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Puf, Paris 2008). In particolare, Ricoeur svolge una «fenomenologia dell'uomo capace» in *Parcours de la reconnaissance* (cfr. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004; ed. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005, pp. 107-126).

²¹ Cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 7.

²² Cfr. ad es. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 20 sgg.

²³ Ivi, p. 30.

²⁴ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions Points, Paris 1998 (1ª ed. 1986); trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 37 sg. Cfr. Id., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004 (1ª ed. 1986), p. 8 e *passim*.

condizione di *finitezza* che caratterizza l'essere umano²⁵. In seguito, Ricoeur si è rivolto alla dimensione *pulsionale* del corpo nell'ambito del confronto con la psicoanalisi freudiana, in cui emerge la centralità della nozione di desiderio, che si richiama ai concetti nabertiani di «desiderio di essere» e di «sforzo di esistere»²⁶. È indubbio che, a partire dalla cosiddetta “svolta testuale”²⁷, il passaggio attraverso l'ermeneutica dei simboli e dei testi nelle opere degli anni '70 e '80 conduca Ricoeur su altri lidi, nei quali l'esperienza del corpo proprio viene messa tra parentesi²⁸. Tuttavia, tale *epoché* sarà infine superata in *Soi-même comme un autre*, dove la questione del corpo proprio o della carne viene affrontata esplicitamente nell'ambito della trattazione delle diverse forme di alterità costitutive del soggetto. Certo, si tratta di un numero esiguo di pagine, la cui densità richiede però una disamina accurata, tale da rintracciare i fili non sempre visibili che connettono le nuove riflessioni a quelle risalenti a molti anni prima.

Ora, la tesi interpretativa che intendiamo sostenere è che nell'opera ricoeuriana sia presente un vero e proprio pensiero del *corpo* e dell'*incarnazione*, anche se esso non ha acquisito una forma sistematica²⁹; in particolare, è in *Le volontaire et l'involontaire* che possono essere individuati i lineamenti della fenomenologia ricoeuriana del corpo, la quale è oggetto di rivisitazione e approfondimento in *Soi-même comme un autre*. Peraltro, negli ultimi anni vi è stato un ritorno di interesse proprio per la concezione ricoeuriana del corpo³⁰, il che testimonia la fecondità delle sue analisi, che

²⁵ Cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., pp. 44 sg. Secondo Richard Kearney nei testi ricoeuriani sarebbe prefigurata un'«ermeneutica carnale», che però è rimasta come una terra promessa (cfr. R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, in S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, Springer, Cham 2016, pp. 31-40, in part. pp. 39 sg.)

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ È interessante notare che in un articolo del 1961 Ricoeur approva il fatto che Merleau-Ponty sia passato da una fenomenologia incentrata sulla percezione a una «seconda filosofia» il cui il linguaggio fa «esplosione» la relazione percettiva col mondo (cfr. P. Ricoeur, *Hommage à Merleau-Ponty* (1961), in Id., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, pp. 157-164, in part. pp. 163 sg.). In realtà – come segnala Kearney –, egli potrebbe esprimere un giudizio analogo anche nei confronti di se stesso (cfr. R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, cit., pp. 33 sg.).

²⁸ In realtà, egli si sofferma nuovamente sul tema del corpo in *La sémantique de l'action* (1977), laddove tratta della relazione tra fenomenologia e analisi linguistica (cfr. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action. Première partie. Le discours de l'action*, recueil préparé sous la dir. de D. Tiffeneau, CNRS Éditions, Paris 1977; ed. it. a cura di A. Pieretti, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano 1986, in part. pp. 169 sgg.).

²⁹ Su questo cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., p. 45.

³⁰ Cfr. ad es. R.W.H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2020.

rimangono al centro del dibattito attuale. In generale, possiamo dire che l'originalità della riflessione ricoeuriana sul tema dell'incarnazione, già a partire da *Le volontaire et l'involontaire*, consiste nel pensare il corpo nell'ambito di una filosofia dell'azione e non in quello di una filosofia della percezione³¹, diversamente da quanto avviene, in larga misura, negli scritti husserliani e anche in Merleau-Ponty, nonostante la rilevanza della figura dell'«io posso» nelle rispettive concezioni filosofiche. Ciò detto, si deve riconoscere che le indagini ricoeuriane sul corpo, oltre a ricollegarsi alle riflessioni di Marcel sull'incarnazione, si sviluppano in un dialogo serrato proprio con la fenomenologia husserliana – è in questo contesto che avremo modo di apprezzare la singolarità dell'«eresia» ricoeuriana³².

Per quanto concerne la struttura del lavoro, esso si concentra, nei primi tre capitoli, sulle analisi del corpo contenute in *Le volontaire et l'involontaire*, in cui esso viene descritto sulla base del metodo fenomenologico, in relazione al quale Ricoeur riconosce il suo debito verso Husserl; in particolare, la nozione di corpo proprio viene delineata in rapporto alla figura del *cogito* «integrale», che egli introduce confrontandosi col *cogito* cartesiano. In questi capitoli affronteremo il tema del corpo con riferimento ai diversi ambiti in cui Ricoeur articola la sua fenomenologia della volontà, ovvero quelli del *decidere*, del *muovere* – in dialogo con Maine de Biran – e del *consentire*, in cui si rivela la passività dell'«involontario assoluto». Il capitolo quarto si concentra invece sulle pagine ricoeuriane – in larga parte raccolte in *À l'école de la phénoménologie* – nelle quali egli si confronta esplicitamente con la concezione del «corpo proprio» (*Leib*) proposta da Husserl, a cui non ha mai smesso di richiamarsi nell'intero corso della sua riflessione. Infine, i capitoli quinto e sesto si soffermano sulla presenza del corpo proprio in *Soi-même comme un autre*, con particolare riferimento al decimo studio, in cui è a tema l'alterità della carne; infatti, oltre a considerare il ruolo del corpo nelle analisi del *parlante*, dell'*agente*, del soggetto di una *narrazione* e del soggetto di *imputazione morale*, prenderemo in esame le pagine in cui Ricoeur elabora esplicitamente la sua «ontologia della carne».

Questo lavoro, incentrato sul tema del corpo nella filosofia ricoeuriana, è stato preceduto da un confronto ravvicinato col pensiero di Levinas sulla questione della *sensibilità* e della *passività*³³, che viene affrontata soprattutto in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e nelle opere più tarde. Ed è

³¹ Cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., p. 48.

³² Il riferimento è alla celebre affermazione di Ricoeur per cui «la fenomenologia è in buona parte la storia delle eresie husserliane» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 182).

³³ Cfr. S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, pref. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2018.

proprio muovendo dalla disamina levinasiana del soggetto incarnato che si è imposta l'esigenza di approfondire il contributo di Ricoeur sulla tematica del corpo, in cui è l'alterità della carne a indicare a un'ermeneutica non dimentica della sua provenienza fenomenologica le modalità attraverso le quali ripensare la condizione umana.

Capitolo primo

Il corpo e il *cogito* «lacerato»

1. L'«eidetica» del volontario e dell'involontario

In *Le volontaire et l'involontaire*, opera dedicata a Gabriel Marcel¹, Ricoeur intende stabilire una mediazione pratica tra il volontario e l'involontario, in cui quest'ultimo non è collocato al di fuori dell'esperienza soggettiva, ma risulta integrato in essa. Nell'*Introduzione generale* egli affronta alcune questioni metodologiche, specificando anzitutto che il metodo adottato è quello della *descrizione* e della *comprensione* – di contro alla spiegazione delle scienze naturali –, rivolto alle «strutture fondamentali del volontario e dell'involontario»². In particolare, si tratta di svolgere una «descrizione pura», non empirica, che deve «partire dalle differenze di principio fra gli atti di pensiero»³. A tal fine, egli ritiene necessario operare una sorta di *epoché*, mettendo tra parentesi i temi della *colpa* e della *trascendenza*⁴, cioè l'ambito morale e quello religioso⁵, in modo tale da distinguere tra la realtà empirica della volontà e la struttura ad essa sottesa; infatti, poiché «le forme quotidiane del volere umano si danno [...] come l'intrico e lo sfigurarsi di certune strutture fondamentali», occorre prendere atto che «questo intrico e questo sfigurarsi

¹ La riflessione sull'opera di Marcel sarebbe all'origine delle analisi di *Le volontaire et l'involontaire* (cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 18).

² Ivi, p. 7.

³ Ivi, p. 51. Si noti peraltro che in quest'opera Ricoeur non si occupa del rapporto tra diverse volontà; al riguardo, egli sottolinea che «la volontà può essere solitaria (di fatto, il problema dell'antagonismo con altre volontà non era in alcun modo preso in considerazione ne *Il volontario e l'involontario*), ma non l'azione che implica interazione [...]. In questo senso, azione dice di più che volontà» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 66).

⁴ In questo modo, la fenomenologia del volontario e dell'involontario si colloca «nell'intervallo tra due parentesi» (cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 30). Si noti che trascendenza e colpa sono categorie che rimandano non soltanto a Jaspers, ma anche a Marcel e a Jean Nabert. Com'è noto, il tema della colpa è al centro del secondo volume della *Philosophie de la volonté*, intitolato *Finitude et culpabilité* (cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit.). Quanto alla trascendenza, il tema avrebbe dovuto essere trattato in una «"Poetica" della volontà» (Id., *Filosofia della volontà*, cit., p. 33), che però non vedrà mai la luce.

⁵ «L'astrazione della colpa è [...] l'astrazione dall'etica reale» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 25).

[...] rendono indispensabile questa astrazione specifica che deve rivelarci le strutture ovvero le *possibilità fondamentali* dell'uomo⁶.

In questo contesto, Ricoeur ammette che tale astrazione ha qualcosa in comune con la «riduzione eidetica» husserliana, intesa come «la messa fra parentesi del fatto a vantaggio dell'emergere dell'idea, del senso»⁷ – si noti il ricorso alla nozione di “senso”, che è centrale nell'interpretazione ricoeuriana della fenomenologia di Husserl. In una pagina successiva egli segnala inoltre che «una descrizione eidetica può poggiare anche su di un'esperienza [...] sfigurata, *persino puramente immaginaria*», e che questo procedimento è «in accordo con la concezione husserliana dell'eidetica»⁸, ovvero con il metodo delle «libere variazioni immaginative»⁹. Inoltre, Ricoeur aggiunge che la sua eidetica della volontà si basa sulla distinzione husserliana tra le diverse «ontologie regionali», poiché si rivolge alla «regione coscienza» in quanto distinta dalla «regione natura»¹⁰.

Per contro, Ricoeur prende nettamente le distanze da «quella famosa e oscura riduzione trascendentale alla quale [...] fa difetto un'autentica com-

⁶ Ivi, p. 7. Sull'astrazione dalla colpa e dalla trascendenza cfr. ivi, pp. 23 sgg. A tale riguardo, è opportuno ricordare che – sulla scorta di Descartes – Ricoeur distingue tra due modi di patire dell'anima: quello provocato dal corpo e quello che, nella colpa, l'anima procura a se stessa (cfr. ivi, p. 24). Ma il punto fondamentale è che l'astrazione dalla colpa è necessaria perché «il fenomeno della colpa occlude l'essere della condizione umana» (ivi, p. 31), anche se nella «vita effettiva» – per dirlo col giovane Heidegger – la colpa ha già avuto luogo, presentandosi come un fatto empiricamente innegabile. Inoltre, se da un lato occorre comprendere la colpa come un'opera della libertà, e non come l'affermazione della natura sulla libertà medesima, dall'altro bisogna evitare di pensare che la trascendenza produca un annullamento “dall'alto” della libertà (cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 39).

⁷ *Ibid.*

⁸ Ivi, p. 29. Ricoeur si riferisce in particolare ad alcuni paragrafi di *Ideen I* (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, hrsg. von K. Schuhmann, Husserliana Bd. III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, introd. di E. Franzini, Vol. I, Einaudi, Torino 2002, §§ 4, 70, pp. 19-20, 167-170.), in cui si spiega che «l'*eidos*, la pura essenza, può essere esemplificata intuitivamente attraverso dati dell'esperienza [...] come anche attraverso mere dati della fantasia» (ivi, § 4, p. 19).

⁹ Sul «metodo della descrizione eidetica», o riduzione eidetica, con riferimento all'*eidos* “percezione” cfr. ad es. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1950; ed. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, introd. di V. Costa, La Scuola, Brescia 2017, § 34, pp. 144 sg. Husserl sostiene che, «accanto alla riduzione fenomenologica, l'intuizione eidetica è la forma fondamentale di tutti i metodi trascendentali particolari» (ivi, p. 147).

¹⁰ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 192. A suo avviso, questa impostazione non comporta alcun «platonismo», proprio perché prende in esame «il dominio dei significati compresi secondo alcuni esempi o anche su di un solo esempio, fosse anche immaginario» (*ibid.*).

preensione del corpo proprio»¹¹ – e vi è qui la prima comparsa della nozione di «corpo proprio». Peraltro, in questo contesto egli non si dilunga sulle ragioni di un giudizio così *tranchant*, che andranno cercate nei numerosi saggi scritti negli anni '50 e dedicati alla fenomenologia husserliana¹². Sulla scorta di Husserl, Ricoeur intende dunque svolgere «una sorta di teoria eidetica del volontario e dell'involontario», in cui però è necessario guardarsi «da una interpretazione platonizzante delle essenze», che vanno invece considerate come «il senso, il principio di intelligibilità delle grandi funzioni volontarie ed involontarie»¹³.

Al fine di delineare il procedimento della descrizione, Ricoeur fa ricorso al principio dell'«opposizione di metodo tra descrizione e spiegazione»¹⁴. In particolare, egli contesta la riconduzione del complesso al semplice nell'ambito della psicologia, perché ciò comporta una concezione *additiva* o *stratificata* dell'essere umano, nella quale, sulle «fondamenta di una psicologia dell'involontario»¹⁵, viene edificato – in un secondo momento – un livello ulteriore, rappresentato dalla volontà. Questa impostazione si basa sul presupposto per cui l'involontario avrebbe già «un *proprio* significato al quale si aggiunge quello della volontà, quando addirittura non ne derivi», mentre per Ricoeur si deve ammettere «la *reciprocità dell'involontario e del volontario*», anche se forse il termine “reciprocità” non è del tutto appropriato; infatti, è l'involontario che acquista un senso compiuto *solo* in relazione alla volontà che lo determina, per cui «non si dà un'intelligibilità propria dell'involontario, ma un'intelligibilità del rapporto del volontario e dell'involontario»¹⁶. In

¹¹ Ivi, p. 8.

¹² Cfr. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit.. Cfr. *infra*, cap. IV.

¹³ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 8. Altrove egli precisa che la sua indagine non è una «*storia* della volontà» (ivi, p. 225), ma per l'appunto un'«eidetica», la quale si occupa del senso dell'umano. In altri termini, «l'«eidetica esclude la storia», dato che il *sensu* della volontà non dipende dal tempo; tuttavia, ciò non significa che ci sia una contrapposizione tra «una psicologia *genetica* collegata alla *storia* delle strutture e una fenomenologia *descrittiva* collegata al *sensu* delle strutture umane», dal momento che «soltanto significati stabili possono servire da punto di riferimento per la storia» (ivi, pp. 420, 425). Si tratta dunque di “sopportare” il paradosso di una genesi che spiega storicamente le forme dell'umano e di un'«eidetica» che descrive il senso di questa storia.

¹⁴ *Ibid.* Sulle questioni metodologiche legate alla distinzione tra *comprensione* e *spiegazione* egli si soffermerà in seguito (cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit.).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.* In un'altra pagina egli ribadisce che «le potenze involontarie acquistano [...] il loro senso mediante il volere che le rende intelligibili regolandole» (ivi, p. 225). Detto in termini husserliani, «il volere è “*costituente*”, nel senso che qualifica tutto l'involontario come umano» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 75). Più in generale, si potrebbe dire che la ricerca ricoeuriana è rivolta a una possibile mediazione tra senso e non senso, che fa leva sull'idea di reciprocità.

questo modo, «la comprensione procede dall'alto in basso e non dal basso in alto», dato che «io mi comprendo innanzitutto come colui che dice "Io voglio"»¹⁷. Pur senza riferirsi esplicitamente a Kant, Ricoeur considera questo «rovesciamento di prospettiva» come un aspetto di quella «rivoluzione copernicana» per la quale «ogni funzione parziale dell'uomo gravita attorno alla sua funzione centrale»; di conseguenza, «se per la spiegazione il semplice è la ragione del complesso, per la descrizione e la comprensione l'uno è la ragione del molteplice», dove «il volere è quell'uno che dà ordine al molteplice dell'involontario»¹⁸.

Ora, secondo Ricoeur l'atto della volontà ha una struttura *triadica*, dal momento che «dire "Io voglio" significa 1) io decido, 2) io muovo il mio corpo, 3) io consento»¹⁹. In particolare, decidere è «l'atto della volontà che poggia su dei motivi», muovere è l'atto che «innesca dei poteri» e consentire è l'atto che «acconsente alla necessità»²⁰. Qui egli ricorre nuovamente alla fenomenologia husserliana, per la quale ogni atto dev'essere compreso con riferimento a ciò a cui è rivolto, ovvero sulla base della sua *intenzionalità*, poiché «ogni coscienza è coscienza di...»²¹. In particolare, l'intenzionalità è quel «movimento centrifugo del pensiero» (inteso in senso lato) che è «rivolto verso un oggetto: io sono in ciò che vedo, immagino, desidero e voglio»²². Peraltro, Ricoeur sottolinea che l'applicazione della teoria dell'intenzionalità al tema del volontario e dell'involontario è «particolarmente delicata. I paradigmi di descrizione offerti da *Ideen I e II* sono principalmente consacrati alla percezione e alla costituzione degli oggetti di conoscenza», mentre in questo caso si tratta di comprendere «quale statuto può avere l'oggetto, il correlato di co-

¹⁷ Ivi, p. 9.

¹⁸ *Ibid.* Tra i «corollari metodologici» del principio di reciprocità tra volontario e involontario occorre segnalare il rifiuto del tentativo – assai diffuso in psicopatologia – di comprendere il normale mediante il patologico; al contrario, egli sostiene che è possibile «comprendere il normale direttamente, senza ricorso al patologico» (ivi, pp. 9 sg.).

¹⁹ Ivi, p. 10.

²⁰ Ivi, p. 337. F. Dastur, *Volonté et liberté selon Paul Ricoeur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), Éditions de l'Herne, Paris 2004, pp. 179-187, qui p. 181, sottolinea che l'analisi ricoeuriana, essendo incentrata più sull'*atto* volontario che sulla *facoltà* del volere, si differenzia dalla psicologia tradizionale, la quale si rivolge alle varie «facoltà dell'anima», che Ricoeur reinterpreta invece come «possibilità strutturali della soggettività incarnata».

²¹ Ivi, p. 10. In questo senso, egli intende «identificare la psicologia fenomenologica con il dominio stesso dell'intenzionalità» (ivi, p. 202), che rappresenta «la grande scoperta della fenomenologia» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 25).

²² Ivi, p. 46. Per questo, *contra* Descartes, «l'intenzione prima del pensiero non è quella di comprovarmi la mia esistenza, ma di congiungermi all'oggetto percepito, immaginato, voluto» (*ibid.*). In altri termini, la coscienza di sé è qualcosa di "secondo" rispetto alla «coscienza di...» (cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 25 sg.).

scienza, nel quadro delle funzioni pratiche»²³. La riflessione ricoeuriana si presenta dunque come una descrizione *noematica*, in quanto rivolta all'oggetto intenzionale²⁴; in effetti, egli afferma che «sono proprio queste articolazioni del “voluto”, in quanto correlato del volere, a orientare la descrizione»²⁵. Ed è a partire dai diversi momenti in cui si articola la volontà, in termini di *decisione*, *azione* e *consentimento*, che Ricoeur introduce l'ambito dell'involontario – *motivi* della decisione, *organi* dell'azione, involontario *assoluto* a cui si consente –, sulla base del principio di reciprocità tra volontario e involontario sopra ricordato. In effetti, ogni decisione si fonda su motivazioni, dato che nessuna decisione è “senza perché”; in altri termini, *se* l'azione è volontaria, *allora* ci devono essere delle ragioni, più o meno coscienti, per agire. A sua volta, la mozione volontaria avviene mediante l'attivazione degli organi ad essa preposti, mentre il consentimento è rivolto alla necessità dell'involontario assoluto, rappresentata dal carattere, dall'inconscio e dalla vita stessa.

2. Il cogito «integrale» e il corpo proprio

Ricoeur introduce *ex abrupto* il tema del corpo affermando che «con l'involontario entra in gioco il corpo», per cui il compito è quello di descrivere l'«esperienza *integrale* del Cogito, fino ai confini dell'affettività più confusa»²⁶. In questo senso, nel *cogito* ricoeuriano sono incluse le due dimensioni inseparabili del volontario e dell'involontario. Tuttavia, egli ammette che «il corpo è senz'altro conosciuto meglio come oggetto empirico», quindi come oggetto delle scienze naturali e in particolare della biologia, la quale è dotata di un'oggettività «che sembra essere la sola oggettività pensabile, cioè l'oggettività di *fatti* naturali connessi da *leggi* di tipo induttivo»²⁷. Ne deriva che «il corpo-oggetto tende a decentrare dal Cogito la conoscenza dell'involontario», il quale si trova consegnato alle scienze naturali

²³ Ivi, pp. 10 sg.

²⁴ Sulla distinzione tra descrizioni noetiche e noematiche cfr. ad es. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 15, p. 108.

²⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 11. In *Ideen I* Husserl aveva esteso la correlazione tra noesi e noema all'ambito della volontà, considerando il «voluto come tale» come il «*noema proprio del volere*» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 95, p. 244).

²⁶ Ivi, p. 12. Sulla prossimità tra le analisi di *Le volontaire et l'involontaire* e i recenti approcci che vanno sotto il nome di *embodied cognition* cfr. G. Dierckxsens, *Ricoeur's Take on Embodied Cognition and Imagination. Enactivism in Light of Freedom and Nature*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2018, pp. 191-205, in part. pp. 192 sgg., laddove si sottolinea l'attualità dell'opera ricoeuriana.

²⁷ *Ibid.*

e perciò tradotto in «*fatti psichici*»²⁸. Tale operazione comporta però una conseguenza grave, perché in questo modo il vissuto di coscienza «perde i suoi caratteri distintivi: l'intenzionalità e il riferimento a un io»²⁹. Non solo: Ricoeur denuncia che «mentre l'involontario si degrada a fatto empirico, il volontario da parte sua semplicemente si dissolve: l'«io voglio», in quanto libera iniziativa, è annullato, perché non ha un significato empirico»³⁰. Un'adeguata comprensione dell'involontario esige pertanto che «il Cogito, colto in prima persona, sia continuamente riconquistato rispetto all'atteggiamento naturalistico»³¹. Non per nulla egli condivide il rifiuto husserliano di ogni pretesa *naturalizzazione* della coscienza, che vale sia per le strutture del volontario che per quelle dell'involontario: il corpo è sempre il *mio* corpo, così come l'inconscio è sempre il *mio* inconscio e non un inconscio collettivo, quanto meno per *questo* Ricoeur.

Di conseguenza, la distinzione tra volontario e involontario non equivale affatto a quella tra soggettivo e oggettivo; si tratta invece di ritrovare l'involontario all'interno dell'«esperienza *integrale* del Cogito [che] include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo», dal momento che «una comune soggettività fonda l'omogeneità delle strutture volontarie e involontarie»³². Qui si rivela tutto il peso della tradizione carte-

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, pp. 12 sg.

³¹ *Ivi*, p. 13. Ricoeur ritiene che Descartes abbia aggravato le difficoltà «rapportando l'anima e il corpo a due linee eterogenee d'intelligibilità», rappresentate rispettivamente dalla riflessione e dalla geometria, istituendo in tal modo «un dualismo intellettuale che condanna alla lacerazione la comprensione dell'uomo» (*ibid.*). In altri termini, la fenomenologia si troverebbe di fronte a un dualismo «pre-ontologico» – quello della filosofia cartesiana –, in cui se da un lato il «pensiero oggettivo» considera «la vita del corpo e tutta la vita involontaria come una parte di questo mondo oggettivo», dall'altro lato «la coscienza, riprendendosi sui suoi oggetti, tende a identificare la sua propria vita [...] con la coscienza di sé e a esiliarsi così nella sua attitudine a riflettere su di sé» (P. Ricoeur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite* (1951), in *Id.*, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, Seuil, Paris 2013, pp. 95-122, qui p. 96).

³² *Ibid.* (corsivo nostro). Con l'espressione «*cogito integrale*» Ricoeur intende il «pensare in senso lato», riferendosi esplicitamente all'«enumerazione cartesiana» che include l'«io desidero, io voglio, io percepisco, io sento» (*ivi*, p. 202). In effetti, nella seconda delle *Méditationes* Descartes parla della *res cogitans* nei termini di «una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, e inoltre sente» (R. Descartes, *Méditationes de prima philosophia*, *AT VII 28*; ed. it. a cura di G. Belgioioso, *Opere 1637-1649*, Bompiani, Milano 2009, p. 719, corsivo nostro). Questa definizione fa ricorso a un'evidenza che si potrebbe chiamare «fenomenologica», poiché secondo Descartes «che sia io a dubitare, a intendere, a volere è tanto manifesto che non mi viene in mente alcunché con cui spiegarlo in modo più evidente» (*ivi*, *AT VII 29*; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., *ibid.*). Cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*,

siana alla quale lo stesso Ricoeur appartiene, pur tentandone una torsione in senso esistenziale: infatti, il *cogito* – che rimane il momento indiscutibile da cui partire – non può più essere strappato dal corpo considerandolo come una sostanza separata (*res cogitans*), ma dev'essere radicato nel *sum*, ovvero nel mondo in cui è situato. Per questo motivo, «il nesso fra il volontario e l'involontario non si trova al confine di due universi di discorso», l'uno riguardante il pensiero e l'altro il corpo, ma «l'intuizione del Cogito è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e che lo domina»³³. Questa impostazione si traduce pertanto in «un'eidetica fenomenologica del corpo proprio e delle sue relazioni all'io che vuole»³⁴.

Ma che cosa si deve intendere per «corpo-soggetto» e per «Cogito in prima persona»? Ricoeur segnala anzitutto che la distinzione tra corpo-soggetto e corpo-oggetto non corrisponde a due «direzioni dello sguardo», l'una rivolta verso il mio corpo e l'altra verso gli altri corpi, perché posso considerare anche il mio corpo come un mero oggetto³⁵. In effetti, la differenza fondamentale non è quella tra osservazione *esterna*, rivolta ai «fatti», e *introspezione*, poiché «anche l'introspezione può essere abbassata a conoscenza di *fatti*, se non raggiunge lo psichico in quanto atto intenzionale e atto di qualcuno»; in altri termini, persino «l'introspezione può divenire naturalista»³⁶, come sarebbe accaduto in Hume e in Condillac. Piuttosto, l'ele-

cit., p. 31. Peraltro, Ricoeur si richiama, oltre che alle *Meditationes*, anche ai *Principia* (cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 46).

³³ *Ibid.* Bisogna dunque che «impari a pensare il corpo come io, cioè come reciproco di un volere che io sono» (ivi, p. 34).

³⁴ Ivi, p. 14. Si noti che negli approcci pre-fenomenologici, pur nella loro diversità, il corpo era considerato prevalentemente dall'esterno come un insieme di organi, a cui farebbe difetto un principio di interiorità. In tal modo, a una soggettività intesa come interiorità priva di esteriorità corrisponderebbe il corpo in quanto esteriorità senza interiorità.

³⁵ Al riguardo, occorre ricordare che nella *Krisis* Husserl ha affrontato il paradosso dell'io che è, al tempo stesso, soggetto e oggetto nel mondo: nel constatare che «gli uomini sono *soggetti per il mondo* [...] e insieme oggetti in questo mondo», egli sostiene che l'*epoché* «ci ha dato la possibilità di mirare [...] alla *correlazione trascendentale soggetto oggetto*» (E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI, Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1961, § 53, p. 207). Mediante l'*epoché*, «ogni io viene considerato soltanto come il polo egologico dei suoi atti e delle sue abitualità»; tuttavia, il problema si complica perché, «concretamente, l'io non è un mero polo egologico, l'io è in tutte le sue operazioni», ed è per questo che, a suo avviso, «siamo ancora impigliati nella paradosalità» (ivi, § 54, pp. 209 sg.).

³⁶ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 14. Su questo cfr. N. Depraz, *D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une phénoménologie expérimentielle*, in «Studia phaenomenologica», XIII, 2013 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 387-402, in part. pp. 394 sg.

mento cruciale è che «il corpo proprio è il corpo di qualcuno, il corpo di un soggetto, il mio corpo e il tuo corpo»³⁷. In questo senso, l'empatia (*Einfühlung*) è la comprensione del corpo altrui – «il corpo in seconda persona» – come espressione di «atti che hanno un'intenzione e un'origine soggettiva»³⁸. Ciò detto, Ricoeur ammette non soltanto che «il far ritorno [*récurrance*] della coscienza dell'altro sulla mia coscienza fa sì che questa si trasformi profondamente», poiché in tal modo «mi tratto da me stesso come un tu», ma anche – in questo memore dell'impostazione husserliana – che «la conoscenza di me stesso è sempre in qualche misura una guida per decifrare l'altro, sebbene l'altro sia innanzitutto e principalmente una rivelazione originale dell'empatia. Il tu è un altro io»³⁹.

È interessante notare che in queste pagine è contenuta *in nuce* quella che sarà la tesi fondamentale di *Soi-même comme un autre*, secondo la quale il sé è chiamato a pensare se stesso come un altro; in effetti, già in quest'opera emerge l'idea che l'incarnazione del soggetto è indistinguibile dall'*intersoggettività*, collocandosi di là da ogni solipsismo⁴⁰. Peraltro, Ricoeur segnala che è proprio attraverso la riflessione e l'empatia che sorge il concetto di *soggettività*, il quale trova immediata applicazione all'«uomo mio simile»⁴¹. Se però si abbandona la descrizione fenomenologica per affidarsi alla

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* Al riguardo, Ricoeur sembra porsi un problema analogo a quello di Wittgenstein circa l'incomunicabilità dell'esperienza privata, poiché si domanda: «ritorniamo semplicemente alla testimonianza dell'esperienza privata, incomparabile? Per niente; il corpo proprio è anche il corpo in seconda persona [...]. Ecco perché anche la fenomenologia del corpo proprio è una fenomenologia dell'intersoggettività» (P. Ricoeur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, cit., p. 103).

³⁹ Ivi, p. 15. Nella quinta *Meditazione cartesiana* l'altro si costituisce per mezzo di una «trasposizione» del senso "io" da me (dalla sfera di ciò che mi appartiene propriamente) all'altro, attraverso la quale esperisco l'altro come un *alter ego*, un altro "io", dove il primo "io" sono io stesso (cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 44, p. 170).

⁴⁰ In altri termini, in *Le volontaire et l'involontaire* sarebbe già presente la tesi di una «costituzione intersoggettiva del corpo» (G. Vincent, *L'herméneutique du pâtir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*, in «Revista Filosófica de Coimbra», 19, 2001, pp. 163-209, qui p. 176). Al riguardo, lo stesso Ricoeur afferma che «l'essere del soggetto non è solipsista, è essere-in-comune», pur precisando che «"l'altro" non figurerà nelle nostre analisi che in modo secondario e non essenziale» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., pp. 129, 35). Per un'analisi di questo tema bisognerà infatti attendere *Soi-même comme un autre*. Cfr. *infra*, cap. VI.

⁴¹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 15. In questo senso, «la soggettività dev'essere intesa nel suo senso largo come io e tu, e nelle sue manifestazioni opporee, io-corpo e tu-corpo» (ivi, p. 204). Al contrario, nelle *Meditazioni cartesiane* Husserl ottiene l'*eidos* "ego" «attraverso il metodo delle variazioni immaginative», senza fare ricorso alla «somiglianza» tra l'io e l'altro, tra la prima e la seconda persona, ed è per questo che Ricoeur prende le distanze dall'impostazione husserliana: «ma che cos'è l'*eidos* io se non è una generalizzazione dell'io e dell'altro, che supera la disparità della posizione io e della posizione altro in una soggettività in generale? In

visione naturalista, il mio corpo e quello altrui appaiono scissi dalla loro «*espressione soggettiva*», nella misura in cui «il corpo inerte e inespressivo è divenuto oggetto di scienza», ovvero «corpo-oggetto»; di conseguenza, entrambi i corpi risultano «strappati al soggetto che attraverso di essi subisce affezioni e che essi esprimono»⁴². In ultima analisi, la soggettività del *cogito* è per Ricoeur «l'intersoggettività della funzione "io" estesa al corpo stesso come corpo di qualcuno»⁴³, il quale si situa al di là dell'ambito oggettuale.

Tuttavia, non si può tralasciare il fatto – già rilevato in precedenza – che l'involontario è conosciuto meglio come oggetto empirico, per cui è necessario interrogarsi sul rapporto tra la descrizione fenomenologica del *cogito* e i risultati delle scienze naturali, affrontando quello che per Ricoeur è il secondo problema di metodo. A tale riguardo, egli ammette che «non si può sostituire a un dualismo delle sostanze [*scil.* quello cartesiano] un dualismo di punti di vista», ma occorre invece riconoscere che «il corpo come corpo di un soggetto e il corpo come oggetto empirico anonimo non coincidono», poiché il primo – il «corpo vissuto» – è unito a una «volontà»⁴⁴. Ciò significa che, se si prescinde dal soggetto a cui appartiene, il corpo vissuto risulta essere una mera astrazione, mentre il corpo-oggetto ha una sua sussistenza autonoma come un oggetto tra gli altri, poiché non sottostà al volere di un soggetto. Al fine di cogliere la volontà e la libertà soggettive, che non rientrano nell'ambito dell'empiria, è quindi necessaria «la conversione dello sguardo e la riscoperta del Cogito»⁴⁵. Ma allora, qual è il rapporto tra corpo-soggetto e corpo-oggetto? Ricoeur ritiene che non sia un rapporto di coincidenza, ma una «correlazione *diagnostica*», nel senso che ogni momento del corpo-oggetto può *indicare* un momento del corpo-soggetto e viceversa; peraltro, non si tratterebbe di una correlazione «a priori», ma di un rapporto che si apprende empiricamente, «attraverso un apprendistato dei segni»⁴⁶. Per questo motivo egli dichiara di essere assai disponibile nei con-

breve, che cos'è l'*eidōs* io se non è l'uomo *simile a me?*» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 222 sg.). Ricoeur lo ribadisce in *Soi-même comme un autre*, laddove afferma che l'altro è «il mio simile, cioè qualcuno che, come me, dice "io"» (Id., *Sé come un altro*, cit., p. 451).

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 16. Di qui la critica ricoeuriana al «parallelismo» psicofisico (cfr. *ivi*, p. 17).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.* Il paragone ricoeuriano è con l'operare del medico, per il quale un certo vissuto può indicare «un funzionamento oppure una carenza funzionale» del corpo-oggetto (*ibid.*). In generale, il rapporto di diagnostica esprime l'idea – centrale in Ricoeur – che si possa e si debba istituire un confronto tra la filosofia e le scienze della natura, senza tuttavia cadere nel riduzionismo. Si noti peraltro che nel suo dialogo con Jean-Pierre Changeux, pubblicato nel 1998, Ricoeur parlerà di un «rapporto di correlazione» tra pensiero e struttura neuronale (cfr. J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998;

fronti della psicologia scientifica, pur considerandola come un mero «indicatore», e segnala altresì che in alcuni casi i concetti a cui fa ricorso la descrizione fenomenologica sono una sorta di «soggettivazione» dei corrispondenti concetti empirici⁴⁷.

A questa prima descrizione fenomenologica dell'esperienza del corpo presente nell'*Introduzione generale* a *Le volontaire et l'involontaire* è opportuno far seguire l'analisi sviluppata da Ricoeur nel primo tomo di *Finitude et culpabilité*, che risale al 1960, intitolato *L'homme faillible*, soffermandosi in particolare su quelle pagine in cui viene proposta un'ulteriore caratterizzazione dell'esistenza corporea. In quest'opera, che Ricoeur presenta come un «abbozzo di antropologia filosofica»⁴⁸, incentrata sulla «sproporzione» tra finito e infinito⁴⁹, il tema del corpo viene affrontato analizzando la *finitezza* del conoscere, il che peraltro non comporta una riduzione dell'essere umano a soggetto di conoscenza. Per essere tale, l'antropologia filosofica richiede «una riflessione di tipo “trascendentale” [...], che non parte da me, ma dall'oggetto dinanzi a me, e di qui risale alle sue condizioni di possibilità»⁵⁰. Infatti, Ricoeur muove dalla constatazione per cui ciò che anzitutto si manifesta al soggetto non è il proprio corpo, ma sono le cose del mondo. Il corpo è costitutivamente *aperto* al mondo, ed è per questo che

trad. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 47) – una concezione che appare in continuità rispetto all'idea di correlazione diagnostica proposta in *Le volontaire et l'involontaire*. Cfr. J.-L. Amalric, *Act, Sign and Objectivity. Jean Nabert's Influence on the Ricoeurian Phenomenology of the Will*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 17-35, in part. pp. 30 sgg., dove si sottolinea che questa “semiologia” ricoeuriana è simile a una forma di ermeneutica.

⁴⁷ È interessante notare che questa tesi ricoeuriana si riferisce implicitamente al metodo della «riflessione seconda» proposto da Marcel (cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 32), mediante il quale è possibile ritrovare quel legame concreto tra l'io e il suo corpo che la “prima” riflessione tende invece a separare; al riguardo, Ricoeur ricorda infatti che «il metodo consisteva in una ripresa di secondo grado di esperienze vive che la “riflessione prima”, ritenuta riduttrice e oggettivante, avrebbe obliterato e come privato della loro potenza affermativa originaria» (P. Ricoeur, *Riflessione fatta*, cit., p. 27). Cfr. anche Id., *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* (1984), in Id., *Lectures 2*, cit., 1992, pp. 49-67. Su questo si veda J. Farges, *L'héritage de Gabriel Marcel: Paul Ricoeur et la question des limites de la phénoménologie*, in «Philosophie», 132, 1, 2017 (*Paul Ricoeur*), pp. 31-43, in part. p. 36.

⁴⁸ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, préf. de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2009 (1^a ed. 1960); trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, introd. di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970, p. 57. Diversamente dal primo volume della *Philosophie de la volonté*, il secondo volume si occupa del tema della colpa, configurandosi come un'«*empirica della volontà*» (ivi, p. 56).

⁴⁹ Cfr. ivi, p. 58. In *L'homme faillible* egli si rivolge infatti al «paradosso dell'uomo finito-infinito», prendendo le distanze dalla «tendenza contemporanea che fa della finitezza la caratteristica globale della realtà umana» (ivi, p. 71).

⁵⁰ Ivi, p. 73.

esso rappresenta il «mediatore originario “tra” me e il mondo»; di conseguenza, «è sempre *sul* mondo, a *partire* dalla manifestazione del mondo [...] che io scopro l’apertura del mio corpo, mediatore della coscienza intenzionale»⁵¹. Infatti, il corpo non si rivela immediatamente come l’interfaccia tra me e il mondo, ma solo a posteriori, dato che «vedo anzitutto il mondo, e non la mia mediazione corporea»⁵². Tuttavia, è proprio quest’ultima a rivelare l’apertura del corpo stesso, il cui correlato è rappresentato dal mondo⁵³. La modalità primaria di tale mediazione è la *ricettività*, poiché è quest’ultima che consente l’apparire di qualcosa; non per nulla, Kant aveva sostenuto che l’essere umano, nella sua finitezza, non crea gli oggetti che si rappresenta, ma appunto li riceve.

Ora, per Ricoeur la ricettività consiste – husserlianamente – nella «limitazione prospettica della percezione», per cui ogni oggetto si mostra unilateralmente, per profili o adombramenti (*Abschattungen*), del cui flusso è l’«unità presunta»⁵⁴. L’*inadeguatezza* della percezione si rivela dunque nell’*inadeguatezza* del percepito, il cui senso può risultare confermato o smentito dal decorso esperienziale. In questa concezione, il corpo non è soltanto un’apertura al mondo, ma anche il punto di vista a partire dal quale l’oggetto viene percepito; tuttavia, nell’atto percettivo il «corpo che percepisce» – inassimilabile al corpo-oggetto osservato dall’esterno e conosciuto scientificamente – si “annulla” nell’oggetto percepito, per cui risulta inavvertito. Ciò nonostante, esso è «il centro d’orientamento, l’origine zero»⁵⁵, il *qui*

⁵¹ Ivi, p. 90. Di qui la distanza tra la concezione ricoeuriana del corpo, basata sull’intenzionalità, e quella di Michel Henry, per il quale esso è anzitutto in rapporto con l’interiorità della vita, intesa in termini di «auto-afezione» (cfr. M. Henry, *L’essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963-2011⁴; trad. it. di D. Sciarelli, M. Anzalone, G. De Simone e F.C. Papparo, *L’essenza della manifestazione*, a cura di G. De Simone, Orthotes, Napoli-Salerno 2018, § 31, pp. 248-262). Si veda anche Id., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l’ontologie binaire*, Puf, Paris 1965-2014⁶, pp. 176 sgg.

⁵² Ivi, p. 91. Cfr. E. Nal, *Ce que l’action doit à l’affection. Éléments d’une phénoménologie de l’initiative chez Ricoeur*, in «Études Ricoeurienne / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 29-43, in part. p. 40.

⁵³ In realtà, il corpo dev’essere pensato come il «mediatore assoluto» – per dirlo con Marcel (cfr. G. Marcel, *Être et Avoir*, Éditions Universitaires, Paris 1991 (1^a ed. 1935); ed. it. a cura di I. Poma, *Essere e Avere*, ESI, Napoli 1999, p. 8) –, poiché non è soltanto mediazione tra l’io e il mondo, ma anche tra l’io e gli altri e tra l’io e se stesso.

⁵⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 91.

⁵⁵ Ivi, p. 92. In questo contesto Ricoeur riprende letteralmente i termini husserliani di *Ideen II* (cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Husserliana Bd. IV, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini riveduta da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche fenomenologi-*

centrale a partire dal quale la percezione ha luogo. Inoltre, occorre considerare la mobilità del corpo e quindi le cinestesi che condizionano i modi in cui l'oggetto appare, anche se «nella coscienza diretta l'appercezione di tale flusso cinestetico viene abolita in quella del flusso dei profili, e questa nell'apparire della cosa»⁵⁶.

Ricoeur sostiene inoltre che il «“qui” assoluto» del corpo dev'essere concepito come una «totalità esistente; soltanto gli spostamenti del mio corpo come totalità indicano infatti un cambiamento *di posto*», dal momento che «io rapporto la diversità delle operazioni all'identità di un polo-soggetto»⁵⁷, la cui condizione incarnata è espressa dal corpo proprio. Al riguardo, egli nota che «la mia mano può mutare posizione senza che *io* cambi di posto», richiamandosi alla tesi cartesiana per cui «l'anima è congiunta a tutto il corpo. L'anima si sposta “in qualche modo” *col* corpo; ciò significa che l'io, come polo identico di tutti gli atti, è laddove è il corpo considerato come totalità»⁵⁸. In ogni operazione intenzionale è dunque implicato un “io” incarnato, per cui Ricoeur ritiene che «nella costituzione del *qui* predomini la posizione del mio corpo nel suo insieme sulla posizione delle sue membra. Il “qui” è l'origine da cui *io* vedo, e non l'origine da cui il mio occhio vede»⁵⁹. Sulla base di queste riflessioni, Ricoeur arriva ad affermare che «la finitezza originaria consiste nella *prospettiva o punto di vista*», dal momento che «appartiene all'*essenza* della percezione l'essere inadeguata, all'essenza di tale inadeguazione il rinviare al carattere unilaterale della percezione, all'essenza dell'unilateralità dei profili della cosa il rimandare all'alterità delle posizioni iniziali del corpo *dove* la cosa appare»⁶⁰. In altri termini, la finitezza dell'essere umano «consiste nel ricevere i suoi oggetti», e quindi rappresenta «un principio di limitazione, una chiusura nell'apertura»⁶¹.

A un primo sguardo, la prospettiva di cui parla Ricoeur può apparire priva di «tratti affettivi», e quindi «affettivamente *neutra*», mentre è proprio a partire dalla «mia prospettiva affettiva [...] che le cose mi appaiono interessanti»⁶². Se per un verso l'intenzionalità affettiva *apre* l'io al mondo⁶³,

che sopra la costituzione. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze, a cura di V. Costa, Vol. II, Einaudi, Torino 2002, §§ 18, 41, pp. 60, 160). Cfr. *infra*, cap. IV.

⁵⁶ Ivi, p. 93.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Ivi, pp. 93 sg. Secondo Descartes, infatti, «l'anima è davvero congiunta a tutto il corpo» (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 30, AT XI 351; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2361).

⁵⁹ Ivi, p. 94.

⁶⁰ Ivi, pp. 95, 94.

⁶¹ Ivi, p. 95.

⁶² Ivi, p. 127.

⁶³ A questo proposito, Heidegger afferma che «la tonalità emotiva [*Stimmung*] ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso...»

tanto che il corpo – in quanto «carne di desiderio» – è un «*corpo che si proietta*, nello stesso senso in cui abbiamo potuto parlare di *corpo che percepisce*», per altro verso il corpo è riflesso su di sé, dato che «sente se stesso», in una presenza a sé che comporta una «chiusura affettiva»⁶⁴. In altri termini, il corpo non è soltanto il mediatore tra l'io e il mondo, ma è anche «immediatamente per sé»⁶⁵. Per questo, Ricoeur sostiene che il sentimento dev'essere descritto – paradossalmente – come «l'unità di un'intenzione e di un'affezione, di un'intenzione verso il mondo e di un'affezione dell'io»⁶⁶.

3. Il «mistero» dell'incarnazione

La descrizione fenomenologica delle strutture del volontario e dell'involontario appare a Ricoeur come soggetta a un limite costitutivo, che richiede il ricorso a una diversa prospettiva. A tale riguardo, egli intende sottrarsi alla quella «situazione di intelligibilità senza mistero» – termine chiave, sul quale dovremo tornare – che caratterizza le analisi husserliane, poiché a suo avviso la comprensione dei rapporti tra volontario e involontario «perviene ai confini di una confusione non superabile»⁶⁷. In effetti, anche se si ammette l'esistenza di «una comune misura soggettiva fra il volere e il corpo», permane comunque un «dualismo di comprensione», poiché la descrizione fenomenologica si traduce «nella distinzione più che nel tenere unito»⁶⁸ – il riferimento è alla distinzione tra decisione, azione e consentimento da un lato, e motivi, organi e involontario assoluto dall'altro. Si deve dunque prendere atto che «il Cogito è interiormente lacerato [*brisé*]»⁶⁹, per cui sorge l'esigenza di dare conto dei diversi volti del *cogito* stesso senza però sopprimerne l'unità.

Ora, i motivi di tale lacerazione rimandano a quella che secondo Ricoeur è «la tendenza naturale di una riflessione sul Cogito», nel senso che

(M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷ (1ª ed. 1927); trad. it. di P. Chiodi riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, § 29, p. 170).

⁶⁴ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 130 sgg.

⁶⁵ Ivi, p. 132.

⁶⁶ Ivi, p. 172. Cfr. A. Halsema, *Transcending the Duality of Body and Language. Ricoeur's Notion of Narrative Identity*, in R.W.H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, cit., pp. 1-16, in part. pp. 9 sg.

⁶⁷ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 17.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.* Come abbiamo già ricordato, Ricoeur tornerà a parlare del *cogito* «lacerato» o «spezzato» in *Soi-même comme un autre* (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 86 sgg.). Cfr. *infra*, cap. V.

esso «tende all'auto-posizione»⁷⁰. Descartes avrebbe portato alle estreme conseguenze questa tendenza del pensiero, il quale «ponendosi fa cerchio con se stesso, accogliendo del suo corpo e dell'altro soltanto l'immagine»⁷¹, non certo la realtà. In questo modo il pensiero si separa «esiliandosi» in se stesso, tanto da porre ogni oggetto all'interno del suo ambito. A tale riguardo, Ricoeur afferma – con un'espressione che fa eco a Gabriel Marcel, oltre che a Levinas – che «la coscienza di sé tende ad avere la meglio sull'accoglienza dell'altro. Qui sta la ragione più profonda dell'espulsione del corpo nel dominio delle cose»⁷². Di conseguenza, l'esperienza del *cogito* può essere realmente *integrale*, includendo in sé anche il corpo proprio, non tanto grazie a un «cambiamento di metodo», quanto per mezzo di un rivolgimento più radicale, mediante il quale l'io rinuncia alla sua tendenza all'auto-posizione, sì da «accogliere una feconda spontaneità [...] che rompe il cerchio sterile che il sé forma con se stesso»⁷³. Occorre infatti riconoscere che la volontà resta tributaria di una passività ineliminabile, che viene costantemente vissuta in termini di lacerazione.

Ricoeur indica il rapporto tra il *cogito* e il corpo attraverso il concetto di *incarnazione*⁷⁴, sul quale si soffermerà nuovamente in *Soi-même comme un autre*, dove il «corpo proprio» o la «carne» costituirà la prima forma di alterità all'interno della dialettica tra ipseità e alterità. Tuttavia, già ora egli ritiene che la relazione tra la volontà e il corpo in cui si esprime non possa essere descritta dall'esterno, poiché «esige che io partecipi attivamente alla

⁷⁰ *Ibid.* Peraltro, egli precisa che «il sé come autonomia radicale, non soltanto morale ma ontologica, è precisamente la colpa» (ivi, p. 33), che in quanto tale è esclusa dalle analisi di *Le volontaire et l'involontaire*.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Ivi, p. 18. Secondo Marcel, la pretesa del *cogito* di ricondurre a sé ogni alterità «corrisponde a una forma di concupiscenza; o, meglio, corrisponde all'atto mediante il quale il soggetto riduce il mondo a sé» (G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 16).

⁷³ *Ibid.* Al riguardo, occorre domandarsi se tale «rottura» non comporti la soppressione del soggetto stesso; in effetti, in *Soi-même comme un autre* Ricoeur contrapporrà al *cogito* cartesiano l'«anti-Cogito» nietzscheano, con l'obiettivo di andare al di là di questa alternativa, delineando i tratti di un'«ermeneutica del sé» (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 92).

⁷⁴ A questo proposito, è necessario sottolineare che la nozione di incarnazione è pensata da Ricoeur nel contesto di una riflessione sull'agire umano, e non nell'ambito di un'analisi della percezione, come invece avviene, in larga misura, negli scritti husserliani e anche in Merleau-Ponty, nonostante la rilevanza della figura dell'«io posso» nelle rispettive concezioni filosofiche (cfr. ad es. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 38, p. 154; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2001 (1ª ed. 1945); trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 193). Peraltro, Ricoeur ricorda che con *Le volontaire et l'involontaire* egli aveva avuto «l'ambizione, non priva di ingenuità, di fornire una controparte, nell'ordine pratico, alla *Fenomenologia della percezione*» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 33), che era stata pubblicata cinque anni prima.

mia incarnazione come mistero, che io passi dall'oggettività all'esistenza»⁷⁵. Per questo motivo, il metodo descrittivo dovrà essere oggetto di un superamento che però – come ammette lo stesso Ricoeur – appare estraneo alla fenomenologia husserliana, superamento attraverso il quale si possano cogliere i «legami più fragili ma più essenziali»⁷⁶, quelli tra volontario e involontario. Si tratta dunque di attuare una «conversione» del pensiero, tale da poter cogliere, al di là delle distinzioni poste dall'intelletto, la propria condizione *incarnata*, mediante il «sentimento» di essere consegnati al proprio corpo e in pari tempo di dominarlo. Secondo Ricoeur, tutto ciò richiede di porsi «all'intersezione di due esigenze: quella di un pensiero che si nutre del mistero del *mio* corpo, e quella di un pensiero attento alle distinzioni»⁷⁷, che si richiama al metodo fenomenologico husserliano.

L'*incarnazione* è un tema fondamentale della filosofia di Gabriel Marcel, secondo il quale essa rappresenta il «dato centrale della metafisica. L'incarnazione, situazione di un essere che si presenta come unito a un corpo. Dato non trasparente a se stesso: opposizione al *cogito*»⁷⁸. In quanto indisso-

⁷⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 18. Il riferimento esplicito è a Marcel, secondo il quale la presa in carico dell'incarnazione richiede per l'appunto una «conversione dall'«oggettività» all'«esistenza», ovvero [...] dal «problema» al «mistero»» (*ibid.*). Marcel opera infatti una distinzione tra *problema*, che «trovo tutto intero davanti a me, ma che per ciò stesso io posso circoscrivere e ridurre», e *mistero*, nel quale «io stesso sono impegnato, e che quindi è pensabile solo come una sfera in cui la distinzione tra l'«in me» e il «davanti a me» perde il suo significato» (G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 96). In seguito, egli ricorderà che «se a Husserl dovevo la metodologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, ad un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri, in breve di un soggetto padrone di sé e servo di quella necessità, figurata dal carattere, dall'inconscio e dalla vita» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 34).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 19.

⁷⁸ G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., pp. 6 sg. Su tale concetto si veda anche *L'Être incarné repère central de la réflexion métaphysique* (cfr. Id., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940; riedito con il titolo *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris 1967; trad. it. di L. Paoletti, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, introd. e cura di P. Prini, Città Nuova, Roma 1976, pp. 37-66). A scanso di equivoci, lo stesso Marcel spiega che le sue riflessioni riguardano il «mistero dell'incarnazione secondo un significato che non ha assolutamente nulla di teologico» (Id., *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959; trad. it. di M. Pastrello, *Presenza e immortalità*, a cura di M. Pastrello e A. Serra, pref. di G. Tiengo, Bompiani, Milano 2011, p. 479). Peraltro, mentre le analisi di Merleau-Ponty sul corpo risalgono alla *Fenomenologia della percezione* (1945), e quelle husserliane vengono pubblicate ancora più tardi, Marcel aveva invece «elaborato in maniera compiuta la sua meditazione sul corpo nei primi anni Venti, [...] riacciandosi direttamente alle riflessioni di Maine de Biran» (F. Riva, *Dal'autonomia alla disponibilità. Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*, in P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 81-170, qui p. 97). A sua volta, Ricoeur si avvicinerà a Marcel nei primi anni '30, cogliendo immediatamente l'originalità della sua concezione del corpo. Alla filosofia marceliana, e a quella di Jaspers, è

ciabile dall'*esistenza*⁷⁹, l'incarnazione non può essere considerata «come un fatto; essa è piuttosto il dato a partire dal quale un fatto è possibile (ciò che non è vero del *Cogito*)»⁸⁰. All'idealismo farebbe invece difetto «ogni senso del carnale», avendo ridotto il corpo alla mera materialità; non per nulla Marcel ritiene che «la sostituzione del concetto cartesiano di materia alla nozione confusa e ricca della *carne* [...] non costituisca affatto un progresso dal punto di vista metafisico»⁸¹.

La distinzione marceliana tra materia e carne viene ripresa e valorizzata da Ricoeur, il quale sottolinea la differenza tra il corpo-oggetto della considerazione scientifica e il corpo proprio o carne⁸². L'incarnazione è ciò che consente a Ricoeur di prendere congedo da ogni dualismo sostanzialistico di anima e corpo, così come dal parallelismo psico-fisiologico e, in generale, dall'idea di una scissione dell'essere umano, la cui unità appare invece indissolubile. Tuttavia, non si tratta affatto di recuperare una sorta di monismo indifferenziato, quanto di porre in luce il *paradosso* e il *mistero* – termini cari a Ricoeur – della condizione umana, che si contraddistingue per il carattere «polemico» del legame tra l'io e il corpo⁸³, su cui torneremo in seguito. Il conflitto che il soggetto vive in se stesso è causa di sofferenza, ma indica altresì che la sua condizione è irriducibile all'organico; se quindi da un lato l'essere umano è certamente un essere naturale, dall'altro lato è un essere *umano*, poiché si mostra in grado di sottrarsi, almeno parzialmente, al meccanicismo delle leggi fisiche.

Inoltre, Marcel sostiene che l'io non *ha* propriamente un corpo, ma è un corpo; in effetti, «quando affermo di “avere” un corpo, è chiaro che tendo precisamente a immobilizzare in certo qual modo questo corpo»⁸⁴, conside-

dedicato il volume pubblicato nel 1948 (cfr. P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, Paris 1948).

⁷⁹ Marcel ritiene infatti che non si possa dissociare la «coscienza di sé come esistente» – in quanto esistente nel mondo – dalla «coscienza di sé come essere congiunto a un corpo, come incarnato» (ivi, p. 5).

⁸⁰ Ivi, p. 7.

⁸¹ Ivi, p. 159.

⁸² In più occasioni egli riconosce il suo debito nei confronti di Marcel, ricordando che questi aveva «colto la profonda unità del carnale e dello spirituale. Tutto il suo pensiero attesta [...] l'estrema prossimità, la stretta continuità tra l'incarnazione, che è come il basso continuo di ogni nostro errare e di ogni nostra ricerca, e la speranza che altro non è se non un'incessante ripresa del cammino» (P. Ricoeur, G. Marcel, *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Aubier Montaigne, Paris 1968; ed. it. a cura di F. Riva, *Per un'etica dell'alterità*, cit., p. 79).

⁸³ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 21.

⁸⁴ G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 67. La centralità della «distinzione fra ciò che si *ha* e ciò che si *è*» si impone a Marcel già nel 1923, laddove osserva che «ciò che si *ha*, presenta evidentemente una certa estraneità in rapporto a sé. Questa exteriorità non è però assoluta. In li-

randolo come uno strumento. Ne consegue che il corpo che l'io è, pur *non* essendo identico a sé⁸⁵, non è affatto il corpo-oggetto, che per Marcel riguarda l'*avere* e che in *Soi-même comme un autre* Ricoeur riconduce alla *medesimezza*; al contrario, il corpo riferito all'*ipseità* – il corpo del *sé* – è il *mio* corpo, che non posso guardare dall'esterno come se fosse un corpo tra gli altri, considerandolo come un mero insieme di organi⁸⁶. Già nel 1920 Marcel sottolinea con forza l'irriducibilità del corpo a *strumento*, poiché «è evidente che non mi limito a servirmi del mio corpo; vi è un senso per cui io sono il mio corpo [...]; il *mio* corpo è *mio* soltanto perché è sentito, sia pure confusamente. [...] Se io sono il mio corpo, lo sono in quanto io sono un essere che sente»⁸⁷. In un'altra pagina egli precisa che utilizzare il corpo come uno strumento significa considerarlo «un oggetto, cioè *non-mio*», e quindi osservarlo in *terza persona*, il che comporta una «*disincarnazione ideale*»⁸⁸ – l'esatto opposto dell'incarnazione in quanto dato originario. Infatti, se io mi disincarno, esiliandomi come mero spettatore, il *mio corpo* si distacca da me, perdendo così il suo significato precipuo, tanto da diventare una cosa inerte, priva di ogni riferimento esistenziale.

Se dunque per un verso io *non* sono il mio corpo, nella misura in cui lo metto a distanza e lo considero come un oggetto o uno strumento a mia disposizione, per altro verso io *sono* il mio corpo, in quanto parte integrante del mio *esistere* o – in termini ricoeuriani – della mia ipseità. Inoltre, *questo* corpo è propriamente *impensabile*, perché «il mio corpo pensato cessa di essere mio», e *inoggettivabile*, poiché si rivela in «un modo fondamentale di sentire che non può essere convertito in oggetto»⁸⁹, e che si attesta come un

nea di massima ciò che si *ha* sono delle cose (oppure ciò che può essere assimilato a delle *cose* [...])» (Id., *Giornale metafisico*, cit., p. 200).

⁸⁵ «Di questo corpo, io non posso dire né che sono io, né che non lo sono» (ivi, p. 7). Cfr. P. Ricoeur, *Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel*, cit., p. 55.

⁸⁶ Cfr. A. Giambetti, *Ricoeur nel labirinto personalista*, Franco Angeli, Milano 2013, pp. 84 sg. È interessante notare che qui Ricoeur sembra condividere la tesi sartriana secondo cui «il mio corpo quale è per me non mi si rivela nel mondo», dato che il corpo-oggetto è «più mia proprietà che mio essere» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2001 (1ª ed. 1943); trad. it. di G. del Bo riveduta da F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 352). In questo senso, il corpo può essere considerato sia nel suo essere *per sé* (il mio corpo) che nel suo essere *per altri* (il corpo come cosa nel mondo).

⁸⁷ G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., p. 131. Per questo, nell'espressione *mon corps* l'aggettivo possessivo *mon* indica l'"aderenza" del corpo all'io, la loro intimità (cfr. F. Riva, *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e Pensiero, Milano 1985, pp. 112 sgg.).

⁸⁸ Ivi, p. 221. Si tratta invece di reintegrare il mio corpo nell'esistenza, mediante una sorta di «*reincarnazione*» (ivi, p. 223).

⁸⁹ Ivi, pp. 149, 135. Alla distinzione tra esistenza e oggettività è dedicato l'articolo intitolato *Existence et objectivité*, pubblicato nel 1925 e poi incluso nel *Journal métaphysique* (cfr. ivi,

sentire originario (*Ur-Gefühl*), come una sorta di *a priori* della sensibilità. Il corpo proprio si sottrae dunque ad ogni concettualizzazione, poiché in esso vi è «qualcosa che trascende [...] la sua materialità, che non si riduce a nessuna delle sue proprietà oggettive»⁹⁰. In effetti, Marcel rileva che «il mio corpo mi appare privilegiato in rapporto agli altri oggetti» in quanto «dotato di priorità nei riguardi del sentire», dato che «le modificazioni di cui è la sede (o almeno alcune fra di loro) sono le sole ad essere immediatamente provate»⁹¹.

In realtà, la distinzione decisiva alla quale Ricoeur si richiama è quella husserliana tra «corpo» (*Körper*), nel senso di corpo fisico, e «corpo proprio» o «carne» (*Leib*), che corrisponde alla differenza tra corpo-oggetto e soggettività carnale; in effetti, in *Soi-même comme un autre* egli sostiene che «il corpo è sia un fatto del mondo che l'organo di un soggetto»⁹². Si potrebbe dire – facendo ricorso a un'espressione heideggeriana – che è l'«essere sempre mio» (*Jemeinigkeit*)⁹³ del corpo proprio a consentire il passaggio dal corpo in quanto strumento al soggetto incarnato, dall'aver un corpo all'essere un corpo, e quindi dal corpo-*idem* al corpo-*ipse*.

Quanto a Marcel, Ricoeur sostiene che egli avrebbe avuto il merito, oltre che di criticare la concezione strumentale del corpo, di stabilire la connessione tra *esistenza* e *sensazione*, aprendo così «la via alla filosofia del corpo proprio», in modo tale da darle «il mezzo per pensare l'incarnazione»⁹⁴. In effetti, l'esistenza non può essere colta *dall'esterno*, poiché non siamo in grado «di collocarci al di fuori di essa per osservarla. Quel che noi possiamo guardare sono gli oggetti [...]; ma l'esistenza non è propriamente niente di simile, l'esistenza è *preliminare*»⁹⁵. Ed è per questo che, secondo Marcel, «il mondo esiste per me [...] in quanto mantengo con esso delle relazioni simili a quelle che io mantengo con il mio corpo – cioè in quanto sono *incarnato*»; di qui la tesi marceliana per cui «può esserci un corpo soltanto se vi è un *sentire*»⁹⁶. Non è un caso che egli qualifichi la sua filosofia come una «meta-

pp. 207-226). Si noti che anche Merleau-Ponty sostiene che mediante l'oggettivazione il corpo vivente cessa di essere «il mio corpo, l'espressione visibile di un Ego concreto, per divenire un oggetto fra gli altri» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 99). In questo senso, il mio corpo «non è mai un oggetto, non è mai "completamente costituito", proprio perché è ciò grazie a cui vi sono degli oggetti. Non è né tangibile né visibile nella misura in cui è corpo che vede e che tocca» (ivi, p. 143).

⁹⁰ Ivi, p. 204.

⁹¹ Ivi, p. 136.

⁹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 135.

⁹³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 61.

⁹⁴ P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità*, cit., p. 21.

⁹⁵ Ivi, p. 19.

⁹⁶ G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., pp. 157 sg.

fisica sensista», proprio perché «fra esistenza e sensazione vi è uno stretto legame»⁹⁷. Ricoeur deve dunque a Marcel la possibilità di riconoscere l'ineludibilità dell'incarnazione, ma non è escluso che anche la sua concezione dell'«alterità della carne» – che è a tema in *Soi-même comme un autre* – abbia un'ascendenza marceliana⁹⁸.

4. *Il corpo e il «dualismo di esistenza»*

Una volta delineati i tratti salienti dell'esistenza incarnata, Ricoeur deve affrontare il terzo problema di metodo, concernente la necessità di completare la *comprensione* delle strutture del volontario e dell'involontario, che comporta tutta una serie di distinzioni, con «il *senso globale* del mistero dell'incarnazione»; tutto ciò richiede un delicato «esercizio di metodo», in cui si confrontano quelle che per Ricoeur sono «le due esigenze del pensiero filosofico, la chiarezza e la profondità, il senso delle distinzioni e quello dei legami segreti»⁹⁹, ovvero dei «legami più fragili ma più essenziali» di cui aveva parlato in precedenza. Queste considerazioni metodologiche inducono Ricoeur a prendere le distanze da Marcel – che qui non è citato –, poiché «il senso dell'«esistenza» non esclude il senso dell'«oggettività»», come invece vorrebbe Marcel, tranne nel caso in cui l'oggettività scade nel naturalismo; infatti, Ricoeur si era già pronunciato sul valore della psicologia scientifica, la quale può fungere tutt'al più da «indicatore», non essendo in grado di cogliere «il senso profondo della mia esistenza incarnata»¹⁰⁰. Ciò non toglie che sia possibile descrivere il *cogito* in modo *oggettivo*, considerando le «essenze» di tale fenomeno (percepire, immaginare, volere ecc.) come oggetti posti dinanzi al pensiero. A tal fine, occorre fare ricorso a «un pensiero non riduttivo ma descrittivo, non naturalista ma rispettoso di ciò che appare come Cogito» – un pensiero che per Ricoeur non è altro che la fenomenologia husserliana –, il quale possa «prestare la sua lucidità alle intuizioni evanescenti del mistero del corpo»¹⁰¹. È tutto un lessico, quello del mistero e

⁹⁷ Ivi, p. 204.

⁹⁸ In effetti, già in Marcel «il corpo porta con sé una «alterità» che invade il soggetto stesso, che [...] lo espone e lo mette alla prova» (F. Riva, *Dall'autonomia alla disponibilità*, cit., p. 89). Per contro, Marcel non nasconde una certa idiosincrasia rispetto al termine riflessivo *sé*, che gli appare come «un ispessimento, una sclerosi»; ciò nonostante, egli ammette che tale termine può essere considerato come «un'espressione alla seconda potenza, non del corpo nel senso oggettivo, ma del *mio corpo* in quanto mio» (G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 142).

⁹⁹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 19.

¹⁰⁰ *Ibid.*; cfr. ivi, p. 17.

¹⁰¹ *Ibid.* Altrove egli nota, sempre con riferimento a Marcel, che «un'opposizione semplice, non dialettica, tra mistero e problema non potrebbe stabilirsi senza distruggere subito l'impresa filosofica in quanto tale, minacciata di virare verso un fideismo filosofico-religioso» (P.

dell'indicibile, che appare dunque a Ricoeur inadeguato e tale da richiedere un'analisi descrittiva rigorosa, che possa portare chiarezza sull'«esperienza primaria d'essere il mio corpo», il quale – lo abbiamo visto in precedenza – può essere vissuto come «fonte di motivi, centro di poteri o sfondo di necessità»¹⁰².

Ciò detto, Ricoeur non intende sottacere i limiti del procedimento descrittivo, poiché se da un lato la concettualità fenomenologica permette «una problematizzazione più fine rispetto all'oggettività naturalista», dall'altro viene ribadita la necessità di una «conversione» dello sguardo, che conduca «dal pensiero che pone davanti a sé delle nozioni a un pensiero che partecipa dell'esistenza»¹⁰³. Ricoeur arriva a dire che «il pensare per nozioni [...] procede pur sempre da una certa diminuzione d'essere», poiché a suo avviso – secondo una tesi non dissimile da quella levinasiana – «l'io annette a sé ciò che comprende; ha presa su di esso; lo incorpora a un certo potere di pensiero che presto o tardi si considererà come ciò che pone, forma e costituisce l'oggettività»¹⁰⁴. Ma la conseguenza più grave riguarda il soggetto stesso, che si scopre letteralmente «disincarnato», nella misura in cui il pensiero si «esilia» in se stesso. L'annessione della realtà – dell'altro da sé – va di pari passo con l'affrancarsi del soggetto dalla presenza, e quindi dal suo stesso corpo.

A tale riguardo, Ricoeur ritiene che nemmeno la fenomenologia husserliana sia stata in grado di sottrarsi a quest'esito, dato che essa non avrebbe considerato adeguatamente «la mia esistenza come corpo, neanche nella quinta *Meditazione cartesiana*» – uno dei principali luoghi in cui Husserl affronta il tema del *Leib* –, poiché «il mio corpo non è né costituito nel senso dell'oggettività, né costituente nel senso del soggetto trascendentale», ma «sono io stesso esistente»¹⁰⁵. Ricoeur riconosce che al soggetto *incarnato* non si può accedere permanendo in quello che per Husserl è l'«atteggiamento naturale», ma sostiene altresì che nemmeno l'atteggiamento trascendentale che risulta dall'effettuazione dell'*epoché* e della riduzione è in grado di farlo. Inoltre, egli afferma che «la presenza prima, ingenerabile e incarterizzabile del mio corpo» rimane incomprensibile se non la si colloca nell'orizzonte del *mondo*, perché altrimenti si produrrebbe «una grave lesione dello stesso Cogito che, perdendo l'esistenza del mondo, perde quella del

Ricoeur, *Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in M. Belay et al., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1976, pp. 53-74, qui p. 70).

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ivi*, pp. 19 sg.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 20. Al riguardo, Ricoeur parla anche di una «perdita d'essere» (cfr. *ivi*, p. 22).

¹⁰⁵ *Ibid.* In un'altra pagina egli sostiene che la descrizione della libertà incarnata comporta «la dissoluzione del fantasma dell'Ego trascendentale» (*ivi*, p. 36).

suo corpo»¹⁰⁶. Proprio perché il corpo è sempre *in relazione*, il suo legame col mondo risulta indissolubile¹⁰⁷, sicché i due poli possono essere distinti solo per via di astrazione.

La riflessione ricoeuriana sui rapporti tra volontario e involontario comporta dunque «una tensione vivente fra un'oggettività elaborata da una fenomenologia a misura del Cogito [...] e il senso della mia esistenza incarnata»¹⁰⁸. Il riconoscimento dei limiti di ogni descrizione oggettiva fa sì che le nozioni adottate vengano considerate come «*indici* di un'esperienza viva nella quale siamo immersi»¹⁰⁹, e non come categorie tali da ricondurla senza resto a uno schema concettuale predefinito. Con accenti kantiani, Ricoeur dichiara di affidarsi alla «ragione in quanto distinta dall'intelletto che opera divisioni»¹¹⁰, prefigurando così una «fenomenologia descrittiva» che eviti tanto l'afflato romantico quanto un intellettualismo che rimane alla superficie delle cose.

Ora, l'esigenza ricoeuriana di «partecipare al mistero dell'esistenza incarnata» non richiede soltanto il superamento del già citato «dualismo di *comprensione*», provocato dal pensare per nozioni – che, cartesianamente, esige chiarezza e distinzione –, ma anche la presa d'atto che il legame tra «il corpo come mio corpo con l'io che lo vive, lo soffre e lo comanda [...] è di carattere *polemico*»¹¹¹. Di là dal dualismo di *comprensione*, si configura dunque un più radicale «dualismo di *esistenza*», costituito dalla peculiare relazione, di carattere *conflittuale*, che intercorre tra il sé e il proprio corpo; in altri termini, è la stessa «esistenza [che] tende a lacerarsi»¹¹², nel senso

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Vi sarebbe qui un punto di contatto con la *Fenomenologia della percezione*, in cui Merleau-Ponty sostituisce «la coesistenza vitale del soggetto corporeo e del mondo, come ambiente della nostra vita, alla correlazione speculativa tra soggetto riflessivo e oggetto» (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998, p. 44).

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 20.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Ivi, p. 21. In nota egli si richiama di nuovo a Marcel, precisando che la propria indagine, caratterizzata come un'«eidetica fenomenologica», ha tentato «una *problematizzazione* che non degradasse, ma illuminasse l'esperienza viva della libertà incarnata» (*ibid.*). Tale eidetica dovrà dunque guardarsi dall'unilateralità dell'intelletto (*Verstand*), per rivolgersi invece alla capacità di unificazione che è propria della ragione (*Vernunft*).

¹¹¹ *Ibid.* Peraltro, Ricoeur non prende le distanze solo dal dualismo cartesiano, ma anche dal «dualismo larvato inerente alla concezione kantiana di un soggetto pratico che, a forza di essere votato alla libertà, rischia di fare apparire ogni attaccamento al corpo come qualcosa di incomprensibile» (G. Vincent, *L'herméneutique du pàtir et du souffrir*, cit., p. 177).

¹¹² *Ibid.* In generale, la fenomenologia ricoeuriana è assai sensibile alle diverse forme di conflittualità che pervadono l'esistenza umana. Al riguardo, egli ritiene che l'ambito delle passioni, che rientra nel tema della colpa – di cui fa astrazione in quest'opera –, comporti «un dualismo etico [che] laceri l'uomo al di là di ogni dualismo di *comprensione* e di *esistenza*»

appunto di uno iato tra coscienza e corpo. Nelle parole di Ricoeur, la coscienza si presenta come «un potere di ritrarsi in rapporto alla realtà del proprio corpo e delle cose», alla quale può opporre un diniego, per cui in effetti «la volontà è nolontà»¹¹³. Ne deriva che il corpo proprio, ridotto a oggetto, risulta escluso dalla soggettività. Tra volontario e involontario si produce dunque un conflitto lacerante, la cui ricomposizione richiede che il *cogito* non venga più inteso come «atto puro di auto-posizione», ma come *accoglienza* di ciò in cui è radicato, ovvero del corpo proprio, poiché «l'atto dell'io è allo stesso tempo partecipazione»¹¹⁴ al mistero della propria condizione incarnata. L'intenzione ricoeuriana non è quindi soltanto di descrivere tale condizione, ma anche di «comprendere il mistero come riconciliazione»¹¹⁵, in modo tale da recuperare l'accordo originario tra coscienza e corpo.

Tra volontario e involontario vi è dunque rottura ma anche congiungimento, tanto che Ricoeur arriva a parlare di «paradosso», richiamandosi al noto paradosso tra libertà e natura¹¹⁶, nel quale l'una non deriva dall'altra né viceversa – in altri termini, esse non fanno «sistema». Ricoeur sostiene che «un'ontologia del paradosso non è possibile che in quanto segretamente riconciliata»¹¹⁷, e il riferimento è a quei «legami segreti» tra volontario e involontario a cui aveva accennato in precedenza. In un'altra pagina egli qualifica tale ontologia come un'«ontologia fondamentale del volere e della natura»¹¹⁸, facendo ricorso a un'espressione – «ontologia fondamentale» – utilizzata da Heidegger in *Sein und Zeit*. La descrizione delle «strutture intenzionali del Cogito pratico e affettivo» va dunque coniugata con la considerazione della fondamentale unità dell'essere umano, ovvero del *mistero* rappresentato dalla condizione incarnata; tuttavia, il punto cruciale è che «questo mistero che io stesso sono, per essere compreso e ritrovato, esige che io coincida con esso, che io vi partecipi, anziché osservarlo dinanzi a me a di-

(ivi, p. 25). Il riferimento esplicito è al celebre passo paolino secondo cui «io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» (Rm 7,19).

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Ivi, p. 22.

¹¹⁵ *Ibid.* Questa esigenza di riconciliazione, in quanto *telos* collocato all'infinito, escluderebbe la possibilità che l'involontario del corpo rappresenti un'alterità radicale (cfr. E. Pirovolakis, *Volo, ergo sum. Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance, the Voluntary and the Involuntary*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 119-134, in part. p. 123).

¹¹⁶ Si pensi soltanto ai postulati kantiani della ragion pratica, dove il paradosso tra la libertà e la natura risulta ineliminabile.

¹¹⁷ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 22. Peraltro, egli riconosce che i paradossi sono espressione del «linguaggio lacerato [*brisé*] della soggettività» (ivi, p. 23).

¹¹⁸ Ivi, p. 26.

stanza d'oggetto»¹¹⁹, sebbene Ricoeur ammetta che una partecipazione siffatta risulta in tensione con la descrizione fenomenologica.

5. La decisione, l'imputazione e il motivo

Nella prima parte di *Le volontaire et l'involontaire*, dedicata al *decidere* – che affronteremo limitatamente a quei luoghi in cui il corpo è esplicitamente a tema –, Ricoeur intende svolgere una «descrizione pura»¹²⁰ del decidere, pur ammettendo che l'eidetica comporta un certo grado di astrazione. Tale descrizione muove dalla distinzione tra *decisione* e *mozione* volontaria, la quale non implica però che «la decisione debba necessariamente essere separata dall'esecuzione da un intervallo di tempo»¹²¹. Infatti, egli prende le distanze dalla distinzione, a suo avviso «artificiale», tra «differenti fasi nel processo volontario: deliberazione, decisione, azione»¹²². Il criterio dell'analisi non concerne dunque il tempo, ma il *senso*, poiché «una cosa è *significare* un'azione mediante il *progetto*, altra cosa agire corporalmente in *conformità al progetto*»¹²³. La relazione tra decisione ed esecuzione dev'essere intesa nei termini di un'azione che «riempie» la decisione stessa attraverso il movimento corporeo, in analogia con quanto accade per l'intuizione, la quale – husserlianamente – riempie una rappresentazione vuota.

Tale relazione può anche essere istantanea, nel caso in cui la decisione e l'esecuzione sono simultanee, ma ciò che conta è che il soggetto si senta *capace* di agire in quel modo; analogamente, «una decisione può essere separata nel tempo da qualsiasi esecuzione corporea, e tuttavia è il *potere ovvero la capacità dell'azione* (o del movimento) che ne fa una decisione autentica»¹²⁴. Di conseguenza, la nozione stessa di decisione, e quindi di intenzione volontaria, implica che «il progetto dell'azione sia accompagnato dal potere ovvero dalla capacità del movimento che realizza questo progetto»¹²⁵, anche

¹¹⁹ Ivi, p. 23.

¹²⁰ Ivi, p. 41. Si noti peraltro che egli individua i «lineamenti di una fenomenologia puramente descrittiva del volere» (ivi, p. 42) nelle analisi di alcuni autori, tra i quali Alexander Pfänder (cfr. A. Pfänder, *Motive und Motivation*, in Id. (hrsg. von), *Münchener philosophische Abhandlungen*, Barth, Leipzig 1911, pp. 163-195; trad. it. di M. Manotta, *Motivi e motivazione*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 113-136). Sulla rilevanza di Pfänder anche per la fenomenologia husserliana del volere cfr. M. Ubiali, *La fenomenologia del volere: Husserl, Pfänder e Geiger*, in «Lebenswelt», 2, 2012, pp. 62-78, in part. pp. 63 sgg.

¹²¹ Ivi, p. 42.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Ivi, p. 44.

¹²⁵ *Ibid.*

se, evidentemente, tale potere o capacità di agire può essere smentita nel corso degli eventi. Ciò significa che un'azione è *volontaria* nella misura in cui «la coscienza può riconoscervi un'intenzione, anche estremamente implicita, che possa essere affermata a cose fatte come il progetto virtuale di un'azione *differita*»¹²⁶. Ricoeur concepisce dunque l'intenzionalità della decisione come una modalità di pensiero, inteso in senso lato¹²⁷, che può tradursi in un potere attraverso il movimento del corpo.

Inoltre, egli sottolinea due tratti che caratterizzano la decisione: in primo luogo, essa si distingue dal mero desiderio per il fatto che «mediante la decisione io prendo posizione»¹²⁸, quasi pronunciando un *fiat!*¹²⁹ In secondo luogo, nella decisione «imputo a me stesso l'azione da fare»¹³⁰, riconoscendomi come agente *responsabile*¹³¹. Peraltro, tale imputazione avviene a dispetto del fatto che la dimensione del futuro, nella quale l'azione avrà luogo, resta comunque al di fuori del mio controllo; in questo senso, essa «rientra nell'ambito del *consentimento*», poiché appartiene all'«involontario assoluto»¹³². Proprio perché «*la decisione significa, cioè designa a vuoto, un'azione futura che dipende da me e che è in mio potere*»¹³³, essa apre dei «possibili», ovvero prefigura qualcosa che, non esistendo nel mondo, è ancora da compiere.

Tuttavia, il senso del possibile rimane ambiguo, perché può significare sia il possibile come *datità*, offerto dalla percezione, sia il possibile come *apertura*, prodotto dalla volontà¹³⁴. Nel primo caso vi è una precedenza del

¹²⁶ Ivi, p. 45.

¹²⁷ Il riferimento esplicito è alla concezione cartesiana, nella quale vengono enumerate diverse modalità di pensiero; tuttavia, mentre Descartes cerca «l'attestazione che il pensiero dà a se stesso di essere un'esistenza indubitabile», Ricoeur intende «mostrare i legami della coscienza con il mondo e non l'insularità di una coscienza che si ritira in se stessa» (ivi, p. 46). In questa diversa prospettiva, «il pensiero dev'essere compreso attraverso il suo lato meno riflesso, *il suo tendere verso l'altro*» (*ibid.*), come d'altronde rivelano gli stessi verbi transitivi (percepire, volere ecc.), che richiedono un complemento oggetto.

¹²⁸ Ivi, p. 50.

¹²⁹ È interessante notare che nelle lezioni sull'etica del 1914, all'interno della sezione dedicata alla fenomenologia del volere, Husserl fa ricorso alla medesima espressione, affermando che nella decisione «la coscienza pronuncia il suo "*fiat!*" creatore» (E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Husserliana Bd. XXVIII, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; ed. it. a cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le Lettere, Firenze 2002, p. 122).

¹³⁰ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 50.

¹³¹ Ciò rimane vero anche se «il mio corpo ha sempre di che sorprendermi, sfuggirmi e deludermi; è al limite delle cose che non dipendono da me [...] e delle cose che dipendono da me» (*ibid.*).

¹³² Ivi, p. 56.

¹³³ Ivi, p. 46.

¹³⁴ Cfr. D.-L.-D. Tiaha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, L'Harmattan, Paris 2009, pp. 103 sg.

reale sul possibile, poiché «la possibilità della mia azione è determinata da tutto un ordine *reale* di eventi [...]. Così si dà il mondo all'agente volontario: un insieme complesso di resistenze e di punti di appoggio»¹³⁵. Nel secondo caso, all'inverso, vi è una precedenza del possibile sul reale, dal momento che «un evento diviene possibile [...] perché io lo progetto. La presenza dell'uomo nel mondo significa che il possibile precede il reale»¹³⁶. Tuttavia, è attraverso l'azione che «il possibile acquisisce una consistenza e quasi uno spessore di carne», grazie alla «capacità di realizzazione del progetto da parte del corpo»¹³⁷. Per questo, le due forme del possibile trovano un punto di intersezione nel sentimento del *potere*: infatti, «è il potere, di cui il corpo porta il peso, che *media* il possibile aperto dal progetto e il possibile permesso dal mondo»¹³⁸, consentendo alla decisione di “farsi carne” nell'azione.

Inoltre, Ricoeur sottolinea che l'io è *responsabile* per le azioni compiute senza dover “attendere” che qualcun altro glielo faccia notare; in questo senso, «l'altro non ha affatto introdotto in me dall'esterno quell'attitudine a imputare a me stesso i miei atti che è inscritta necessariamente nei miei stessi atti, ma l'ha soltanto suscitata»¹³⁹. Di contro al «si» anonimo – di cui parla Heidegger in *Sein und Zeit* –, «“io” prendo su di me l'atto, lo assumo»; rifacendosi a Husserl, Ricoeur sostiene infatti che «“io” non sono che un aspetto dei miei atti, il polo-soggetto dei miei atti. Non ho alcun modo di affermare me stesso a *margini* dei miei atti. È quanto mi rivela il sentimento di responsabilità»¹⁴⁰. Non si tratta dunque di un *giudizio* prodotto dalla riflessione, né di uno sguardo retrospettivo sull'azione, ma dell'«*imputazione pre-riflessiva dell'io*», ovvero di «un riferimento a sé che non è ancora sguardo su di sé»¹⁴¹. Quanto all'assunzione *esplicita* di responsabilità, che avviene a posteriori, essa è come una «firma» che l'io appone alla sua azione, sì da riconoscere la sua *agency*. È dunque grazie alla volontà che l'io si

¹³⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 57.

¹³⁶ *Ibid.* Per quanto concerne la temporalità, Ricoeur sottolinea che al possibile legato alla volontà corrisponde l'anticipazione, in quanto «il progetto è gettato in avanti, cioè io decido per un tempo a-venire» (ivi, p. 52).

¹³⁷ Ivi, p. 58.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Ivi, p. 60.

¹⁴⁰ *Ibid.* In nota egli riporta una citazione tratta da *Ideen I*, in cui si dice che «se prescindiamo dai suoi “modi di relazione” [*Beziehungsweisen*] o di “comportamento” [*Verhaltensweisen*], esso [*scil.* l'io] manca completamente di componenti essenziali; non ha più alcun contenuto esplicabile [è, in sé e per sé, indescrivibile: puro io e niente più]» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 80, p. 201, ultima parentesi nel testo).

¹⁴¹ Ivi, p. 61.

costituisce, dato che «io mi affermo nei miei atti. È proprio ciò che insegna il sentimento di responsabilità: questa azione sono io»¹⁴².

Alla base della riflessione esplicita vi è quindi un «riferimento pratico» a se stessi, che tuttavia rimane inavvertito, dato che «la coscienza, considerata nel suo slancio verso l'altro, è oblio di sé»¹⁴³. Inoltre, nel sostenere che «lo slancio del progetto mi strappa alla potenza elevandomi all'atto»¹⁴⁴, Ricoeur sembra prefigurare quell'ontologia dell'atto e della potenza che, richiamandosi ad Aristotele, svilupperà in *Soi-même comme un autre*¹⁴⁵. Tuttavia, egli segnala che la potenza di cui parla «non è la nuda potenza dei metafisici che, almeno logicamente, precede l'atto, e cioè la "hyle" indeterminata», ma è «una potenza messa in opera»¹⁴⁶.

Ogni decisione rimanda necessariamente a un *motivo*, ovvero a una ragione di agire che non dev'essere confusa con la *causa*¹⁴⁷. Ma il punto cruciale è che, nella concezione ricoeuriana del corpo, «è lo slancio stesso dell'involontario corporeo che *muove* il nostro volere, secondo una mozione *sui generis* che il nostro arbitrio adotta decidendosi»¹⁴⁸. Se dunque «la gran parte dei nostri motivi non sono di altra stoffa dalla nostra vita affettiva», il rapporto tra motivo e decisione risulta «più ampio del rapporto tra premesse e conseguenza in un ragionamento pratico»¹⁴⁹. In generale, affinché una tendenza possa essere un motivo è necessario che vi sia un «rapporto reci-

¹⁴² Ivi, p. 62. Ne consegue «l'identificazione dell'io progettante e dell'io progettato» (ivi, p. 63). Sul fatto che il sé si costituisca, mediante la volontà, come «il rapporto tra un già e un non ancora» cfr. V. Costa, *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011, p. 83.

¹⁴³ Ivi, pp. 63 sg.

¹⁴⁴ Ivi, p. 66.

¹⁴⁵ Cfr. *infra*, cap. VI.

¹⁴⁶ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 67.

¹⁴⁷ Cfr. ivi, pp. 69 sg. Sulla distinzione tra motivo e causa Ricoeur si richiama esplicitamente a Pfänder, secondo il quale l'atto volontario si appoggia su un motivo: «soltanto mediante questo appoggiarsi mentale si istituisce il legame tra *fondamento* e atto di volontà, e soltanto così il fondamento possibile diviene fondamento effettivo della volontà» (A. Pfänder, *Motivi e motivazione*, cit., p. 126). Inoltre, Pfänder distingue tra motivo, inteso come «*fondamento del volere che avanza la richiesta*», e motivazione, la quale è «il particolare rapporto che sussiste tra un *fondamento del volere che avanza la richiesta* e l'atto di volontà che su di esso si appoggia» (ivi, p. 127). Ricoeur tornerà sulla dicotomia tra motivo e causa in *Soi-même comme un autre*, nell'ambito di un confronto con la teoria dell'azione, denunciando i limiti di una netta dissociazione tra i due ambiti di discorso (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 147 sg.). Su Pfänder si veda anche Id., *Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire* (1982), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 147-171; trad. it. di G. Losito, *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini, Milano 1994, pp. 95-110.

¹⁴⁸ Ivi, p. 73.

¹⁴⁹ *Ibid.*

proco tra le tendenze affettive e razionali che *inclinano* il volere e un'auto-determinazione del sé che *si fonda* su di esse¹⁵⁰. Nel condividere la massima secondo cui «il motivo inclina senza necessitare»¹⁵¹, Ricoeur sottolinea la differenza che intercorre tra l'involontario che può fungere da motivo e l'involontario assoluto, che invece chiama in causa il consentimento.

6. L'involontario del corpo e la motivazione

L'incarnazione dell'io è ciò che rivela la presenza dell'involontario del corpo, e quindi della *passività* costitutiva dell'essere umano, che tuttavia non può essere disgiunta dalla volontà, dal momento che l'esistenza incarnata non è soltanto passività ma anche affermazione di sé. Nel trattare l'involontario del corpo, Ricoeur muove dalla constatazione per cui esso è «il primo esistente, ingenerabile, *involontario*»; *contra* Descartes, egli dichiara infatti che «l'«io sono» ovvero l'«io esisto» supera infinitamente l'«io penso»¹⁵². Si ha qui una sorta di inversione della celebre formulazione cartesiana, che viene rivisitata come *sum ergo cogito*. In particolare, il mio corpo dev'essere riconosciuto come «corpo-per-il-mio-volere e il mio volere come progetto-che-si-fonda (in parte) sul-mio-corpo»¹⁵³. Qui si rivela quel rapporto di *reciprocità* tra volontario e involontario su cui si basa la concezione ricoeuriana, dal momento che «l'involontario è *per* la volontà e la volontà è *in ragione* dell'involontario»¹⁵⁴. Peraltro, questo involontario *relativo*, che risponde al volere, si differenzia dall'involontario *assoluto*, su cui Ricoeur si soffermerà in seguito.

¹⁵⁰ Ivi, p. 74.

¹⁵¹ *Ibid.* L'espressione è leibniziana: nei *Saggi di teodicea* si dice infatti che «c'è sempre una ragione prevalente, che guida la volontà alla sua scelta; e per conservare la propria libertà, basta che siffatta ragione inclini, senza necessitare» (G.W. Leibniz, *Scritti filosofici. Vol. III. Saggi di teodicea. Ultimi scritti*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000, p. 136).

¹⁵² Ivi, p. 87. Altrove Ricoeur sostiene che la fenomenologia ha il compito di «soprendere la «mediazione pratica» del *cogito* e del *sum* nelle articolazioni del volontario e dell'involontario» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 82). Inoltre, riferendosi alla quinta *Meditazione cartesiana* di Husserl, egli nota che il «corpo proprio o carne [...] ha la densità di un *io sono* che precede da sempre l'*io penso*» (ivi, p. 242). Ne consegue che «la riduzione alla sfera del proprio, lungi dall'impoverire l'esperienza, la conduce dal *cogito* al *sum*», poiché rivela il «senso dell'*incarnazione*», dato che «fa «risaltare» (*herausstellen*) il corpo come carne; [...] d'ora in poi il «proprio» è la *mia carne*» (ivi, p. 243). Il riferimento è a quel passo della quinta *Meditazione cartesiana* in cui Husserl spiega che tale riduzione consente «la messa in risalto [*Herausstellung*] del mio corpo vivo ridotto a ciò che mi è proprio» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 44, p. 174).

¹⁵³ *Ibid.* Si noti l'uso dei trattini, che ricorda le note formulazioni heideggeriane di *Sein und Zeit*.

¹⁵⁴ *Ibid.*

Inoltre, egli sostiene che l'involontario corporeo «trascende» ogni discorso, come si mostra nel caso dei *bisogni*¹⁵⁵, i quali, in quanto «materia dei nostri motivi», non possono essere dedotti dal pensiero, ma “resistono” alla chiarificazione concettuale; ne deriva che «esperire è sempre qualcosa di più che comprendere»¹⁵⁶. Certo, per poter cogliere il significato di un bisogno occorre fare ricorso alla concettualità, ma «al di qua della rappresentazione, l'affettività resta inafferrabile e propriamente incomprensibile. L'affettività è [...] il lato non trasparente del cogito, proprio del cogito»¹⁵⁷. Infatti, nell'approccio ricoeuriano l'affettività è «una modalità del pensiero nel senso più largo», ovvero del *cogito* integrale, dato che – cartesianamente – «sentire è ancora pensare, ma il sentire non è più rappresentativo dell'oggettività ma rivelatore di esistenza; l'affettività disvela la mia esistenza corporea come l'altro polo di ogni esistenza carica e densa di mondo»¹⁵⁸, come il polo soggettivo al quale è riferito ogni correlato intenzionale. In altre parole, è «attraverso il sentire [che] il corpo proprio appartiene alla soggettività del cogito»¹⁵⁹. E però il sentire, nella sua «purezza», si sottrae alla presa della coscienza, per cui l'ambito dell'affettività, nella sua immediatezza, resta in una sorta di opacità. Queste considerazioni possono indurre a «trattare la vita involontaria come un oggetto» tra gli altri, sulla base dell'«ambiguità essenziale del corpo», per la quale da un lato «il sentire integra il corpo alla soggettività», dall'altro il corpo è anche «la nostra intimità messa in mostra, [...] esposta fra le cose»¹⁶⁰. Di qui la «tentazione» del naturalismo, che tratta il corpo alla stregua di un oggetto, tentazione che peraltro – come abbiamo detto in precedenza – trova la sua motivazione nel fatto che il corpo è conosciuto meglio in quanto oggetto. Se è vero che «l'inevitabile oggettivazione del corpo intacca ogni esperienza di sé», è altrettanto vero che «il fatto centrale e originario dell'incarnazione è allo stesso tempo il primo dato di ogni esistenza e il primo invito a tradirla»¹⁶¹.

¹⁵⁵ In realtà, lo stesso Ricoeur segnala che essi costituiscono solo una parte dell'involontario del corpo (cfr. *ivi*, p. 90).

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 88. Sul fatto che l'esistenza corporea «trascenda» l'intelligibilità cfr. *ivi*, p. 121.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* Sulla rilevanza della concezione ricoeuriana dell'affettività nell'ambito dell'*affect theory* cfr. S. Arel, *Theorizing the Exchange between the Self and the World. Paul Ricoeur, Affect Theory, and the Body*, in R.W.H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, cit., pp. 61-81.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ivi*, pp. 88 sg. Già Marcel aveva notato che l'io ha la tendenza ad “aderire” al suo corpo considerato alla stregua di un oggetto, per cui sembra che «io mi assorba in questo corpo al quale aderisco. Sembra letteralmente che il mio corpo mi divorì» (G. Marcel, *Essere e Avere*, cit., p. 140).

¹⁶¹ *Ivi*, p. 89.

Poiché però l'oggettivazione dell'involontario corporeo mostra tutti i suoi limiti, Ricoeur si propone l'arduo compito di «un'introspezione del corpo proprio al confine dell'intelligibilità», sulla base del fatto che «non conosco il bisogno dal di fuori, come evento naturale, ma dall'interno, come bisogno vissuto»¹⁶². Pertanto, nel fare ricorso al rapporto di *diagnostica* che intercorre «fra la conoscenza oggettiva del corpo e l'esperienza viva del cogito incarnato», occorre evitare che questo parallelismo porti a «spiegare la coscienza mediante il corpo»; per Ricoeur tale rapporto di *diagnostica* opererebbe una vera e propria «rivoluzione copernicana», nel senso che «la coscienza non è più sintomo del corpo-oggetto, ma il corpo-oggetto è l'indicatore del corpo-proprio al quale il cogito partecipa come alla sua stessa esistenza»¹⁶³. Il problema di «congiungere la coscienza (soggetto) al corpo (oggetto)», su cui tanti si sono affaticati senza costrutto, appare superato, perché il legame tra coscienza e corpo *proprio* – in termini tradizionali, l'unione tra anima e corpo – «è già operato e vissuto all'interno della mia e della tua soggettività, come l'aderenza stessa dell'affettività al pensiero»¹⁶⁴. Non si tratta dunque di collegare coscienza e corpo (precedentemente separati), ma di porre in connessione, attraverso il rapporto di *diagnostica*, due diversi discorsi che riguardano lo *stesso* corpo, considerato «come corpo proprio inerente al suo cogito e come corpo-oggetto, che si dà fra gli altri oggetti»¹⁶⁵. In altri termini, Ricoeur intende chiarire l'esperienza dell'involontario corporeo «al limite di un'eidetica della motivazione e in *tensione* con un trattamento oggettivo ed empirico del corpo»¹⁶⁶.

Ricoeur muove dalla premessa per cui il bisogno è *appetito*, il quale «si dà come un'indigenza e un'esigenza, come un'esperita mancanza di..., e un impulso orientato a...»¹⁶⁷ – a ciò che potrà colmare tale mancanza. In particolare, «mancanza e impulso sono vissuti nell'unità indivisa di un "affetto"», che si presenta come un «affetto *attivo*», caratterizzato dalla tensione, mentre piacere e dolore sono «affetti *sensibili*»¹⁶⁸. Nel domandarsi «*di* che cosa è mancanza», Ricoeur afferma che la riflessione deve convertirsi in

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Ivi, p. 90. Si ha qui una sorta di «inerenza del corpo proprio al cogito» (*ibid.*). Sul rapporto tra anima e corpo si sofferma anche Husserl nella *Krisis*, ponendo l'attenzione sul modo in cui le coscienze «"animano" i corpi propri», un modo che è «assolutamente peculiare»: infatti, «anche se il corpo proprio degli uomini rientra tra i corpi, esso è tuttavia "corpo proprio" – il "mio corpo", che io "muovo", in cui e attraverso cui io "agisco", che io "animo"» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., § 60, pp. 235 sg.).

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ Ivi, p. 91.

¹⁶⁸ *Ibid.*

«pura prova di mancanza e d'impulso, al di qua [...] di ogni rappresentazione della cosa assente»; in altri termini, è necessaria una «regressione verso la vita pura», in cui si abbia «il presentimento di una mancanza e di un impulso che non sono ancora l'intenzione di qualcosa nella percezione, nell'immagine o nel concetto»¹⁶⁹. In effetti, l'oggetto della mancanza «non è qui, né in carne ed ossa perché dev'essere cercato, né in immagine perché non è dato in alcun modo»¹⁷⁰. Di conseguenza, se ne può parlare solo negativamente, al di qua della rappresentazione, nei termini di un'«ansietà»; in altre parole, l'impulso può essere descritto come «un'assenza inquieta e vigile, una mancanza orientata e attiva»¹⁷¹.

Come ogni altro atto del *cogito*, il bisogno è «coscienza di...», e quindi ha una «direzione verso l'altro»; si noti che Ricoeur sottolinea con forza l'intenzionalità del bisogno – «una mancanza di... che è azione verso...»¹⁷² – al fine di evitare ogni indebita oggettivazione. Inoltre, egli afferma che il bisogno «non mi rivela il mio corpo, ma, attraverso il mio corpo, ciò che non è qui e che mi manca»; questa considerazione non va però equivocata: dire che nel bisogno «non sento le contrazioni», ad esempio gli spasmi della fame, ma «appaio a me stesso come io-corpo, in quanto globalmente mancanza di...», significa sostenere che io *non ho coscienza* di tali movimenti, i quali sono invece «l'indicatore oggettivo ed empirico di un'esperienza affettiva che appartiene al pensiero, cioè al cogito integrale»¹⁷³. Si tratta di un'«esperienza affettiva [che], come ogni *cogitatio*, ha un'intenzione», nella quale l'io-corpo è implicato in quanto «polo-soggetto dell'affetto»¹⁷⁴. Essendo il bisogno costitutivamente rivolto all'altro da sé, esso non è equiparabile a una *sensazione interna*¹⁷⁵, ma rivela l'altro assente al quale tende. Ne deriva che la localizzazione di una certa sensazione (ad esempio di dolore) va tenuta distinta dal bisogno, che per sua natura non può essere localizzato. L'esistenza corporea è dunque paradossale, essendo «indivisibile nell'appetito, divisibile nel dolore e più in generale nelle sensazioni interne»¹⁷⁶, le quali – come abbiamo visto in precedenza – sono affetti *sensibili*, riferiti alla «varietà organica, a differenza dell'affetto *attivo* che è la mia vita

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.* Peraltro, egli ritiene che l'oggetto non sia nemmeno un «dato-assente» nel senso dell'immaginario di Sartre, perché «immaginare è raffigurarsi l'assente, non mancare» (*ibid.*).

¹⁷¹ *Ivi*, p. 92.

¹⁷² *Ivi*, pp. 92 sg.

¹⁷³ *Ivi*, p. 93.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, p. 92. Di qui la critica ricoeuriana allo «schema «eccitazione-reazione»», che presuppone la «scomposizione del bisogno in due elementi, una sensazione e un movimento» (*ibid.*).

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 94.

non localizzata e non divisa»¹⁷⁷. Per questo motivo occorre distinguere accuratamente il bisogno dal dolore, che talora ne complica la manifestazione. D'altra parte, il bisogno non va confuso col riflesso, dal momento che – diversamente da quest'ultimo – può essere «sospeso»; ed è «proprio perché l'impulso del bisogno non è un automatismo riflesso [che] può divenire un motivo che inclina senza necessitare»¹⁷⁸.

Il bisogno non è però un motivo come gli altri, a causa della sua peculiare «aderenza» all'esistenza corporea; in questo senso, esso è «la spontaneità originaria del corpo e come tale rivela [...] i valori che la distinguono rispetto alle altre sorgenti di motivi»¹⁷⁹. L'aspetto decisivo è che nel bisogno «appaiono dei valori senza che l'io, in quanto produttore di atti, li abbia posti», e quindi a prescindere dall'«auto-posizione della coscienza»: ancor prima di ogni atto volontario, «sono già sollecitato da un qualche valore per il solo fatto che io esisto in carne ed ossa»¹⁸⁰. In altre parole, la mancanza come tale mi rivela la realtà di qualcosa di specifico nel mondo, tale da colmarla. Ricoeur sottolinea che «la ricettività del volere rispetto ai valori trova qui la sua prima espressione», sulla base del fatto che «il primo indecubibile è il corpo in quanto esistente, è la vita in quanto valore»¹⁸¹. Detto altrimenti, è il corpo che *rivela* i valori, per cui è «il mistero del cogito incarnato [che] lega il volere a questo primo strato di valori attraverso i quali ha inizio la motivazione»¹⁸². Inoltre, Ricoeur sottolinea che se il bisogno ha conosciuto l'oggetto che lo soddisfa, l'azione da compiere non è più soltanto indotta dal corpo, ma è anche sollecitata da «un appello che viene dall'esterno, da un oggetto conosciuto»¹⁸³. Di conseguenza, tali oggetti non presentano soltanto delle qualità sensibili, ma anche dei «segni affettivi», e sono proprio «questi “caratteri di appello” [che] ritraggono *sulle cose, sulla presenza* percepita le esigenze del bisogno»¹⁸⁴.

Ora, nel momento in cui l'oggetto del bisogno è assente, la sua percezione viene sostituita dall'immaginazione, che è «uno sguardo intenzionale sull'*assenza*, [...] e non una *presenza* mentale»¹⁸⁵. Ciò comporta che i «ca-

¹⁷⁷ *Ibid.* (corsivo nostro).

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 96.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ivi*, p. 98.

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 99. Su questo punto egli critica esplicitamente la concezione sartriana dell'immaginazione (cfr. J.-P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1986 (1^a ed. 1940); ed. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007, pp. 11-25).

ratteri di appello» appaiano non più sul percepito, ma sull'oggetto assente che viene immaginato. È per questo che Ricoeur individua nell'«*immaginazione* – l'immaginazione della cosa assente e dell'azione in direzione della cosa – il punto di incontro del bisogno e del volere»¹⁸⁶. Al pari della percezione, l'immaginazione esprime l'oggetto del bisogno in termini affettivi, per cui essa non ha soltanto un aspetto conoscitivo – un certo oggetto soddisfa quel determinato bisogno –, che rimane fondamentale, ma anche un «carattere sensibile»¹⁸⁷. Questa mediazione sensibile fa sì che i valori non abbiano alcun significato se non *toccano* il soggetto, se non vanno a incidere sulla sua stessa carne.

Per esprimere il duplice volto dell'immaginazione, come affettività e conoscenza, Ricoeur fa ricorso alle categorie di materia e forma: «mediante la sua materia, l'immaginazione affettiva si riferisce alla carne del piacere, del quale è l'immagine, e alla carne dell'esistenza corporea; mediante la sua forma, custodisce una valutazione latente, al limite del giudizio»¹⁸⁸, attraverso la quale una determinata cosa risulta buona e desiderabile. L'immaginazione concorre dunque alla definizione ricoeuriana del *desiderio*, che è inteso come l'esperienza di «*una mancanza attiva – è il bisogno o affetto attivo –, illuminata dalla rappresentazione di una cosa assente e dei mezzi per raggiungerla, alimentata da sentimenti affettivi originari*»¹⁸⁹, in cui si esprime l'anticipazione del piacere – resa possibile per l'appunto dall'immaginazione. Tuttavia, quest'ultima ha un ruolo anche nell'anticipazione del dolore: infatti, se «il piacere immaginato si chiamava desiderio, il dolore immaginato si chiama timore»¹⁹⁰. Nel ricordare che «il dolore è per essenza locale, differenziato come lo stesso tatto al quale è strettamente legato», Ricoeur sottolinea che esso «ha il proprio contrario nella cessazione del dolore»¹⁹¹, circostanza che lo rende eterogeneo rispetto al piacere, il cui contrario è invece la privazione.

Queste considerazioni inducono Ricoeur a sostenere che la vita è «un insieme di esigenze *eterogenee* ed esibisce valori *discordanti*»¹⁹², ed è appunto l'immaginazione che conferisce a tale materia affettiva e corporea la forma

¹⁸⁶ Ivi, p. 97. Sul ruolo dell'immaginazione in *Le volontaire et l'involontaire* cfr. G. Dierckx-sens, *Ricoeur's Take on Embodied Cognition and Imagination*, cit., pp. 194 sgg.

¹⁸⁷ Ivi, p. 101.

¹⁸⁸ Ivi, p. 106. In un'altra pagina egli ribadisce che l'immaginazione è «carnale a causa della sua materia» (ivi, p. 111).

¹⁸⁹ Ivi, p. 105. Cfr. L. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 4, n. 2, 2013, pp. 123-139, in part. p. 132.

¹⁹⁰ Ivi, p. 109.

¹⁹¹ Ivi, p. 108.

¹⁹² Ivi, p. 107.

della desiderabilità, trasformandola in motivo. In questo senso, egli ritiene che la volontà di vivere non sia affatto una nozione semplice, poiché a suo avviso «non si dà una tendenza centrale che si possa chiamare voler-vivere»¹⁹³, da cui poter dedurre tutte le altre. Ciò significa che l'esperienza vitale non dà luogo a un «ordine proprio» che possa determinare l'agire umano al punto tale da giustificare persino le sofferenze inflitte¹⁹⁴, ma si presenta invece come una molteplicità, che la decisione è chiamata a unificare.

Poiché il corpo è implicato nell'«apprensione» di *tutti* i motivi, dato che «nessun motivo mi inclina se non impressiona la mia sensibilità», esso «è il *medium* affettivo di tutti i valori»: l'accesso a un valore richiede dunque «la vibrazione di un affetto»¹⁹⁵, ovvero il dispiegarsi dell'ambito dell'affettività. Peraltro, Ricoeur riconosce anche il ruolo della storia personale nell'ambito della motivazione, laddove comprende «secondo un'*analogia reciproca* i rapporti tra me e il mio corpo e i rapporti tra me e la mia *storia*. La storia e il mio corpo sono i due piani della motivazione, le due radici dell'involontario»¹⁹⁶. Infatti, né l'una né l'altro sono stati oggetto di scelta da parte mia, ma entrambi costituiscono «il luogo della mia responsabilità»; in questo senso, «la storia mi inclina allo stesso modo del mio corpo»¹⁹⁷, senza essere in grado di determinare il mio volere.

La carne denuncia tutta la sua opacità, tanto da porsi come una questione-limite per la fenomenologia. In effetti, Ricoeur ammette che «l'esistenza vien fuori al limite delle essenze; l'esistenza del corpo è il fatto decisivo che ci ha costretti a superare il punto di vista delle essenze e a far luce sulla vita concreta ai limiti dell'intelligibilità»¹⁹⁸, che emergono prendendo in considerazione la dimensione dell'*affettività*. Ma vi è un altro motivo di opacità, poiché «l'esistenza non soltanto è corpo ma scelta»¹⁹⁹. Nell'introdurre questo tema, Ricoeur sottolinea che «il triplice rapporto al progetto (“io voglio *questo*”), a se stesso (“io *mi* determino in tal senso”), al motivo (“io decido

¹⁹³ Ivi, p. 122.

¹⁹⁴ Cfr. G. Vincent, *L'herméneutique du pàtir et du souffrir*, cit., p. 181.

¹⁹⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 123. Anche se egli non usa il termine “ermeneutica”, queste considerazioni rappresenterebbero una «proto-ermeneutica della carne» (R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, cit., p. 33). In realtà, questa «proto-ermeneutica» avrebbe potuto trasformarsi in un'ermeneutica pienamente sviluppata se solo Ricoeur si fosse confrontato in modo più approfondito con Merleau-Ponty (cfr. Id., *The Recovery of the Flesh in Ricoeur and Merleau-Ponty*, in S. Horton, S. Mendelsohn, C. Rojcewicz, R. Kearney (eds.), *Somatic Desire. Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2019, pp. 41-55, in part. p. 53).

¹⁹⁶ Ivi, p. 126.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Ivi, p. 135.

¹⁹⁹ *Ibid.*

perché”) non fa allusioni alla storia dalla quale nascerà la scelta»²⁰⁰, cioè alla dimensione temporale. La *durata* della scelta è strettamente legata all'involontario corporeo, dato che, «per un essere incarnato, la libertà è temporale; incarnazione e temporalità sono una sola e medesima condizione umana»²⁰¹. Infatti, occorre riconoscere che l'io è «immerso in quella passività essenziale dell'esistenza che deriva dal corpo», il quale può a buon diritto essere chiamato (cartesianamente) «passione dell'anima», in quanto radicale «passività dell'esistenza ricevuta»²⁰². È dunque l'incarnazione stessa a esigere una «meditazione sulla temporalità», dal momento che tale condizione dà luogo a una «confusione dei motivi»²⁰³, per cui ogni motivazione richiede del tempo per formarsi e per portare a una scelta.

Ora, alla temporalità si connette l'*attenzione*, la quale, mettendo fine all'esitazione, rende possibile la decisione stessa. Ricoeur sottolinea anzitutto l'intenzionalità dell'attenzione, che è sempre «attenzione a...», il cui carattere attivo si rivela nel momento in cui l'oggetto a cui essa si rivolge «si staglia su uno sfondo di cui non mi occupo, ma che è implicato come contesto dell'oggetto osservato, “co-percepito”»²⁰⁴. Il riferimento ricoeuriano è a Husserl, il quale in *Ideen I* rileva che «poiché ogni percepito ha uno sfondo d'esperienza, l'afferrare può dirsi un estrarre»²⁰⁵. In ciò risiede il «segreto» dell'attenzione, grazie alla quale è lo *stesso* oggetto che viene colto in modo più chiaro. È dunque propriamente l'attenzione, in quanto *libero* movimento dello sguardo, a consentire la scelta.

²⁰⁰ Ivi, p. 135.

²⁰¹ Ivi, p. 136.

²⁰² Ivi, p. 142.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Ivi, p. 152. Ricoeur aveva già affrontato questa tematica in un articolo pubblicato nel 1940 (cfr. P. Ricoeur, *L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* (1940), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, cit., 2013, pp. 51-93).

²⁰⁵ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 35, p. 81. In alcune pagine di *Ideen I* vengono delineati i contorni di una «fenomenologia dell'attenzione», la cui idea di fondo è che l'attenzione non sia altro che una peculiare *modificazione* dello sguardo, che Husserl descrive facendo ricorso a una metafora, riferendosi «allo “sguardo spirituale” o al “raggio visivo” dell'io puro, al suo prestare attenzione a qualcosa e al suo distogliersi da qualcosa» (ivi, § 92, pp. 233 sg.). La concezione husserliana dell'attenzione conoscerà un mutamento nella fenomenologia genetica sviluppata a partire dagli anni '20, in cui l'attenzione viene messa in relazione con l'*incarnazione*, quindi col «corpo vivo» (*Leib*) e le sue cinestesi.

Capitolo secondo

Il corpo, l'azione e il movimento

1. *L'agire e il muovere*

La seconda parte di *Le volontaire et l'involontaire* è dedicata all'*agire*, che risulta incluso nel *cogito* integrale poiché è ciò che dà compimento al volere, mettendolo alla prova nel confronto con le asperità della realtà. Per questo, Ricoeur sostiene l'azione è il criterio dell'«autenticità» del volere¹. In effetti, l'aspetto essenziale è che la volontà, per essere tale, deve muovere il *corpo* e, attraverso di esso, cambiare qualcosa nel *mondo*. A questo proposito, egli afferma che «il cuore di ogni meditazione sulla volontà» è l'idea secondo la quale il progetto è soltanto «un momento dell'unione dell'anima e del corpo»², poiché per essere tale esso richiede di essere realizzato – attraverso il corpo, nel mondo –, e in ciò si distingue dal mero desiderio. Di conseguenza, ogni mio progetto deve necessariamente riferirsi alle mie *capacità*; in questo modo, io stesso, in quanto «soggetto dell'azione, mi affermo capace di quest'azione»³. Pertanto, il soggetto riconosce se stesso come l'autore delle proprie azioni, che imputa a se stesso e di cui si sente responsabile.

È interessante notare che in tale «imputazione» dell'io si ha un'anticipazione della figura ricoeuriana dell'*homme capable*, che diventerà centrale nella sua riflessione più tarda⁴. Ed è proprio qui che si mostra l'unione tra anima e corpo sopra ricordata, nella circostanza per cui «io mi sento capace, come essere incarnato e situato nel mondo, dell'azione che intenziono a vuoto»⁵. Ancor più radicalmente, Ricoeur sostiene che «non possiamo far valere un motivo se non possediamo il nostro corpo», per cui il compito della volontà è anzitutto quello di «impedire che questo corpo indocile ci trascini»⁶. Infatti, ogni motivazione volontaria è condizionata dal fatto che il

¹ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 197.

² *Ivi*, p. 198.

³ *Ivi*, p. 199.

⁴ Riferendosi all'imputazione, in *L'homme faillible* Ricoeur precisa che essa non rappresenta l'elemento fondamentale della volontà, poiché è «un atto di riassunzione, di ritorno, di riconoscimento di sé»; ne consegue che «il primo movimento della volontà non è questo movimento [...] con il quale io mi imputo i miei atti, ma quello per il quale io li pongo» (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 128).

⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 199.

⁶ *Ibid.*

volere possieda il corpo, cioè che lo comandi. In questo senso, la volontà trova il suo completamento solo attraverso lo *sforz*o che accompagna il movimento del corpo.

Ricoeur sostiene che la «realizzazione» di un'azione, ovvero il passaggio dalla possibilità (progetto) alla realtà, appartiene alla categoria dei «riempimenti»⁷ – il riferimento è all'*Erfüllung* husserliana. In altri termini, il «designare a vuoto» dell'intenzione trova il suo riempimento nell'agire, analogamente a quanto accade per il pensare in quanto «intenzione di significato che manca di presenza»⁸, il quale viene riempito dall'intuizione. Ora, Ricoeur sottolinea che l'elemento discriminante, che distingue l'azione dall'intuizione, è che la sua realizzazione è opera del soggetto, in quanto «operazione corporea»⁹.

Tuttavia, Ricoeur sostiene che non è possibile descrivere l'azione *in se stessa*, ma soltanto «il suo rapporto con l'intenzione vuota che essa riempie»¹⁰. Si potrebbe dunque ritenere che l'agire non faccia parte «del pensare in senso lato, cioè del cogito integrale», ma in realtà egli intende «allargare la nozione di intenzionalità e quella stessa di pensiero»¹¹, al fine di farvi rientrare anche l'agire. Al *cogito* integrale, che include l'esistenza corporea, appartiene quindi anche l'agire, dato che «il potere di produrre degli eventi nel mondo è una specie di relazione intenzionale con le cose e con il mondo»¹². Per corroborare quest'argomentazione, Ricoeur rivolge la sua attenzione al linguaggio – una mossa alla quale farà ricorso in più occasioni nelle opere successive –, segnalando che i verbi d'azione, analogamente a quelli che esprimono degli atti di rappresentazione, hanno una struttura *transitiva*: anch'essi indicano infatti «una direzione di un polo soggetto verso un polo oggetto»¹³, che rappresenta il correlato intenzionale dell'atto. Tuttavia, il termine «azione» ha in sé una duplicità, poiché può significare sia l'azione operata dal soggetto mediante il suo corpo, sia l'«azione» di un *oggetto* nei confronti di un altro oggetto. Questa ambivalenza è motivata dal fatto che il soggetto stesso può essere considerato come un oggetto, e il suo agire come *causa* di cambiamenti.

Certo, sulla base del rapporto di diagnostica tra corpo-oggetto e corpo-soggetto, per il quale «la causalità empirica è l'indice oggettivo della mozione corporea», si può riscontrare «una certa corrispondenza fra l'azione vo-

⁷ Cfr. *ivi*, p. 201.

⁸ *Ivi*, p. 202.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ivi*, p. 201.

¹¹ *Ivi*, pp. 202 sg.

¹² *Ivi*, p. 203.

¹³ *Ibid.*

lontana e le relazioni oggettive di causalità»¹⁴. Ma quel che occorre evitare è la confusione tra i due piani, ovvero la «contaminazione» tra soggettività e oggettività – e quindi tra psicologia e fisica –, il cui esito sarebbe esiziale: in tale prospettiva, infatti, «la forza corporea del volere è concepita come una causa, il cui movimento sarebbe l'effetto»¹⁵. Ricoeur ritiene invece che si debbano tenere nettamente separate oggettività e soggettività, quest'ultima intesa nel senso ampio del *cogito* integrale, che comprende il corpo proprio; solo così la transitività dell'azione volontaria può risaltare nella sua «purezza», senza essere contaminata dalla causalità della fisica. Si tratta dunque di riconoscere che l'agire, in quanto modalità *specificata* in cui il soggetto si rapporta agli oggetti, ha una sua *originarietà*, nel senso che è irriducibile alla relazione causale. Ricoeur nota inoltre che il rapporto tra l'azione e il suo termine si configura come un'«intenzionalità pratica», che però non va confusa con quella della «rappresentazione pratica che va dal decidere al progetto»¹⁶, poiché non è affatto assimilabile all'intenzionalità della rappresentazione.

Quanto alla nozione di «forza», a cui Ricoeur ha fatto ricorso in un passo sopra citato, essa dev'essere intesa unicamente in termini *soggettivi*, evitando di ricondurla al dominio causale. Pertanto, egli ritiene necessario «estendere il campo della fenomenologia e dunque dell'intenzionalità e riconoscere che la *forza* è un aspetto del *cogito*»¹⁷. In questa prospettiva, la forza volontaria si distingue appunto dalla rappresentazione, essendo invece «la produzione di un cambiamento nel mondo “per il tramite” della mozione del corpo proprio, senza che io mi rappresenti il movimento come oggetto di percezione»¹⁸. Si tratta di un punto cruciale, che concerne il rapporto tra la volontà e il corpo, dato che «muovere il mio corpo non significa rappresentarmi il mio corpo»¹⁹. Come dicevamo poc'anzi, l'agire è una modalità originaria e irriducibile del *cogito* integrale, in quanto «coscienza di...», nel senso della fenomenologia husserliana; tuttavia, si tratta di una «coscienza non rappresentativa» – o anche di un «*cogito* non rappresentativo» –, poiché essa «si dà come materia un cambiamento nel mondo, attraverso un cambiamento nel mio corpo»²⁰. Certo, Ricoeur ammette che la «naturalizzazione» della forza appare inevitabile, a motivo del carattere *oggettivo*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, p. 204. Per questo, egli afferma che occorre prendere congedo dal naturalismo e da ogni «fisica mentale» (cfr. ivi, p. 45).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, pp. 204 sg.

del movimento che essa produce²¹, ma ciò non deve nascondere il fatto essenziale, ovvero che «la coscienza non è un fenomeno naturale»²².

È interessante notare che l'oggetto o il correlato intenzionale dell'agire non è affatto – come invece si potrebbe pensare – il movimento corporeo, che *come tale*, preso nel suo isolamento, è un prodotto della riflessione, poiché «deriva dalla decomposizione di una forma motoria da parte di un osservatore esterno che considera il corpo come un oggetto»²³. In effetti, bisogna ammettere che «quando agisco, non mi occupo del mio corpo», nel senso che «l'azione “attraversa” il corpo»²⁴, il quale pertanto non può essere il «termine» dell'azione stessa, ma ne costituisce una mediazione. In altre parole, quando agisco sono rivolto non tanto al corpo quanto al prodotto dell'azione. Se le cose stanno così, allora «ciò che è “agito” [...] è la trasformazione stessa di ciò che mi circonda, è il *factum* reciproco del *face-re*»²⁵, che Ricoeur chiama *pragma*. Rivolgendosi nuovamente al linguaggio, egli propone di scomporre ogni verbo d'azione «in un “fare più un'azione-complemento”»²⁶; in questo modo, una parte del verbo viene spostata nel complemento, che come tale esprime il *pragma* in quanto correlato intenzionale del fare. L'azione si realizza attraverso la mediazione del corpo, ed è proprio qui che risiede quello che per Ricoeur è il «senso originale», sovente inavvertito, del corpo stesso: «il corpo non è l'oggetto dell'agire ma il suo organo»²⁷. D'altra parte, il corpo in quanto organo dev'essere tenuto distinto dallo *strumento*, che «è ciò che prolunga l'organo, è fuori del corpo», e quindi «rappresenta una mediazione materiale e non più organica fra me e l'azione prodotta»²⁸. L'agire riferito all'organo, e non al suo oggetto (al *pragma*), non è altro che il *muovere*.

²¹ Più in generale, egli nota che la riflessione filosofica tende a «disertare i modi attivi della coscienza e a consegnarli a un processo di oggettivazione» (ivi, p. 205).

²² Ivi, p. 72. Ricoeur condivide infatti il rifiuto husserliano di ogni pretesa *naturalizzazione* della coscienza, come abbiamo detto in precedenza.

²³ Ivi, p. 205.

²⁴ Ivi, p. 206.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.* L'esempio ricoeuriano è «io faccio (appendere il quadro alla parete)».

²⁷ Ivi, p. 208. In *L'homme faillible* Ricoeur ribadisce che «nell'azione che sta per compiersi il mio corpo è attraversato; non è il termine dell'agire, il *pragma*, ma l'*organon*» (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 133).

²⁸ *Ibid.* Qui Ricoeur si richiama espressamente alla critica della concezione strumentale del corpo avanzata da Gabriel Marcel, per il quale «è evidente che non mi limito a servirmi del mio corpo» (G. Marcel, *Giornale metafisico*, cit., p. 131) – lo abbiamo visto in precedenza. Marcel ritiene infatti che «una *mediazione strumentale* sia concepibile soltanto in un mondo di oggetti, fra dei corpi di cui nessuno sarà considerato come il *mio corpo*» (ivi, p. 221). Peraltro, è proprio la tendenza a considerare il corpo come uno strumento che conduce a trattarlo come un oggetto.

La riflessione ricoeuriana sul movimento, ovvero sul corpo in quanto organo del volere, si rivolge anche agli ostacoli o resistenze che il movimento stesso incontra; a tale riguardo, la nozione chiave è quella di *sforzo*, anche se Ricoeur intende evitare di ridurre la descrizione del movimento al «rapporto fra lo sforzo e la resistenza organica»²⁹ – il riferimento implicito è a Maine de Biran –, che comporterebbe una ricaduta nel dualismo tra il volere, da una parte, e il corpo indocile, dall'altra. Ricoeur sottolinea inoltre che la riflessione sul corpo al di là dell'azione induce a soffermarsi sulle *capacità* del soggetto, le quali sono strettamente connesse alla nozione di «potere», che esprime il muovere stesso considerato «al di qua dell'atto, il muovere in potenza»³⁰. Si noti peraltro che ai poteri è possibile accedere solo mediante la riflessione, e quindi «a margine dell'azione, prima o dopo l'azione»³¹. Questi poteri, o «poter-fare», possono anche essere chiamati «saper-fare nel senso pratico della parola *sapere*»³², che è presente sia in francese che in italiano. Ma il punto cruciale è che la riflessione sul movimento comporta necessariamente «una modificazione dell'agire che normalmente traversa in modo *irriflesso* il corpo e si porta al suo termine *nelle cose stesse*»³³, configurandosi – si potrebbe chiosare – come un atteggiamento innaturale. Tale riflessione si concentra sul corpo in quanto «organo-mosso» – «il mio corpo-mosso-da-me» –, non sul «corpo sentito», poiché «nella coscienza di muovere, il senso del cogito è l'incarnazione volontaria, non più l'incarnazione subita, come nella sofferenza», per cui l'attenzione è posta sul «dominio esercitato sul mio corpo, sull'io-corpo»³⁴. Al contrario, quando agisco «sono talmente impegnato in ciò che faccio che non penso al mio corpo-mosso»³⁵, ma mi limito a muoverlo; per questo motivo, la coscienza di muovermi rimane secondaria e marginale.

2. *Il movimento e il «dualismo d'intelletto»*

Proseguendo nell'analisi del muovere, Ricoeur sottolinea che l'intelletto – senza il quale la coscienza «non è nulla» – non è in grado di cogliere il movimento volontario, perché quest'ultimo si presenta come «un'operazio-

²⁹ Ivi, p. 210.

³⁰ *Ibid.* Più in generale, il tema dei «poteri» e delle «capacità» del sé viene affrontato in diversi scritti dell'ultimo Ricoeur, come *Parcours de la reconnaissance*, dove è presente una «fenomenologia dell'uomo capace» (cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 107-126).

³¹ Ivi, p. 211.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

ne continua e indivisibile che l'intelletto non può pensare se non come sequenza di movimenti distinti»³⁶, perdendone così la specificità. In effetti, l'esperienza dello sforzo è caratterizzata da un'ambiguità, poiché esso è «il dispiegamento di me stesso [...] nel mio corpo che è ancora me stesso ma che è anche oggetto»³⁷. Ora, Ricoeur ritiene che tale dispiegamento, che dà luogo a una sorta di «ispessimento corporeo, di spazializzazione organica dell'«io voglio»», non possa essere afferrato da parte dall'intelletto, mentre «per me che muovo il mio corpo e tento di cogliermi nell'atto stesso, è la stessa cosa volere, potere, muovere e agire»³⁸. Nel tentativo di comprenderla, il pensiero non può che lacerare quest'«unica coscienza pratica», dal momento che «il dualismo è la dottrina stessa dell'intelletto»³⁹. A questo «dualismo d'intelletto», che risale a Descartes, non può che sfuggire l'elemento essenziale, dato dal fatto che «possediamo una conoscenza certa di questo passaggio dall'io voglio al movimento»; è dunque necessario che il *cogito* integrale includa anche il corpo, in modo tale da «recuperare la certezza fondamentale di essere incarnati»⁴⁰, una certezza che dev'essere ogni volta riconquistata a fronte delle divisioni prodotte dall'intelletto. Al riguardo, Ricoeur contrappone questa certezza *indivisa* alla «dualità di certezze» – la certezza del *cogito* e quella dello spazio – che caratterizza la prospettiva cartesiana; infatti, egli ritiene che il senso dell'esperienza interiore si mostri in «un'operazione indivisibile, orientata alternativamente dal corpo verso il pensiero (come si vede nell'emozione in cui io patisco del fatto del mio corpo) e dal pensiero verso il corpo (come nel movimento volontario [...])»⁴¹.

Non si tratta dunque di collegare «due ordini di *fatti*, fatti psicologici e fatti fisici», come vorrebbe il naturalismo, ma di «ritrovare partendo dal cogito cartesiano l'indice soggettivo del movimento, la *mozione corporea in prima persona*»⁴². In effetti, Ricoeur sottolinea che nell'esperienza *integrale* del *cogito* il corpo compare sia dal lato del soggetto che da quello dell'oggetto: per quanto concerne il *côté* soggettivo, l'esperienza indivisa del volermi muovere include infatti, come suo organo, «il mio corpo-mosso-dame», per cui «la docilità e la resistenza del mio corpo fanno parte dell'esperienza del mio volere come forza dispiegata»⁴³. Qui si rivela il senso *integra-*

³⁶ Ivi, p. 212.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ivi, p. 213.

⁴¹ Ivi, p. 214.

⁴² *Ibid.* Ricoeur aggiunge significativamente che occorre riferirsi anche alla *mozione corporea «in seconda persona»*, cioè al movimento degli altri.

⁴³ *Ibid.*

le del *cogito*, di là dal dualismo cartesiano, poiché «il cogito è l'intuizione stessa dell'anima congiunta al corpo, ora subendo il fatto del corpo, ora regnando su di lui»⁴⁴. Richiamandosi alle riflessioni husserliane sulla *Lebenswelt*, Ricoeur mira ad «estendere l'intenzionalità al di là della rappresentazione teorica e anche pratica»⁴⁵, includendo nella coscienza il suo legame col corpo. Certo, egli riconosce che una simile estensione del metodo descrittivo rischia di farlo «esplosione», dal momento che «le nozioni troppo prossime al corpo»⁴⁶ sono (cartesianamente) prive di chiarezza, ma forse è proprio di una *phénoménologie éclatée*⁴⁷ che c'è bisogno; in quest'ambito le essenze sono infatti «particolarmente imprecise e “indicano” un mistero che l'intelletto traspone necessariamente in problema insolubile», se è vero che i misteri possono essere *pensati* solo «attraverso i problemi e al limite dei problemi»⁴⁸. In questo senso, Ricoeur sostiene che «concetti come sentire, soffrire, muovere servono piuttosto come indici»⁴⁹ di una situazione che l'intelletto non può che lacerare, come dicevamo in precedenza. Pertanto, la fenomenologia dovrebbe prendere congedo da «un'eidetica troppo chiara», rivolgendosi piuttosto agli «“indici” del mistero dell'incarnazione»⁵⁰.

È interessante notare che, nel considerare la «certezza pratica» dell'essere incarnati, Ricoeur si richiama persino a Descartes, per il quale l'unione tra anima e corpo risulta comprensibile solo rifacendosi all'«uso della vita»; l'intelletto non sarebbe invece in grado di coglierla, poiché i concetti relativi al movimento «indicano “funzioni” che sono [...] sempre “agite”, e che unificano praticamente ciò che l'intelletto divide: il pensiero del movimento e il movimento stesso»⁵¹. Ora, tra gli «indici» della condizione incarnata vi è quello, estremamente significativo, che esprime l'«esperienza originaria d'essere una *forza volontaria*», capace muovere il corpo; peraltro, il monito ricoeuriano è che questa «indivisibile certezza d'essere un volere che ha presa sul suo corpo»⁵² va sempre riconquistata a fronte della riflessione che tende a scomporla.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.* Sulla *Lebenswelt* si veda l'articolo intitolato *L'originare et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl* (cfr. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 361-377).

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Il riferimento è al titolo di un volume di Dominique Janicaud (cfr. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998).

⁴⁸ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., pp. 214 sg. In *Ideen I Husserl* segnala che le essenze di cui si occupano le scienze descrittive sono «*essenze morfologiche*» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 74, p. 177), che in quanto tali sono prive di esattezza.

⁴⁹ *Ivi*, p. 214.

⁵⁰ *Ivi*, p. 215.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

Soffermandosi nuovamente sulla dualità che caratterizza il corpo, Ricoeur sottolinea che mentre da un lato vi è l'esperienza soggettiva del «muovere in prima persona», dall'altro il movimento viene «considerato oggettivamente come un evento che cade nell'esperienza esterna»⁵³. Questo «dualismo dei punti di vista sul corpo» è nettamente distinto dal «parallelismo psico-fisiologico», poiché mira ad esprimere il modo peculiare in cui il movimento volontario è «agito», «come se il volere si manifestasse a partire da un punto che non si trova da nessuna parte rispetto a quel volume che è vissuto come mio, [...] a un'estensione del corpo in prima persona»⁵⁴. L'esperienza soggettiva mostra infatti che il volere procede «da una semplicità non spaziale al piano della molteplicità»⁵⁵, senza alcuna discontinuità; nel dispiegamento corporeo dell'«io voglio», io stesso divento *esteso* e il mio corpo si tramuta in «spazio vissuto», ciò che per Ricoeur rappresenta un mistero. Nel riassumere questo snodo teoretico, egli afferma che se da un lato il corpo proprio si dà come «punto di arrivo di un movimento che *discende* dall'«io» alla sua massa», dall'altro il corpo-oggetto è concepito «unicamente come spazio», poiché per un approccio incentrato sull'oggettività «l'idea che un non-spaziale si ispessisca in spazialità» risulta insensata; il parallelismo psico-fisiologico è quindi insostenibile, dal momento che «il dispiegamento dello sforzo non ha un rispondente oggettivo che gli sia esattamente parallelo»⁵⁶.

In questo contesto, Ricoeur accenna anche alle concezioni che, come quella di Maine de Biran – su cui si soffermerà più ampiamente in seguito –, mirano a «trasporre sul terreno oggettivo della biologia un equivalente dell'*imperium* volontario»⁵⁷, identificando un corrispondente oggettivo (fisiologico) del volere. In particolare, Biran considera l'io, che si rivela «nell'appercezione dello sforzo, come una forza iperorganica applicata all'organizzazione», la quale tuttavia – rileva Ricoeur – non può essere «desunta dall'esame diretto della serie organica», poiché appartiene a un ambito diverso; di conseguenza, tale forza iperorganica non è altro che «una proiezione del-

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, pp. 215 sg. Ricoeur si sofferma sul «parallelismo psico-fisico» anche nell'articolo dedicato a *Ideen II*, segnalando che esso si basa su due postulati che la concezione husserliana dello spirito non accetta: «da un lato, ogni realtà di coscienza è la replica di un avvenimento fisico; dall'altro, è l'avvenimento fisico che gioca il ruolo esplicativo» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 151). La tesi di Husserl si collocerebbe esattamente all'opposto, poiché per un verso esclude che la vita della coscienza possa essere spiegata in termini psico-fisiologici, e per altro verso prevede che l'intelligibilità dello spirito superi tale spiegazione.

⁵⁷ *Ivi*, p. 216. Biran avrebbe tentato di tradurre lo sforzo in un «*fatto*», restando così legato a un linguaggio ancora naturalista (cfr. *ivi*, p. 16).

l'esperienza del cogito sul piano degli oggetti»⁵⁸, per cui l'idea stessa che vi sia un correlato fisiologico del volere si mostra insostenibile. Più in generale, egli osserva che l'esperienza interiore rappresenta per lo scienziato, che permane nell'atteggiamento «naturalista», un enigma irresolubile; occorre invece passare all'atteggiamento «fenomenologico», che è l'unico per il quale «il mio corpo acquisisce il suo senso, attraverso la sua docilità o la sua resistenza al mio volere»⁵⁹.

La funzione di diagnostica prospettata da Ricoeur si delinea mediante l'apprendimento delle «corrispondenze» fra i concetti scientifici e ciò che emerge dalla riflessione che il soggetto opera su se stesso, oppure – aggiunta assai significativa – dall'empatia per altri; in questo senso, «lo sforzo altrui sul proprio corpo» si presenta, certo in modo meno intuitivo rispetto all'esperienza in prima persona del volere, come «uno sforzo in seconda persona, dispiegato in un corpo in seconda persona»⁶⁰. Ma il punto fondamentale è che quest'ambito, che concerne il vissuto, dev'essere riconosciuto nella sua originarietà, rinunciando a collegare l'esperienza dello sforzo alla fisiologia, poiché si tratta di due diversi tipi di discorso. Occorre dunque evitare ogni parallelismo tra la «fenomenologia dello sforzo in prima e in seconda persona e la conoscenza oggettiva del movimento», dal momento che quest'ultima può fungere esclusivamente da «indicatore»⁶¹, come abbiamo detto in precedenza.

Inoltre, Ricoeur si sofferma nuovamente su una questione metodologica, ribadendo la necessità di assumere una prospettiva incentrata sul *soggetto*, l'unica in grado di superare l'opposizione tra introspezione e osservazione esterna; se infatti l'introspezione dà accesso agli «stati di coscienza di un "io" senza sbocco nel mondo, senza incarnazione nel corpo», e quindi a un «mondo interiore» del tutto fittizio, l'osservazione esterna si limita a rilevare dei «movimenti svuotati di senso e senza radicamento nel "tu"»⁶², completamente slegati dall'esperienza soggettiva. Si tratta invece di considerare sia l'esperienza *integrale* del *cogito*, che include il corpo proprio e, attraverso quest'ultimo, l'azione nel mondo, sia il comportamento altrui come rivelativo di un altro *soggetto*: soltanto così si potrà descrivere adeguatamente «l'azione di un soggetto nel mondo "attraverso" il suo corpo», un soggetto

⁵⁸ *Ibid.* Di diverso parere è François Azuvi, il quale sostiene che, in quanto «realtà soggettiva, la causa-io implica un cambiamento di punto di vista, una conversione dello sguardo. Organico e iperorganico [...] designano dunque due modalità di conoscenza» (F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995, p. 83).

⁵⁹ *Ivi*, pp. 216 sg.

⁶⁰ *Ivi*, p. 217.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ivi*, p. 222.

che – sottolinea ancora una volta Ricoeur – «sono io, sei tu, è l'uomo mio simile»⁶³. Detto altrimenti, è solo muovendo dall'esperienza di me stesso e dall'empatia per altri che è possibile ricavare le «nozioni fenomenologiche immediatamente valide per la soggettività in generale»⁶⁴.

Abbiamo visto in precedenza che per Ricoeur il dualismo d'intelletto non è l'unica divisione che concerne il soggetto, poiché «l'unità del volere e del movimento, lacerata dal momento in cui è pensata, comprende essa stessa [...] una dualità vissuta»⁶⁵, rappresentata dal rapporto *polemico* tra l'io e il corpo. Se infatti l'esperienza insegna che al volere segue il movimento, si deve ammettere che questa «docilità» del corpo è in realtà una «conquista», cioè il risultato di un apprendimento a partire da «un'inettitudine di fondo», la quale costituisce «il vero stato di infanzia del corpo»⁶⁶. Ma poiché questa «infanzia» del corpo non è altro che l'involontario, «ogni *presa* volontaria sul corpo è una *ripresa* su un uso involontario di esso»⁶⁷.

La volontà di muovere il corpo non è dunque concepibile come un potere innato che si esercita su un «corpo inerte», ma come un «dialogo con una spontaneità corporea»⁶⁸, sulla base di quel principio di reciprocità tra volontario e involontario su cui Ricoeur ha fondato la sua riflessione. Certo, egli ammette che in questo modo si introduce un nuovo dualismo o, meglio, una dualità polemica o «drammatica», che però nasconde quell'«autentico legame del pensiero e del movimento che occorre cercare *al di qua* dello sforzo stesso»⁶⁹, al livello dell'involontario *relativo*, che risponde alla volontà. In questo senso, la celebre frase *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* – che ricorre così frequentemente negli scritti di Maine de Biran – esprime da un lato l'esperienza quotidiana, che si presenta come una dualità conflittuale tra l'io e il corpo, tra il volontario e l'involontario, e dall'altro l'unità vitale dell'essere umano, che tuttavia «ha luogo troppo in basso perché possiamo coglierla facilmente»; occorre dunque «scavare» al di sotto della discordanza tra lo sforzo e il corpo, si da pervenire alle «facoltà involontarie del movimento», poiché è a questo livello che si situa «l'unità ontologica»⁷⁰ tra pensiero e movimento, quella *simplicitas in vitalitate* che sta a fondamento di ogni dualità.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ivi*, p. 222 sg.

⁶⁶ *Ivi*, p. 223.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, p. 224. Alla formula biraniana Ricoeur farà un accenno anche in *Soi-même comme un autre* (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit. p. 214). Cfr. *infra*, cap. V.

3. *La spontaneità corporea*

Riferendosi all'ambito dell'involontario che si situa al di sotto del contrasto tra lo sforzo e il corpo, Ricoeur individua tre facoltà o «*funzioni involontarie* del movimento», ovvero «i saper-fare precostituiti, le emozioni e le abitudini»⁷¹. Prima di analizzare tale funzioni nel dettaglio, egli spiega che in questo contesto le emozioni vengono considerate in quanto “moventi” dell'azione, sulla scorta di Aristotele, per il quale «la volontà non muove che attraverso il desiderio»⁷². Inoltre, Ricoeur segnala che è stato Descartes a comprendere il desiderio come una *disposizione* dell'anima a volere, laddove afferma che le passioni «dispongono la loro [*scil.* degli esseri umani] anima a volere le cose per cui preparano il loro corpo»⁷³.

Ricoeur parla di «saper-fare precostituiti» invece che di azioni istintive soprattutto perché riserva il termine “istinto” al comportamento dell'animale non umano, che appare del tutto diverso: in questo caso, infatti, «l'istinto non rappresenta ancora un movimento involontario reciproco di una volontà possibile e offerto alla sua regolazione, ma un comportamento che [...] realizza un'auto-regolazione propriamente vitale»⁷⁴. D'altra parte, i saper-fare precostituiti si distinguono dai *riflessi*, i quali, essendo «incoercibili», si rivelano inassimilabili alla volontà; sottraendosi al principio di reciprocità tra il volontario e l'involontario, i riflessi si producono *malgrado* la coscienza, e quindi costituiscono «un involontario assoluto e non relativo alla volontà»⁷⁵. I saper-fare precostituiti sono quei movimenti che possediamo *prima* di ogni apprendimento, e rappresentano l'«uso primitivo del nostro corpo in collegamento con degli oggetti percepiti»⁷⁶. Si tratta dunque di una serie di insiemi senso-motori, che sono appunto legati ai segnali provenienti dal mondo percepito. Il saper-fare precostituito si differenzia dal riflesso proprio perché «il segnale non *produce* il movimento al modo dello stimolo del riflesso, ma lo regola soltanto»⁷⁷, dato che il movimento parte in realtà dal bisogno. In questo senso, l'elemento che mette in moto il desiderio è il «carattere d'appello» dell'oggetto mondano, che si trova a distanza,

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.* Cfr. Arist. *De an.* III, 433a 27-28: «è sempre l'oggetto del desiderio che muove».

⁷³ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 40, AT XI 359; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2369.

⁷⁴ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 229. Al contrario, proprio perché possiede una minore auto-regolazione vitale, l'essere umano rappresenta un compito per se stesso.

⁷⁵ *Ivi*, p. 228.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p. 238. In effetti, egli concorda con Merleau-Ponty circa l'impossibilità di descrivere il comportamento umano sulla base del riflesso (cfr. M.-A. Vallée, *Ricoeur and Merleau-Ponty. From Perception to Action*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 3-15, in part. p. 8).

laddove invece lo stimolo del riflesso «si dà al contatto»⁷⁸. Mentre dunque l'oggetto può suscitare un'azione spontanea, il riflesso permette soltanto una reazione. Ora, Ricoeur sostiene che i saper-fare precostituiti esprimono la fondamentale «continuità fra il cogito percipiente e la mozione del corpo proprio», nel senso che rappresentano «l'unione dell'«io posso» all'«io percepisco»»⁷⁹. Qui il volere e il movimento, che sono inclusi nel «cogito mentale e corporeo», costituiscono «un'unità indivisibile, al di qua dello sforzo»⁸⁰, ed è per questo che Ricoeur pone l'accento sulla prima parte – *homo simplex in vitalitate* – della già citata formula biraniana. Ne consegue che lo sforzo può applicarsi solo a un'unità siffatta, dato che il saper-fare costituisce «la materia di uno sforzo possibile»⁸¹.

Per quanto concerne invece l'*emozione*, Ricoeur la iscrive tra gli organi del volere, e non tra i motivi, perché la riconduce alla spontaneità del corpo; infatti, egli ritiene che l'emozione sia «la fonte del movimento involontario»⁸², la quale può essere compresa solo in relazione al volere che essa muove, in ossequio al principio per cui il senso proviene sempre dal livello più alto, quello del volontario. In questo contesto, le emozioni – che egli esamina rifacendosi a *Les passions de l'âme* di Descartes – hanno il potere di *alimentare* l'azione volontaria, traendo il soggetto «fuori dall'inerzia mediante una spontaneità sempre pericolosa per il controllo di sé»⁸³. Se da un lato il volere è chiamato a «riprendersi» a partire da tale spontaneità, dall'altro è attraverso quest'ultima che il soggetto muove il suo corpo, dato che per Ricoeur l'emozione è un «*fenomeno circolare* fra il pensiero e il corpo»⁸⁴. Descartes individua il «principio dell'emozione» nella *sorpresa*, per mezzo della quale l'essere umano è «afferrato dall'evento subito e nuovo, *dall'altro*»; questo «rapimento», attraverso il quale «le cose ci toccano»⁸⁵, è la disposizione emotiva più semplice, che comporta un incitamento all'azione più fondamentale rispetto a quello delle altre emozioni.

In questo contesto, Ricoeur mette in rilievo il ruolo dell'immagine, la quale non si limita a «designare a vuoto l'oggetto [...] assente, giacché ne dà una quasi-presenza» per mezzo di «sentimenti e movimenti [che] gioca-

⁷⁸ *Ibid.* Sui «caratteri di appello» delle cose cfr. *ivi*, p. 98.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 245, 240.

⁸⁰ *Ivi*, p. 245.

⁸¹ *Ivi*, p. 246.

⁸² *Ivi*, p. 247.

⁸³ *Ivi*, p. 248.

⁸⁴ *Ivi*, p. 250. Cfr. anche *ivi*, p. 272.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 272, 250. «La Meraviglia [*Admiration*] è un'improvvisa sorpresa dell'anima», la quale «non ha come oggetto né il bene né il male, ma solo la conoscenza della cosa di cui ci si meraviglia» (R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 70-71, *AT XI 380-381*; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2397).

no il ruolo di *analogon*, di equivalente concreto dell'oggetto (ciò che Husserl chiama *Darstellung*). Mi figuro l'assente sulla base della sua presenza affettiva e cinestetica: affetto e movimento sono la materia, la *byle* dell'immagine⁸⁶, dal momento che Ricoeur assimila il nesso tra affettività e conoscenza a quello tra materia e forma. Tuttavia, egli ritiene che l'emozione, in quanto rapporto circolare tra pensiero e corpo, non possa essere ridotta alla relazione tra la conoscenza e «l'*analogon* affettivo-motorio», poiché incorpora un «turbamento corporeo»⁸⁷ che va al di là della *byle*.

In particolare, è il desiderio che costituisce il *motore* dell'azione e quindi «l'emozione motoria per eccellenza», la quale è «sia una profonda vibrazione viscerale, sia un'acuta allerta di tutti i sensi e delle regioni della motricità»⁸⁸. Al riguardo, Ricoeur si richiama nuovamente a Descartes, per il quale il desiderio «agita il cuore più violentemente di tutte le altre passioni», rendendo «tutti i sensi più acuti e tutte le parti del corpo più mobili»⁸⁹. È interessante notare che anche quando il desiderio si sporge al di là del mondo materiale, rivolgendosi alla dimensione «spirituale» – il riferimento ricoeuriano è al Salmo 42 –, «il corpo lo accompagna ancora nel suo slancio»; infatti, la caratteristica saliente del desiderio è di essere un'«inclinazione ad agire che sale da tutto il corpo»⁹⁰, il quale si desta al movimento. Qui si comprende il senso precipuo dell'involontario corporeo, poiché il desiderio è una sorta di iniziativa che «risale dal corpo al volere»⁹¹, consentendogli di agire in modo efficace. Se dunque per un verso «il desiderio è per un volere possibile», per altro verso il volere è in grado di muovere solo «attraverso il desiderio»⁹².

A tale riguardo, Ricoeur si richiama alla nozione platonica di *thymos*⁹³, ripresa in seguito dalla scolastica in termini di «irascibilità»; nel ricordare che gli scolastici avevano distinto l'irascibile dal concupiscibile, cioè dal desiderio propriamente detto, egli segue piuttosto Descartes, il quale aveva evitato di dividere l'affettività in due ambiti paralleli. Infatti, è a causa del carattere «irascibile», inteso come slancio e impeto, che il desiderio – definito come «l'irascibile nel concupiscibile»⁹⁴ – risulta essere l'emozione più

⁸⁶ Ivi, p. 254.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Ivi, pp. 259 sg.

⁸⁹ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 101, AT XI 403; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2425.

⁹⁰ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., pp. 260 sg.

⁹¹ Ivi, p. 261.

⁹² Ivi, p. 264. Per questo motivo, si può affermare che «il volere muove soltanto a condizione d'esser mosso» (ivi, p. 273).

⁹³ Cfr. p. 262. Il riferimento è alla tripartizione platonica dell'anima in ragione (*logos*), passione (*thymos*) e appetito (*epithumia*) (cfr. Plat. *Resp.* IV, 439d 4-e 3).

⁹⁴ *Ibid.*

prossima all'azione. Sul tema del *thymos* Ricoeur ritorna anche in *L'homme faillible*⁹⁵, nell'ambito della trattazione del *sentire* in quanto "luogo" dell'interazione tra coscienza e corpo, dell'intreccio tra intenzionalità e affettività. Si tratta di un sentimento di inquietudine (*cor inquietum*)⁹⁶, che attesta la costante lacerazione tra il desiderio, del quale rappresenta l'aspetto collerico, e la ragione. Con riferimento al *thymos*, egli sostiene inoltre che «è in questa regione intermedia che si costituisce un *sé*», pur ammettendo che «il *Sé* non è mai sicuro»⁹⁷, poiché esprime una mediazione sempre parziale e imperfetta⁹⁸.

Ricoeur segnala inoltre che quando si è preda di un'emozione, il proprio corpo rimane inavvertito, dato che l'emozione ha una sua specifica intenzionalità, che la indirizza al suo "oggetto". Infatti, «quanto sono emozionato, non penso per nulla il mio corpo [...]. Aver paura non significa sentire il proprio corpo tremare, né il proprio cuore battere, ma è provare il mondo [...] come una minaccia»⁹⁹. Ora, l'emozione è un turbamento, un disordine allo stato nascente, per cui «avere un corpo o essere un corpo significa innanzitutto sapere che l'ordine è un compito, un bene da conquistare sul disordine nascente»¹⁰⁰. Ed è proprio perché l'emozione è un rapporto circolare tra pensiero e corpo che Ricoeur prende le distanze dalla concezione sartriana, la quale «tende a eliminare l'iniziativa del corpo [...] a vantaggio della sola *spontaneità* della coscienza. Il corpo è molto più di un semplice

⁹⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 194-216.

⁹⁶ Cfr. ivi, p. 164. Sul cuore inquieto si veda anche P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 329. In un'altra pagina, egli sottolinea che il sentimento «dovrebbe esprimere la fragilità dell'essere intermedio che noi siamo» (Id., *Finitudine e colpa*, cit., p. 165).

⁹⁷ Ivi, pp. 195, 217. Secondo alcuni interpreti, la nozione di *thymos* prefigura la relazione tra ipseità e alterità che Ricoeur svilupperà in *Soi-même comme un autre* (cfr. B. Contreras Tasso, P. Mena Malet, *Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricoeurienne*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 11-28, in part. p. 19).

⁹⁸ Cfr. Y. Sugimura, *L'homme, médiation imparfaite. De L'homme faillible à l'herméneutique du soi*, in J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, pp. 195-217, in part. p. 207. In *Temps et récit III* Ricoeur sostiene che, rispetto alla conciliazione del sistema hegeliano, «resta un'altra via, quella della *mediazione* aperta, incompiuta, *imperfetta* [...], senza *Aufhebung* in una totalità in cui la ragione della storia e la sua effettività conciderebbero» (P. Ricoeur, *Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Éditions Points, Paris 1991 (1^a ed. 1985); trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 3. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988, p. 317). Cfr. anche J.-L. Amalric, *Affirmation originelle, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2, n. 1, 2011, pp. 12-34, in part. p. 16, dove si sottolinea che in *L'homme faillible* è presente una «*mediazione fragile*».

⁹⁹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 268.

¹⁰⁰ Ivi, p. 269.

organo per una coscienza»¹⁰¹. Certo, «Sartre non ignora che l'emozione è *subita*», dal momento che, nell'emozione, la coscienza scopre di essere «afferrata», ma rimane convinto che quest'ultima «resti una spontaneità; soltanto, è una spontaneità che si lega da se stessa»¹⁰². In effetti, egli concepisce la «coscienza commossa» dall'emozione come una «*coscienza magica*», cioè come una coscienza che è «interamente occupata a cambiare in senso magico il mondo»¹⁰³. Se però, come lo stesso Sartre ammette, «per credere ai comportamenti magici, bisogna essere turbati», e se tale turbamento non proviene dalla coscienza, appare implausibile che «nella nascita del turbamento fisiologico il corpo segua l'intenzione della coscienza»; per questo, Ricoeur si dice insoddisfatto dell'analisi sartriana dell'emozione, in cui il corpo è considerato come «una sorta di materia per un'intenzione della coscienza»¹⁰⁴.

Al contrario, proprio perché l'emozione comporta «un'inerenza vitale del corpo alla coscienza», è necessario sostituire «*all'idea di spontaneità della coscienza [...] l'idea di una "passione" dell'anima ad opera del corpo*»¹⁰⁵. Per questo, Ricoeur taccia di idealismo le concezioni del corpo proprio che – come quella sartriana – lo riducono a un «organo» della coscienza. L'emozione appartiene invece alla spontaneità *corporea*¹⁰⁶, il che rivela una volta di più la stretta congiunzione tra la volontà e il corpo, dato che «l'esistenza umana è come un dialogo con un involontario multiplo e proteiforme – motivi, resistenze, situazioni irrimediabili – al quale il volere risponde mediante la scelta, lo sforzo, il consentimento»¹⁰⁷. La dimensione di passività dipende dal fatto che «l'io subisce il corpo che conduce», sicché «è necessario distinguere tale *assalto* dell'involontario dalla cattività delle passioni», il cui principio è «la schiavitù che l'anima si dà»¹⁰⁸.

¹⁰¹ Ivi, p. 271.

¹⁰² *Ibid.* La coscienza sarebbe quindi «prigioniera di se stessa» (J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 2007 (1^a ed. 1939); ed. it. a cura di A. Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962-1972², pp. 105-152, qui p. 145).

¹⁰³ Ivi, pp. 269, 271.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 271 sg. Più in generale, è l'intera concezione sartriana della volontà che appare distante da quella di Ricoeur, dal momento che per Sartre «ciò che consideriamo come "involontario" dipende anch'esso dalla libertà» (F. Dastur, *Volonté et liberté selon Paul Ricoeur*, cit., p. 180).

¹⁰⁵ Ivi, p. 272.

¹⁰⁶ Questa nozione di spontaneità attribuita al corpo rappresenterebbe una sorta di «rivoluzione» rispetto alla concezione kantiana (cfr. D.-L.-D. Tiaha, *Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l'autre et le corps propre*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2, n. 2, 2011, pp. 146-170, in part. p. 169).

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 272.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Quanto all'*abitudine*, che rappresenta un tema "classico" della filosofia francese¹⁰⁹, Ricoeur segnala anzitutto che essa è particolarmente difficile da analizzare, trovandosi nel punto di incrocio tra «i poli più estremi dell'esistenza», tra i quali – com'è ovvio – «volere e corpo»¹¹⁰. L'*abitudine* indica «un modo di sentire, di percepire, di agire, di pensare acquisito e relativamente stabile», che non costituisce una classe separata di atti, ma «riguarda tutte le intenzioni della coscienza»; in altri termini, essa non è «una nuova classe di "cogitata"», ma l'«aspetto»¹¹¹ che un atto può acquisire. Inoltre, l'*abitudine* influenza la volontà tanto da diventare una sorta di «seconda natura», che si traduce in un «prolungamento del saper-fare precostituito»¹¹². Si tratta in effetti di «una forma singolare di involontario», poiché essa si produce attraverso l'«alienazione del volontario»¹¹³.

In questo senso, l'*abitudine* estende il rapporto originario col corpo, che precede ogni sapere e volere. Infatti, essa «allarga infinitamente l'uso irriflesso del corpo con l'ausilio del tempo, della ripetizione»¹¹⁴. Qui Ricoeur si richiama esplicitamente a Ravaisson, che in *De l'habitude* aveva parlato di un «ritorno della Libertà alla Natura», ovvero dell'«invasione del regno della libertà da parte della spontaneità naturale»¹¹⁵. Al riguardo, solo impropriamente si potrebbe parlare di qualcosa di «inconscio», dal momento che l'*abitudine* indica piuttosto «l'uso pratico e irriflesso di un organo»¹¹⁶, la cui intenzione può però essere sottoposta alla riflessione. Ciò che accade è che, attraverso la ripetizione, «l'oggetto di un'intenzione volontaria regredisce al livello di organo di un'altra intenzione volontaria»¹¹⁷, ed è proprio questo che si intende per «contrarre» un'*abitudine*.

¹⁰⁹ Cfr. C. Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Puf, Paris 2019, pp. 287 sg.

¹¹⁰ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 293.

¹¹¹ Ivi, p. 277.

¹¹² Ivi, p. 279. Riferendosi alle abitudini mentali, egli parla di una «seconda natura all'interno stesso del pensiero», per cui «un "ciò pensa" abita l'"io penso"» (ivi, p. 291).

¹¹³ Ivi, p. 280. L'*abitudine* rappresenta infatti «un'alienazione parziale del soggetto a se stesso» (ivi, p. 291).

¹¹⁴ Ivi, p. 282.

¹¹⁵ F. Ravaisson, *De l'habitude*, Allia, Paris 2007 (1^a ed. 1838); ed. it. a cura di S. Capodivacca, *L'abitudine*, Ananke, Torino 2009, p. 78. In nota egli arriva a dire che le intuizioni di Ravaisson «sono alla base di molte riflessioni di questo libro» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 282). Sul rapporto tra i due autori cfr. J. Capek, *Ravaisson and Ricoeur on Habit*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 37-58.

¹¹⁶ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 282. Ciò non significa però che l'*abitudine* in quanto tale possa essere assimilata a un automatismo; al contrario, Ricoeur sostiene che «ogni abitudine è generale», sottolineandone la «plasticità» (ivi, p. 285). Cfr. G. Jean, *On Habit*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 135-155, in part. p. 141.

¹¹⁷ Ivi, p. 283.

Peraltro, non si può negare che l'abitudine abbia la tendenza a cadere nell'automatismo, ovvero in una situazione in cui «“questo” corpo, “questo” pensiero sono sul punto di divenire l'altro più simile a me e sempre pronto a divorarmi»¹¹⁸, poiché ha potere su di me. Secondo Ricoeur, tutto ciò rappresenta una «degradazione» dell'umano, in quanto è frutto di un processo di *semplificazione* che porta a sfigurarlo; in questo modo, infatti, il significato precipuo della soggettività risulta perduto, dal momento che «nell'ordine del soggetto non è il semplice che dà senso, ma l'uno»¹¹⁹. Certo, l'automatismo consente di agire con uno sforzo minore, ma «una cosa è fare facilmente, senza sforzo, con poca attenzione un'operazione complicata, altra cosa è farla a propria insaputa e malgrado se stessi»¹²⁰. Non per nulla Ricoeur sostiene che, propriamente, gli automatismi motori sono «automatismi sorvegliati», che operano pur sempre «con la tacita autorizzazione e il controllo latente della coscienza»¹²¹. Ne consegue che tra questi automatismi sorvegliati e i riflessi, che sfuggono completamente alla volontà, si apre un vero e proprio «abisso». In definitiva, l'abitudine è una «naturalizzazione utile della coscienza», che però comporta «una certa inerzia», della quale si ha consapevolezza solo «quando ce ne risvegliamo»¹²².

4. *Il movimento, lo sforzo e la resistenza*

Ricoeur riconosce che il problema cruciale che una filosofia della volontà è chiamata ad affrontare è quello dello *sforzo muscolare*, poiché, in ultima analisi – e senza negare l'importanza dello sforzo intellettuale –, il culmine dello sforzo è rappresentato dal «dominio sul corpo»¹²³, al quale mira il volere di un soggetto che sia *compos sui*. A ben guardare, persino «il semplice gesto di sollevare il braccio quando voglio» si mostra come qualcosa di enigmatico; in questo senso, Ricoeur afferma che «la sconcertante semplicità

¹¹⁸ Ivi, p. 293. Tuttavia, egli nota che «l'*unità vitale* della natura e del volere, attestata dalla naturalizzazione del volere, tende incessantemente verso la *dualità etica* della spontaneità e dello sforzo. Io sono uno *soltanto se* continuamente riconquistato su di una scissione sul punto di rinascere» (ivi, pp. 293 sg.).

¹¹⁹ Ivi, p. 294.

¹²⁰ Ivi, p. 299. Peraltro, egli ammette che «si può anche dire fino a un certo punto che un atto è tanto più disponibile al volere, quanto più è automatizzato in questo senso» (ivi, p. 298). Cfr. C. Romano, *Les repères éblouissants*, cit., pp. 308 sg.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Ivi, pp. 303 sg. Al riguardo, Ravaissou osserva che, naturalizzandosi, la libertà subisce «la legge primordiale e la forma più generale dell'essere, la tendenza a perseverare nell'atto stesso che costituisce l'essere» (F. Ravaissou, *L'abitudine*, cit., p. 78). Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 135.

¹²³ Ivi, p. 305.

del gesto fatto a vuoto per assicurarmi del mio potere e in cui ciascuno vede il segno della sua libertà *sintetizza* tutte le conquiste della volontà»¹²⁴.

Tuttavia, il sentimento dello sforzo non è affatto un momento originario, poiché deriva dalla riflessione su una coscienza più fondamentale, che è la coscienza di *agire*. In effetti, è l'azione che consente al soggetto di uscire da sé e di entrare in relazione con un'opera, per cui «la coscienza di agire è coscienza di..., coscienza dell'opera passivamente creata»¹²⁵. Il sentimento dello sforzo è dunque qualcosa di “secondo”, che si rivela nel momento in cui l'attenzione *risale* dall'opera, alla quale è spontaneamente rivolta, all'organo, che normalmente è «“attraversato” dalla coscienza di agire»¹²⁶. La coscienza dello sforzo deriva principalmente da una *resistenza*, che può essere causata dalle cose o dal corpo stesso; tuttavia, nel momento in cui ci si trova di fronte a una resistenza l'«“organo attraversato” diviene “termine” del movimento»¹²⁷, perdendo così il suo senso essenziale. Infatti, Ricoeur sottolinea che «il vero movimento volontario è quello che passa inavvertito perché esprime la *docilità del corpo che cede*»¹²⁸. Al contrario, Maine de Biran – che Ricoeur richiama qui espressamente – dà la precedenza all'appercezione *di sé* intesa come sforzo, dunque alla *resistenza* corporea, rispetto al movimento “attraversato” dalla coscienza di agire e quindi alla docilità del corpo.

Ora, per quanto concerne la figura di Biran, bisogna anzitutto ricordare che egli è stato tra coloro che hanno preso nettamente le distanze dal dualismo cartesiano, denunciando la tesi secondo la quale – come recita il titolo della seconda delle *Meditationes* – l'anima sarebbe più facilmente conoscibile rispetto al corpo. Infatti, Biran sostiene che «non si deve dire, come Descartes, che egli [l'essere umano], mediante il fatto di coscienza o il sentimento interiore del suo proprio pensiero, sia più certo dell'esistenza *reale della sua anima che di quella del suo corpo*; poiché [...] al primo sforzo dell'anima, essa non comincia ad appercepirsi o a conoscersi come *io* che nella sua relazione col *corpo*»¹²⁹. Così come per Descartes, anche per Biran l'unione tra anima e corpo è un “fatto” indubitabile; tuttavia, il *cogito* biraniano – diversamente da quello cartesiano – non consente alcuna *separazione*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ivi*, p. 306.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1813), édité par B. Baertschi, Œuvres Tome VIII, Vrin, Paris 1986, p. 112. Sulla critica di Biran alla concezione cartesiana del rapporto tra *pensare* ed *esistere* cfr. L.A. Umbelino, *À l'école du biranisme. Paul Ricoeur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016, pp. 185-194, in part. pp. 188 sg.

dell'io dal suo corpo, perché l'io, in quanto *être mixte*¹³⁰, scopre di esistere nel momento in cui agisce volontariamente sul suo corpo; in questo senso, egli parla dell'«*appercezione* immediata del soggetto pensante (*io*) [che] non si differenzia affatto dal sentimento intimo della causa o della forza produttiva di certi movimenti del corpo e da certe operazioni dello spirito»¹³¹.

Ne deriva che la duplicità costitutiva dell'essere umano, espressa nella celebre formula *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*¹³², non equivale affatto alla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*. Al contrario, essa si palesa nel *fait primitif de conscience*¹³³ rappresentato dall'*effort*, ovvero dall'azione della *volontà* sul corpo, che si traduce nell'esperienza di una *resistenza*¹³⁴, senza la quale vi sarebbe soltanto vitalità; in questo senso, Biran si riferisce al «fenomeno dell'essere *semplice* nella *vitalità*, come virtù senziente, divenuto *duplice* nell'*umanità*, come potenza di muovere o di agire»¹³⁵. L'io o la *persona*, in quanto coscienza di sé, si identifica dunque con lo sforzo volontario, dal momento che «l'anima si manifesta a se stessa come *persona* o *io* mediante l'esercizio attuale della sua forza propria e costitutiva, e solo in quanto tale esercizio è libero»¹³⁶. Di qui la stretta

¹³⁰ Questa concezione dell'essere umano come un «essere misto, duplice nell'umanità, [che] ridiventa *semplice* nella vitalità» (Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), édité par F.C.T. Moore, Œuvres Tome VII/2, Vrin, Paris 2001, p. 209), non può essere assimilata a un dualismo delle sostanze.

¹³¹ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (1807), édité par I. Radrizzani, Œuvres Tome IV, Vrin, Paris 1995; trad. it. di S. Cazzanelli, *Sull'appercezione immediata*, a cura di S. Cazzanelli e M. Piazza, Marcianum Press, Venezia 2013, p. 62.

¹³² Cfr. ad es. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), édité par F. Azouvi, Œuvres Tome III, Vrin, Paris 1988, pp. 44, 330.

¹³³ Cfr. *ivi*, p. 295.

¹³⁴ «Nel dispiegamento costante e ripetuto della stessa forza motrice, [...] e nello sforzo [...] che gli corrisponde, si trova costituito il *soggetto*, in rapporto al *termine* organico inerte, che resiste alla sua azione» (*ivi*, p. 135). In un'altra pagina Biran precisa che lo sforzo «comprende il sentimento intimo di una *forza* vivente, legato a quello di una resistenza organica» (*ivi*, p. 362). Ma già nel *mémoire* sull'abitudine del 1802 egli aveva sostenuto che «senza un *soggetto* o una *volontà* che determina il movimento e senza un *termine* che resiste, non c'è *sforzo*» (Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), in *Id.*, *Mémoires sur l'influence de l'habitude*, édité par G. Romeyer-Dherbey, Œuvres Tome II, Vrin, Paris 1987, pp. 125-290; ed. it. a cura di G. Grasso, *Introduzione all'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*, present. di M. Piazza, Solfanelli, Chieti 2017, p. 54).

¹³⁵ *Ivi*, p. 411. Nella concezione biraniana si ritrova dunque la dualità tra *physique* e *moral*, che nella cultura francese del tempo andava sostituendosi a quella tra corpo e anima.

¹³⁶ Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1820), édité par B. Baertschi, Œuvres Tome IX, Vrin, Paris 1990; ed. it. a cura di C. Cotifava Marozzi, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Franco Angeli, Milano 1991, p. 151. Su questo punto Biran si ricollega a una tradizione che ha la sua origine in Locke.

connessione tra la dimensione conoscitiva e quella pratica, tra *conscium* e *compos sui*¹³⁷.

Per Biran l'*humanitas* si rivela nell'esercizio *effettivo* della volontà, e quindi si distingue dalla *simplicitas* dell'*homo* in quanto essere naturale¹³⁸. Ciò significa che non è sufficiente *sentire* il movimento mediante le sensazioni cinestetiche, ma occorre che la volontà avverta lo sforzo con cui supera la resistenza corporea¹³⁹; solo in quel momento alla sensazione motoria si accompagna un'appercezione¹⁴⁰. A tale riguardo, nel *Mémoire sur la décomposition de la pensée* del 1804 – l'opera in cui avviene la «conversione di Maine de Biran al biranismo»¹⁴¹ – egli presenta la volontà come una forza irriducibile alla mera dimensione corporea, chiamandola «forza iperorganica»¹⁴², ed è proprio questo il concetto a cui sono indirizzate le critiche ricoeuriane.

Ora, Ricoeur recupera la formula biraniana nel contesto di una «mediazione originale» tra monismo e dualismo¹⁴³, accentuando tuttavia la *simplicitas* dell'essere umano, poiché ritiene che l'unione tra la coscienza e il corpo sia più fondamentale della loro dualità; in effetti, egli sostiene – lo abbiamo visto in precedenza – che il volere e il movimento costituiscono «un'unità indivisibile, al di qua dello sforzo»¹⁴⁴. In altri termini, l'*effort* bi-

¹³⁷ Cfr. *ivi*, p. 204. La filosofia biraniana è infatti «una psicologia dell'appropriazione di sé attraverso di sé, dove il *conscium sui* è dipendente dal *compos suis*» (F. Azouvi, *Maine de Biran*, cit., p. 395).

¹³⁸ «Il sentimento dell'io cessa o è sospeso solo in quanto la *volontà* o la libera forza agente [...] cessa o è sospesa momentaneamente nel suo esercizio» (*ivi*, p. 150).

¹³⁹ In effetti, «l'essere intelligente non è *tale* unicamente perché è suscettibile [...] di essere affetto e di muoversi, ma perché è capace di appercepire le modificazioni che prova in quanto senziente, e gli atti che determina in quanto motore» (Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., p. 134).

¹⁴⁰ Biran spiega infatti che la sensazione o «*affezione semplice*» risulta «al di fuori dei limiti della facoltà *apperceptiva*» (*ivi*, p. 370). Si noti peraltro che il movimento *voulu*, a cui si riferisce Biran, si distingue da altri tipi di movimento: in effetti, «possiamo considerare il movimento in quanto *visto*, in quanto *volutato* e in quanto *visuto*» (G. Madinier, *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1967, p. XXIV), dove il movimento *vu* è quello osservato dall'esterno, mentre il movimento *vécu* è quello involontario. Michel Henry ritiene invece che l'appercezione immediata dell'io, in quanto «esperienza interna trascendentale», non sia altro che «la rivelazione originaria del vissuto [*vécu*] a se stesso, che si compie in una sfera d'immanenza radicale» (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., p. 21).

¹⁴¹ H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948, p. 169.

¹⁴² Cfr. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., p. 362: «non è sufficiente che il movimento sia *sentito* per avere il carattere apperceptivo fondamentale; bisogna inoltre che questo movimento sia *prodotto* da una forza iperorganica chiamata *volontà*».

¹⁴³ Cfr. P. Ricoeur, *Riflessione fatta*, cit., p. 35.

¹⁴⁴ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 245. Sul rapporto tra Ricoeur e Biran cfr. C. Cotifava, «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»: *Maine de Biran e Ricoeur a con-*

raniano rimanda a un'unità più originaria e irriflessa, poiché a suo avviso una «semplice *riflessione* sulla resistenza esterna e sulla resistenza organica» attesta che «lo sforzo si riflette su di una docilità irriflessa e non osservata»¹⁴⁵. Non per nulla Ricoeur ritiene che Biran privilegi una concezione «monarchica» della coscienza, tutta incentrata sul «fatto primitivo dello sforzo», mentre occorre guardare «più in basso dello stesso sforzo»¹⁴⁶.

Ricoeur sostiene infatti che non è tanto la resistenza, quanto «la docilità del corpo, la più difficile da *descrivere*, che fa *comprendere* il corpo come organo del volere»¹⁴⁷. In altri termini, il *primum intelligibile* è per l'appunto la docilità del corpo, laddove invece la sua resistenza, a cui si oppone lo sforzo, rappresenta una «crisi dell'unità del sé con se stesso»¹⁴⁸, che solo allora si scopre duplice. In questo contesto, Ricoeur tratteggia quello che a suo avviso è una sorta di «mito dell'innocenza», ovvero la condizione di libertà in cui non vi sarebbe nessuno «iato» tra volere e potere, e quindi il movimento non richiederebbe sforzo alcuno. Fuor di metafora, si tratta di una condizione esperienzialmente originaria, non certo del risultato di un'astrazione, ed è proprio per questo che «la *resistenza* resta un momento della *docilità*»¹⁴⁹. Ciò nonostante, Ricoeur ammette che la descrizione di tale condizione va incontro a delle difficoltà, nella misura in cui «la docilità si sottrae all'attenzione»¹⁵⁰. Tuttavia, egli ritiene che una «semplice *riflessione* sulla resistenza esterna e sulla resistenza organica» – riferite rispettivamente alle cose e al corpo – attesti che «lo sforzo si riflette su di una docilità irriflessa e non osservata»¹⁵¹.

Per quanto concerne invece la resistenza *delle cose* ad essere spostate, egli rileva che essa non costituisce affatto un «impedimento assoluto all'esercizio del volere», il quale nel suo dispiegarsi incontra sì dei limiti, che però non lo inibiscono totalmente; in questo senso, la resistenza esterna presuppone «un volere già dispiegato efficacemente»¹⁵², e quindi la docilità del corpo. Ma il senso più profondo della resistenza è quello della resistenza *organica*, in cui lo sforzo si oppone all'inerzia muscolare, che costituisce un «limite al dispiegamento efficace del volere»¹⁵³.

fronto, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 307.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 279.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 306.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 307.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *Ibid.*

Nel richiamarsi implicitamente alla formula biraniana *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*, Ricoeur sottolinea il «paradosso dello sforzo che concilia l'unità vitale e la dualità "polemica" del volontario e dell'involontario»: se dal lato della *simplicitas* sono i saper-fare precostituiti, le emozioni e le abitudini a mostrare «il mistero dell'unione dell'anima e del corpo già "compiuta" al di qua dello sforzo» – la condizione originaria di cui si parlava in precedenza –, dall'altro lato queste tre forme dell'involontario rappresentano una «*spontaneità* che in ciascun istante è sul punto di dissociarsi dal dominio volontario», per cui ogni potere sul corpo è «al tempo stesso immediato e conquistato»¹⁵⁴, e quindi la *presa* sul corpo si configura in realtà come una *ripresa* su di esso. In termini più tradizionali, si deve ammettere che il problema di come «l'anima muova il corpo» non è affatto immediato, poiché «io muovo il mio corpo attraverso l'*intermediario* dei desideri e degli schemi derivati dall'abitudine»; per questo motivo, è necessario descrivere il nesso tra la resistenza e la docilità del corpo anzitutto «al livello dell'abitudine e dell'emozione», mostrando come «l'applicazione dello sforzo *funzionale* dell'abitudine prepari alla comprensione dello sforzo nel suo rapporto con la resistenza organica»¹⁵⁵.

Ricoeur sostiene dunque che la risoluzione del problema del rapporto tra resistenza e docilità dev'essere cercata nei due modi dell'involontario rappresentati dall'abitudine e dall'emozione, i quali, di volta in volta, costituiscono il punto d'appoggio e l'ostacolo rispetto al volere. L'abitudine e l'emozione rappresentano infatti «una resistenza *funzionale*, non più soltanto esterna od organica, e una risorsa contro l'altra potenza quando questa opprime il volere»¹⁵⁶. In particolare, l'emozione, nel suo carattere di sorpresa, «resiste al volere in quanto disordine nascente», che attira l'attenzione in maniera involontaria; tuttavia, Ricoeur ammette che è soprattutto il *desiderio* a rappresentare «la resistenza emotiva per eccellenza»¹⁵⁷, la quale può tradursi tanto nella *paura*, che richiede uno sforzo per non fuggire, quanto nella *collera*, in relazione alla quale lo sforzo è quello di contenersi. Ricoeur nota peraltro che alla resistenza emotiva possono aggiungersi le *passioni*, le quali però si configurano in modo diverso, dato che «il principio della passione è la schiavitù che io stesso mi do, [mentre] il principio dell'emozione è la sorpresa che subisco»¹⁵⁸. In questo senso, la resistenza emotiva differi-

¹⁵⁴ Ivi, p. 308.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Ivi, p. 309.

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* Infatti, la tesi ricoeuriana – per certi aspetti sorprendente – è che le passioni «procedono dal centro stesso della volontà e non dal corpo. La passione trova la sua tentazione e il suo organo nell'involontario, ma l'inclinazione procede dall'anima» (ivi, p. 24). In *Méthode et*

sce sia da quella esterna che da quella provocata dalle passioni, che risiede invece nell'intimità del sé.

A tale riguardo, egli si richiama a Descartes – la cui nozione di “passione” comprende sia l'emozione che la passione nel senso di Ricoeur¹⁵⁹ –, secondo il quale «l'anima può agevolmente dominare le passioni più piccole ma non le più violente e le più forti, se non dopo che il sommovimento [...] si sia calmato. Il massimo che la volontà può fare [...] è di non assecondarne gli effetti e di trattenere molti dei movimenti ai quali esso dispone il corpo»¹⁶⁰. In particolare, si può far fronte all'emozione a livello motorio, tenendo occupato il corpo con determinati gesti – l'esempio ricoeuriano è quello del bere un bicchier d'acqua quando si è in collera. Ma vi anche un'altra possibilità, più radicale, che fa ricorso al potere dell'immaginazione: se infatti mi rappresento le «ragioni contrarie alla collera, alla paura, posso cambiare il corso dei miei pensieri»¹⁶¹. Tutto ciò si riverbera a livello viscerale, suscitando un'emozione contraria a quella di cui si è preda. Si tratta dunque, sulla scorta di Descartes, di «servirsi di una “passione” contro un'altra»¹⁶², anche se Ricoeur ammette che tale possibilità ha il carattere dell'eccezionalità.

È invece l'abitudine a costituire la «funzione pacificatrice per eccellenza», poiché acquieta i movimenti e «diminuisce la suscettibilità del corpo alla sorpresa»¹⁶³. In effetti, l'abitudine comporta una «progressiva attenuazione del potere eccitante delle impressioni emotive»¹⁶⁴, sottraendo potere all'affettività e contribuendo così a riportare l'impulso muscolare sotto il controllo della volontà. Se da un lato «l'emozione è convulsione e muscoli legati»¹⁶⁵, dall'altro l'esercizio motorio scioglie i muscoli e abitua il corpo a rispondere con docilità. A tale riguardo, Ricoeur sottolinea che l'aspetto più importante dell'abitudine è rappresentato proprio dalla sua regolarità, dato che la ripetizione ha l'effetto di placare la mente convulsiva. Quanto al rapporto tra resistenza e docilità, egli ribadisce la secondarietà del momento

tâches d'une phénoménologie de la volonté egli afferma che l'analisi del «momento negativo» della volontà rappresentato dalla colpa consiste in larga misura in una «fenomenologia delle passioni» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 86). Sul tema cfr. J.-S. Hardy, *Li-néaments d'une phénoménologie des passions chez Ricoeur*, in «Philosophiques», 41, n. 2, 2014, pp. 313-332.

¹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 249.

¹⁶⁰ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 46, AT XI 364; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2375.

¹⁶¹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 310.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ivi*, p. 311.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

dello sforzo, sostenendo che «la *continuità* fra la volontà e l'abitudine docile sottende [...] il *conflitto* dello sforzo e della resistenza emotiva»¹⁶⁶.

Inversamente, lo sforzo può anche opporsi all'abitudine, appoggiandosi sulla sorpresa dell'emozione. Come si diceva in precedenza, l'inerzia dell'abitudine si rivela nel momento del «risveglio», in cui lo sforzo «costituisce l'abitudine in resistenza»¹⁶⁷. In questo contesto, l'abitudine risulta pervasa dalla passione dell'accidia, tanto da sottrarsi a quel «lavoro del negativo» di cui parlava Hegel, al quale Ricoeur si richiama espressamente. Ma il punto cruciale è che lo sforzo si basa sul *desiderio*, dal momento che – come dice Ricoeur in modo icastico – «la punta del desiderio risveglia la coscienza»¹⁶⁸. Si tratta in effetti di un “pungolo”, che rimanda all'irascibilità di cui aveva trattato la scolastica. Peraltro, egli segnala l'ambiguità del rapporto tra *sforzo* e *desiderio*, dato che «per il volere la spontaneità è volta a volta organo e ostacolo»¹⁶⁹, per cui lo sforzo può sia assecondare il desiderio che opporvisi.

5. Lo sforzo e l'intenzione

Soffermandosi sul rapporto tra resistenza e docilità del corpo, Ricoeur sostiene che il problema fondamentale riguarda la «coscienza *transitiva*» che si colloca tra lo sforzo singolo e il movimento molteplice, dato che «l'opposizione fra la resistenza e lo sforzo che si riflette su di essa è una crisi di tale coscienza transitiva»¹⁷⁰, come abbiamo visto in precedenza. Ora, lo schema interpretativo ricoeuriano si basa sull'assunto per cui «lo sforzo muove il corpo attraverso “intenzioni motorie” rappresentate dal piano intermedio del desiderio e dell'abitudine»¹⁷¹. Lo sforzo necessita dunque di una doppia mediazione, rappresentata per un verso dall'involontario «impulsivo» del desiderio, che si ricollega all'irascibilità, per altro verso dall'involontario «strutturale» dell'abitudine.

In particolare, Ricoeur svolge la sua argomentazione in tre momenti, il primo dei quali riguarda la distinzione tra l'«intenzione motoria» e le sensazioni o le immagini cinestetiche; tale distinzione consente di comprendere «l'azione *transitiva* del volere sul corpo mediante il carattere *pratico* e non

¹⁶⁶ Ivi, p. 312.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Ivi, p. 314.

¹⁶⁹ *Ibid.* Per questo, Ricoeur contesta la concezione – a suo giudizio «rigorista» – di Maine de Biran, il quale, sulla scorta di Locke, definisce lo sforzo mediante «l'assenza del desiderio» (ivi, p. 309). Cfr. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., pp. 104 sg.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Ivi, p. 315.

rappresentativo delle intenzioni corporee»¹⁷². A questo proposito, egli denuncia l'inadeguatezza di un'interpretazione psicologica dello sforzo incentrata sul carattere rappresentativo di sensazioni e immagini. Se infatti il problema viene posto in termini di sensazioni, bisogna ammettere che non vi è una sensazione dello sforzo nell'atto stesso in cui esso si applica all'organismo, dato che la sensazione o, meglio, *le sensazioni*, che sono disperse nel corpo, rivelano il movimento una volta *compiuto*. Per questo motivo, la tesi ricoeuriana è che «la coscienza dello sforzo sfugge per principio a una descrizione di sensazioni e di stati»¹⁷³, poiché si presenta come una dimensione *non* rappresentativa ma *pratica*. In questo senso, il dispiegamento del volere nell'organismo non è coglibile sensibilmente; piuttosto, attraverso le sensazioni cinestetiche, esso «è *diretto verso* una coscienza sensibile, è "l'intenzione" di una coscienza sensibile», dato che la sensazione stessa è «*ciò che lo sforzo produce*»¹⁷⁴.

Lo snodo cruciale è rappresentato dall'*intenzione*, che nel caso del movimento volontario è presente sia nelle sensazioni cinestetiche che in quelle prodotte dallo sforzo, a differenza di quanto accade nell'esperienza del movimento passivo e involontario. È proprio il momento attivo, che è presente nel sensibile, ad attestare il carattere *pratico* della coscienza dello sforzo, la quale dev'essere tenuta distinta dalla coscienza teoretica (percettiva, rappresentativa ecc.), sebbene l'introspezione tenda a ridurla a rappresentazione. Se è vero che «nel movimento facile l'intenzione motoria si dissimula nella sensazione del movimento fatto», è altrettanto vero che essa se ne distingue allorché «il rapporto dell'"*intenzione*" con la sensazione si "*distende*", si estende nel tempo»¹⁷⁵, nella duplice forma della preparazione motoria e dell'attesa. L'esempio ricoeuriano è quello del sollevare un peso che si rivela più leggero del previsto, tanto da rimanere sorpresi dal «contrasto fra la sensazione effettiva, che è simile a quella del movimento passivo, e la sensazione che era attesa e preparata»¹⁷⁶. Ciò rivela che la sensazione è *anticipata* dall'intenzione motoria, e può quindi confermare o smentire tale anticipazione. Per questo motivo, egli dà ragione a Maine de Biran, secondo il quale il sentimento dello sforzo non si prova a livello centrale – come vorrebbe Ampère –, ma è quello di «un'azione *in* una sensazione periferica»¹⁷⁷. Peral-

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Ivi, p. 316.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Ivi, p. 317. In nota Ricoeur si richiama alla corrispondenza tra Biran e Ampère, nella quale Biran definisce lo sforzo come «l'appercezione intima dell'essere che si sente esistere per sé», aggiungendo che esso ha luogo solo «quando c'è resistenza o inerzia organica vinta o da

tro, Ricoeur ritiene di dover prendere le distanze dalla concezione biraniana dell'*effort*, a causa del ruolo (a suo giudizio eccessivo) che assume in essa la resistenza, tale da comportare una ricaduta nel dualismo. Inoltre, egli denuncia che in questo approccio «il corpo proprio non è mai chiaramente distinto dall'organismo, dal corpo-oggetto», dal momento che «la nozione di "organico" conserva un senso ambiguo: essa significa al tempo stesso l'oggetto della biologia e il piano inferiore dell'esperienza interiore»¹⁷⁸, per cui la stessa nozione di «forza iperorganica», che è correlata a tale esperienza, risulta necessariamente ambigua.

Un ulteriore problema che Ricoeur affronta è quello delle rappresentazioni, o «immagini motorie», che dovrebbero *precedere* il movimento volontario ed essere in grado di *produrlo*. Certo, l'esercizio motorio consente il formarsi di immagini cinestetiche più precise, attraverso il «riconoscimento sempre più distinto e sempre meno affettivo del nostro dominio muscolare»¹⁷⁹. In questo senso, nella misura in cui la conoscenza del corpo si affranca dalla confusione degli affetti, «l'anima ne conserva una determinazione che è come una sorta di ricordo o di idea imperfetta»¹⁸⁰, per dirlo con Maine de Biran. In termini ricoeuriani, queste idee imperfette corrispondono alle immagini cinestetiche, che dovrebbero precedere e guidare il movimento stesso, ma che in realtà si limitano a chiarirlo. Infatti, l'immagine cinestetica non equivale affatto all'intenzione motoria di cui parla Ricoeur, la quale prescinde da ogni immagine e si attiva direttamente attraverso l'apparato muscolare. Di conseguenza, essa non può essere compresa in termini rappresentativi, diversamente dalle immagini cinestetiche, che certo possono anticipare il movimento nei casi in cui presenta elementi di difficoltà o di

vincere. Ciò detto, non separerò affatto il senso dello sforzo dal senso muscolare», contrariamente ad Ampère, il quale ritiene che il senso dello sforzo sia «distinto dal senso *muscolare*» (Maine de Biran, *Correspondance philosophique Maine de Biran-Ampère*, éditée par A. Robinet et N. Bruyère, Œuvres Tome XIII/1, Vrin, Paris 1993, pp. 30, 28; si tratta della lettera del 2 marzo 1806).

¹⁷⁸ *Ibid.* Michel Henry interpreta l'*effort* biraniano in modo radicalmente diverso, ovvero come il rapporto tra *corps subjectif*, che è l'io stesso, e *corps organique*, distinguendo – diversamente da Ricoeur – tre diverse accezioni di "corpo": «1° L'essere originario del corpo soggettivo, cioè il corpo assoluto rivelato nell'esperienza interna trascendentale del movimento. La vita di questo corpo originario è la vita assoluta della soggettività. [...] 2° Il corpo organico [che] è il termine immediato e movente del movimento assoluto del corpo soggettivo [...]. 3° Il corpo oggettivo che è l'oggetto di una percezione esterna» (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., pp. 179 sgg.). Per una critica dell'interpretazione di Henry cfr. F. Azouvi, *Maine de Biran*, cit., pp. 235 sgg. Cfr. anche C. Canullo, *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran Lavelle Le Senne*, ESI, Napoli 2001, pp. 63 sgg.; A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Millon, Grenoble 2004-2017², pp. 169 sgg.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 318.

¹⁸⁰ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., p. 429.

novità, ma che vengono progressivamente eliminate nella misura in cui l'azione diventa automatica, sì che il movimento risulta facile e familiare.

A tale riguardo, Ricoeur rileva che l'attenzione eccessiva data alle rappresentazioni comporta la perdita del «carattere *transitivo* della mozione volontaria»¹⁸¹, dato che, di per sé, l'immagine motoria non produce il movimento, ma si limita a chiarire l'intenzione motoria, che è l'unica a poter produrre l'azione. Peraltro, egli nota che gli psicologi che hanno individuato la specificità del movimento volontario nelle rappresentazioni che dovrebbero precederlo sono ricaduti nel dualismo. Si pensi soltanto a William James, per il quale il movimento è volontario a condizione che la sua rappresentazione preceda la sua esecuzione; se *questa* è la definizione del movimento volontario, è chiaro che esso «resta *estraneo* alla rappresentazione: è un *riflesso* assolutamente automatico»¹⁸², che corrisponde al preteso «riflesso ideomotorio [che] implica che la rappresentazione produca il movimento simile»¹⁸³. Separando il movimento volontario dalla rappresentazione che dovrebbe produrlo, esso risulta «indiscernibile dal movimento automatico», se non per la presenza di un «*antecedente* al quale è esteriore»¹⁸⁴. Ma è chiaro che si tratta di un criterio troppo stringente, poiché esclude dall'ambito della volontarietà quelli che Ricoeur chiama «automatismi sorvegliati», ovvero i «movimenti volontari facili, automatizzati nella loro esecuzione»¹⁸⁵, che non richiedono una precedente rappresentazione per poter essere prodotti. Occorre quindi adottare un'accezione più ampia dell'intenzione motoria, intendendola come «l'azione transitiva – regolata o no da una rappresentazione del movimento da eseguire – attraverso la quale un esplicito sforzo o un discreto lasciapassare muovono il corpo»¹⁸⁶.

Il secondo momento dell'argomentazione ricoeuriana riguarda la *continuità* tra l'intenzione motoria così intesa e l'azione effettiva, ovvero il fatto che l'intenzione ha una *presa* immediata sul corpo¹⁸⁷. La questione dirimente concerne le modalità attraverso cui l'intenzione muove il corpo, le quali chiamano in causa tanto gli *schemi* motori quanto i *desideri* che, nel loro rispettivo carattere gerarchico, consentono una mediazione tra il volere e il corpo¹⁸⁸. Per quanto attiene all'aspetto motorio, i saper-fare sono anzitutto

¹⁸¹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 319.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Ivi, p. 241. Ricoeur aveva trattato del riflesso ideomotorio nel contesto dei saper-fare precostituiti.

¹⁸⁴ Ivi, p. 319.

¹⁸⁵ Ivi, p. 320.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ Cfr. ivi, p. 315.

¹⁸⁸ Cfr. ivi, p. 320.

degli schemi pratici generali, acquisiti mediante l'esercizio (abitudini contratte), che si traducono in saper-fare specifici e in automatismi ancor più specializzati. Quanto ai desideri, anch'essi si organizzano in termini gerarchici, partendo da aspirazioni alquanto indeterminate per giungere poi a desideri più precisi.

L'intenzione motoria conosce quindi una serie di "riempimenti" ordinati in senso gerarchico, la cui ultima fase è costituita dalla meccanica neuromuscolare, che – come sottolinea opportunamente Ricoeur – «è assolutamente ignorata dal soggetto»¹⁸⁹. In questo senso, l'intenzione si realizza al livello dell'*organizzazione* stessa del vivente, la quale si rivela alla coscienza solo «attraverso il sentimento globale di essere in vita»¹⁹⁰, che è strettamente connesso alla condizione corporea. Ciò significa che il livello della fisiologia, che è l'indicatore oggettivo dell'essere in vita, viene avvertito mediante la «rivelazione affettiva» dell'esistenza incarnata del soggetto, che è prodotta dalla sensazione cinestetica in quanto «*medium* indispensabile di passività nel quale si incarna l'intenzione attiva del movimento»¹⁹¹. Poiché l'intenzione motoria «"si immerge" nell'involontario assoluto dell'organizzazione», nel sentimento dello sforzo io «provo la sensazione allo stesso tempo come prodotta dall'intenzione e ricevuta da quel corpo che mi situa»¹⁹². In altri termini, lo sforzo si colloca tra l'«attività che *discende* dall'io nella sua densità corporea» e quella che Maine de Biran chiamava «affezione semplice», la quale mi segnala che «io non mi *do* il mio corpo da me stesso»¹⁹³. Ciò detto, Ricoeur segnala una volta di più che il rilievo accordato al contrasto tra lo sforzo e la resistenza a cui si applica rischia di «oblitterare la coscienza *transitiva* della mozione volontaria»¹⁹⁴.

In effetti, il terzo momento della sua argomentazione concerne la *continuità* tra l'iniziativa volontaria e l'intenzione motoria, che si palesa nella subordinazione *immediata* di quest'ultima al volere¹⁹⁵. A tale proposito, Ricoeur sostiene che «l'intenzione motoria è il potere del volere», il quale si colloca all'interno di un rapporto di reciprocità, dato che «non si dà volere senza potere, né potere senza un eventuale volere»¹⁹⁶. Ma il punto fonda-

¹⁸⁹ Ivi, p. 322.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ Ivi, p. 323. Ricoeur cita Ravaisson, per il quale «lo sforzo include due elementi, l'azione e la passione. [...] Lo sforzo si completa nel tatto. Il tatto si estende dall'estremità della passione a quella dell'azione» (F. Ravaisson, *L'abitudine*, cit., pp. 51 sg.).

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Cfr. ivi, p. 315.

¹⁹⁶ Ivi, p. 323.

mentale è che tra l'intenzione motoria degli automatismi sorvegliati e lo sforzo applicato a una resistenza «non si dà una differenza di natura ma soltanto di grado»¹⁹⁷. Qui Ricoeur si richiama espressamente a Ravaissou, che in *De l'habitude* aveva sottolineato con forza la continuità tra volere e potere, poiché è solo attraverso la sua naturalizzazione che la volontà risulta efficace; in questo senso, «la spontaneità naturale del desiderio [...] è la sostanza stessa, oltre che la fonte e l'origine primaria dell'azione. [...] In ogni cosa, la Necessità della natura è la catena sulla quale trama la Libertà [...]». La volontà si dirige verso i fini, la natura suggerisce e fornisce i mezzi»¹⁹⁸. L'esempio ricoeuriano è quello del pianista, il quale non vuole esplicitamente un determinato movimento delle dita ma, attraverso di esso, l'esecuzione del brano musicale, dove il termine «attraverso» esprime «l'involontario *strutturale* del gesto acquisito», per cui, «propriamente parlando, io non so *come* faccio ciò che so fare»¹⁹⁹. Si tratta di una situazione assolutamente normale, ma proprio per questo solitamente inavvertita, che riguarda il rapporto pratico col corpo; al fine di comprenderla, è necessario «risalire ai primi saper-fare non appresi», per cui il problema dell'efficacia dell'agire «è sempre stato già risolto, quando la riflessione si è risvegliata»²⁰⁰. La relazione pratica col corpo è dunque irriducibile al sapere e al volere, poiché ogni volere presuppone un potere che, in quanto tale, non è né saputo né voluto²⁰¹. A tale proposito, Ricoeur segnala che in questa idea per cui «l'abitudine è una volontà che si fa corpo» Ravaissou vedeva «il principio della riconciliazione fra il pensiero e il reale»²⁰².

La continuità tra volere e potere fa sì che «più il potere è docile e più è adatto a essere condotto da un volere debole e in certo modo liminare»; è questo «sforzo in sordina»²⁰³ che rivela – *contra* Biran – quell'unione tra vitalità e umanità che precede ogni duplicità. È interessante notare che per Ricoeur il rapporto tra lo sforzo e il «lasciar-passare», tra i quali – come abbiamo visto in precedenza – vi è una differenza soltanto di grado, è analogo a quello tra attualità e potenzialità; il riferimento è alle analisi husserliane contenute in *Ideen I*, dove si mostra che il flusso dei vissuti «non può essere

¹⁹⁷ Ivi, p. 324.

¹⁹⁸ F. Ravaissou, *L'abitudine*, cit., pp. 72, 76-77. Come dicevamo in precedenza, già Aristotele aveva collegato strettamente volontà e desiderio.

¹⁹⁹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 325.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Lo stesso accade per quanto concerne l'attività di pensiero, dal momento che «non si dà un cogito attuale senza un cogito antico e negato come atto» (*ibid.*).

²⁰² *Ibid.* Nella misura in cui «la possibilità, l'ideale si realizzano [...], l'abitudine si rivela sempre più nei termini di un'idea sostanziale» (F. Ravaissou, *L'abitudine*, cit., p. 60).

²⁰³ Ivi, pp. 326 sg.

costituito di pure attualità»²⁰⁴. Ora, Ricoeur sottolinea che questa connessione tra attualità e potenzialità dev'essere estesa dall'ambito della percezione a tutte le operazioni del *cogito*, poiché «tutte le volte che percepisco, giudico o voglio, vi è qualcosa che è co-percepito (*mitgeschaut*), co-giudicato, co-voluto, e di cui non mi occupo espressamente»²⁰⁵. Ne consegue che gli automatismi sorvegliati, lungi dall'essere inconsci, rientrano nell'ambito delle azioni volontarie, collocandosi propriamente «“all'orizzonte” del volere»²⁰⁶. Si tratta di atti dal carattere “inattuale” – se così si può dire –, che però in ogni momento possono essere ripresi e diventare attuali, grazie a uno spostamento dello “sguardo”. Ed è proprio questa possibilità di conversione del volere debole e inavvertito in un volere tematico a rivelare l'unità, o continuità, tra lasciar-passare e sforzo; infatti, «è il volere forte che fa comprendere il volere debole», sebbene lo sforzo, in quanto «reiterazione riflessiva del volere debole»²⁰⁷, tenda a obliterare il significato *transitivo* della mozione volontaria.

6. Percezione e sforzo

Una volta analizzato il significato dello sforzo, Ricoeur mette in guardia dalla «tentazione» – in cui sarebbe caduto Maine de Biran – di «derivare dal “fatto primitivo” dello sforzo tutta una teoria della percezione», ovvero di ricavare una *gnoseologia* dalla teoria dell'azione, poiché a suo avviso una riflessione sullo sforzo non è in grado di dare conto della «*presenza* stessa del mondo»²⁰⁸. Certo, egli ammette che la conoscenza comporta un'azione e che l'*attenzione* è «una specie dello sforzo», dal momento che «io vedo guardando, io sento ascoltando»; ciò accade per mezzo di uno «sforzo localizzato», mentre «attraverso uno sforzo diffuso io veglio»²⁰⁹. Tuttavia, come ogni altro sforzo, l'attenzione «non è un atto che termina nell'organo; essa non ha percezione di se stessa», essendo indirizzata esclusivamente all'oggetto, ed è qui che si mostra l'intenzionalità che la caratterizza, nel senso che «l'attenzione è attenzione a...»²¹⁰. Poiché il guardare si perde nell'oggetto a cui si rivolge, l'attenzione è quel tipo di sforzo in cui l'azione si traduce interamente nel conoscere. A tale riguardo, è l'iniziativa del soggetto che consente di distinguere l'attenzione *volontaria* da quella *passiva*, nella

²⁰⁴ Ivi, p. 327. Cfr. E. Husserl, *Idee I*, § 35, pp. 83 sg.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Ivi, p. 328.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

quale si è completamente assorbiti dall'oggetto; tuttavia, il vedere non si riduce a tale iniziativa, ma si rapporta alla *presenza* stessa dell'oggetto. Ora, una riflessione incentrata soltanto sullo sforzo non è in grado di cogliere che «vi è un momento in cui l'azione si dissolve dinanzi al conoscere», un momento nel quale «lo sforzo si fa accoglienza del mondo»²¹¹. In questo senso, Ricoeur avverte la necessità di distinguere l'ambito della conoscenza da quello dell'azione, denunciando il tentativo biraniano di ricavare una teoria della conoscenza da una riflessione sullo sforzo, dal momento che la presenza del mondo non è riducibile all'insieme delle resistenze incontrate dallo sforzo.

Al contrario, secondo Maine de Biran è necessario passare attraverso lo sforzo per poter avere contezza dell'oggetto esterno e consapevolezza di se stessi. Ricoeur rileva infatti che nell'impostazione biraniana «solo lo sforzo che si applica a un termine organico più o meno resistente dà origine al tempo stesso a un soggetto che ha percezione di sé, a un sentimento della localizzazione dell'impressione sensibile e alla convinzione dell'esteriorità della cosa resistente»²¹². Di per sé, il momento cognitivo della percezione sarebbe soltanto un'affezione del soggetto, che risulta del tutto priva di intenzionalità. È soltanto per mezzo dello sforzo che «tutto si rapporta a una *persona* che vuole, agisce [...], distingue, mediante il contrasto, i modi *forzati* della sensibilità passiva da quelli che essa produce mediante un *volere*, e può in tal modo acquisire [...] l'idea di qualche esistenza o forza estranea, concepita sul modello della propria»²¹³. Di qui l'estrema rilevanza che viene riconosciuta appunto allo sforzo, grazie al quale si generano *simul* l'autocoscienza e, per contrasto, la conoscenza del mondo nel suo differire dal soggetto, dunque in quanto “non-io”.

Come dicevamo poc'anzi, il mondo – in quanto “non-io” – si rivela come resistenza allo sforzo, e ciò accade per mezzo dell'induzione. L'esempio biraniano riportato da Ricoeur è quello del profumo di rosa, che può essere percepito in senso proprio solo attraverso uno sforzo volontario applicato al senso dell'olfatto. Ma poiché lo sforzo si distingue dall'impressione, Biran sottolinea che «nascono per lo stesso soggetto motore e senziente due ordini di facoltà, gli atti che esso appercepisce producendoli e le modificazioni che esso prova senza produrle»; ne consegue che «la resistenza al desiderio deve accompagnare non la conoscenza, ma la convinzione di qualcosa che esiste fuori dell'essere senziente, non la percezione, ma la persuasione di un

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ivi*, p. 329.

²¹³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., p. 138.

non-io»²¹⁴. Nel caso dell'udito, è l'assenza di sforzo che accompagna l'ascolto di un determinato suono a far sì che quest'ultimo venga ricondotto a una causa esterna. Ma è in relazione al tatto che l'esistenza delle cose esterne arriva a imporsi pienamente, poiché è proprio il tatto – in quanto senso attivo – che, per mezzo della resistenza e in assenza di rappresentazioni, manifesta inequivocabilmente la presenza di qualcosa di esteriore rispetto al soggetto: «il tatto attivo stabilisce esso solo una comunicazione diretta fra l'essere motorio e le altre esistenze, fra il soggetto e il termine esterno dello sforzo»²¹⁵. Il mondo non è dunque nient'altro che la resistenza allo sforzo, ciò che si oppone all'agire soggettivo. In effetti, il punto cruciale è che nella concezione biraniana – come rileva opportunamente Ricoeur – esistere è agire, e ciò vale tanto per il soggetto, che avverte se stesso solo nello *sforzo*, quanto per le cose esterne, il cui modo di essere si riduce alla *resistenza* che esse oppongono allo sforzo medesimo. In altre parole, il rapporto con la cosa esterna «costituisce in una stessa intuizione il soggetto dello sforzo e il termine estraneo che *esiste* come forza unica di resistenza»²¹⁶. È in questo modo che il soggetto è in grado di conoscere i propri limiti, avvertendo così la propria condizione di *finitezza*. La teoria biraniana dello sforzo include dunque in sé una filosofia della percezione, secondo la quale l'esistenza del mondo discende per l'appunto dall'appercezione dello sforzo, risultando implicata nel «giudizio [...] di esistenza personale»²¹⁷.

Tuttavia, Ricoeur ritiene che Biran «abbia chiesto troppo a una riflessione sullo sforzo e sulla resistenza», dal momento che il tratto essenziale della percezione non si rivela nel contesto dello sforzo, ma in una situazione «adinamica»²¹⁸. Il rapporto tra soggetto e mondo non è riducibile alla relazione tra sforzo e resistenza o tra azione e passione, dato che la presenza del mondo nella percezione non può essere spiegata sulla base dello sforzo; in altri termini, «l'esistenza della cosa non è semplicemente la controparte della mia esistenza come forza», poiché «essere percepito non è affatto una forma [...] di resistenza alla mia azione; un oggetto non agisce, è percepito; l'oggetto non è *non-io*, ma presenza dell'*altro*»²¹⁹. La conoscenza, nella sua *intenzionalità*, non è riducibile al rapporto tra azione e passione, che comunque Ricoeur non esclude dall'analisi: infatti, «conoscere non è né agire né patire, per cui la percezione può essere vissuta tanto nel modo passivo,

²¹⁴ Ivi, pp. 153, 163 sg.

²¹⁵ Ivi, p. 203. Sulla rilevanza del tatto attivo nella concezione biraniana Ricoeur tornerà in *Soi-même comme un autre* (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 436, 442). Cfr. *infra*, cap. VI.

²¹⁶ Ivi, p. 213.

²¹⁷ Ivi, p. 220.

²¹⁸ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 331.

²¹⁹ *Ibid.*

quanto nel modo attivo»²²⁰. Se da un lato l'attenzione passiva è tale proprio perché è "presa" dall'oggetto, dall'altro l'attenzione attiva – lo sforzo di attenzione – è tale a motivo dell'iniziativa del soggetto, il quale si orienta e muove il proprio corpo²²¹.

Ora, Ricoeur sostiene che «questo disconoscimento del senso propriamente rappresentativo della percezione ha portato Maine de Biran a sottovalutare l'attenzione»²²², nella misura in cui la presenza del mondo si rivela esclusivamente nella resistenza allo sforzo, sia pure estenuato al punto tale da perdersi nella percezione; ma poiché in questo modo l'attenzione viene concepita come un'azione dissimulata, il suo carattere più proprio risulta mancato. Ciò nonostante, Ricoeur ritiene che Biran abbia in qualche misura riconosciuto i limiti della sua riflessione sullo sforzo, laddove questi segnala che la vista si distingue dagli altri sensi, dato che nel vedere lo sforzo è minimo e quasi «inavvertito»²²³, e la percezione è tanto più pura quanto più l'affezione si attenua e lo sforzo si annulla. Di qui la sorpresa biraniana, dato che, in questo caso, «l'individuo non *sente né agisce* e tuttavia il fenomeno della *rappresentazione* si compie, vi è un *oggetto* esteriore o interiore passivamente percepito»²²⁴. In effetti, egli è costretto ad ammettere che l'oggetto non è sentito per mezzo dello sforzo ma rappresentato, pur attribuendo tale funzione rappresentativa solo al senso della vista. Secondo Ricoeur, «Maine de Biran ha presagito qui quell'accoglienza, quella ricettività pura, che non derivano né dall'azione volontaria né dall'affezione passiva e che costituiscono lo stesso percepire»²²⁵, anche se, a ben guardare, tale ricettività andrebbe ascritta non soltanto alla vista, ma anche agli altri sensi. Quanto all'attenzione, essa dev'essere compresa nella sua specificità come «*un'azione all'interno di una presenza*», il cui carattere di accoglienza «non è affatto una degradazione dello sforzo»²²⁶.

La disamina ricoeuriana consente dunque di cogliere tanto la rilevanza quanto i limiti di una riflessione incentrata sullo sforzo, sulla base dell'impossibilità di derivare da essa una gnoseologia²²⁷. A questo proposito, Ri-

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Al riguardo, Ricoeur ricorda la distinzione scolastica tra esercizio, in termini di attività o passività, e specificazione, che concerne la determinazione della conoscenza (cfr. *ibid.*).

²²² *Ibid.*

²²³ Cfr. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, cit., p. 142.

²²⁴ *Ivi*, pp. 142 sg.

²²⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 332.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ E. Pirovolakis, *Volo, ergo sum. Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance*, cit., pp. 130 sg., ritiene che questa critica ricoeuriana al «volontarismo» biraniano sia unilaterale, dal momento che – come sottolinea Derrida – il «fatto primitivo è tutto fuorché semplice», essendo costituito dall'«intima unione di due elementi eterogenei», ovvero la resistenza e

coeur afferma in modo icastico che «scoprire l'“io voglio” nell'“io penso” non significa sacrificargli l'“io vedo”. Vi è una “teoria”, cioè un vedere e un sapere che la volontà non produce»²²⁸. Certo, il *theorein* è pur sempre incluso nel *cogito* integrale, ma non può essere ridotto senza resto alla dimensione del volere. Ciò detto, rimane aperta la questione circa l'aspetto attivo e volontario della percezione stessa, ed è su questo punto che il contributo biraniano risulta ineludibile. Al riguardo, Ricoeur intende affrancarsi da un “sensismo” che considera il soggetto come un insieme disordinato di impressioni sensibili, riconoscendo invece che «se tutti gli atti del cogito sono diramazioni di uno stesso io, lo si deve al fatto che partecipano a un'unità di sforzo, a una discreta tensione che ci tiene svegli»²²⁹. Peraltro, l'attenzione esclusiva alle strutture impersonali della conoscenza (alle categorie) comporta il mancato coglimento dell'aspetto personale del *cogito*. Infatti, «lo sforzo di attenzione, che nessuno può fare al posto mio, dà al conoscere un carattere personale di “io”»²³⁰, nel quale si esplica la funzione universale. In questo senso, «tutti i modi del cogito hanno bisogno dello sforzo: la comune inerenza all'“io voglio” li ricongiunge al destino unico e insostituibile di una persona»²³¹. In altri termini, sia l'agire che il conoscere si raccolgono in uno «sforzo diffuso», attraverso il quale – come dicevamo in precedenza – il soggetto si mantiene desto e vigile.

lo sforzo (J. Derrida, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; trad. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova-Milano 2007, p. 194). Peraltro, anche Merleau-Ponty rileva che «il fatto primitivo è la coscienza di una relazione irriducibile tra due termini anch'essi irriducibili» (M. Merleau-Ponty, *L'unione de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, Paris 1978-2002²; ed. it. a cura di S. Prinzi, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 78).

²²⁸ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 333.

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Ibid.*

Capitolo terzo

La passività dell'involontario assoluto

1. *Sentire e consentire: la «necessità corporea»*

Nella terza parte di *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur si rivolge al «terzo ciclo dell'involontario»¹, cioè all'ambito dell'involontario *assoluto*², che è connesso a una specifica forma della volontà, rappresentata dall'atto di *consentire*. Inoltre, egli ritiene che le diverse prospettive attraverso le quali è possibile considerare la volontà, sulla base della distinzione tra decisione, azione e consentimento – parallela a quella tra motivi, organi e involontario assoluto –, debbano essere riferite rispettivamente alla legittimità, all'efficacia e alla pazienza della volontà medesima³, come vedremo meglio in seguito. In questo contesto, Ricoeur richiama quelle che considera le tre idee-guida dell'opera, ovvero «la *reciprocità* dell'involontario e del volontario, la necessità di superare il dualismo psicologico e di cercare nella *soggettività* la misura comune dell'involontario e del volontario, infine il primato della *conciliazione* sul paradosso»⁴. Tuttavia, egli ricorda che questa impostazione si è dovuta scontrare con alcuni fatti che, come tali, si sottraggono alla volontà, e che quindi non possono costituire né dei motivi né degli organi sottoposti allo sforzo.

Per quanto concerne la decisione, occorre riconoscere che ogni motivazione è inevitabilmente parziale a causa del *carattere* che è proprio di ciascuno, il quale rappresenta «la prospettiva attraverso la quale i valori appaiono a una coscienza singola»⁵. Inoltre, poiché le motivazioni sorgono da un ambito di «virtualità inconse», ogni decisione «arresta più o meno arbitrariamente [...] un corso di pensiero incapace di una chiarezza definitiva»⁶. Il terzo limite della motivazione è invece costituito dalla sua dipendenza dalla vita, nella misura in cui lo strato basilare dei valori è rappresen-

¹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 337.

² S. Davidson, *La phénoménologie de la vie. Entre Henry et Ricoeur*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, cit., pp. 33-48, qui p. 43, segnala che questa dimensione dell'involontario assoluto «rivela una fenomenologia della vita largamente trascurata nella letteratura secondaria su Ricoeur».

³ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 337.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 338.

tato dai bisogni, coi quali tutti gli altri valori devono misurarsi. Certo, Ricoeur riconosce che è possibile sacrificare la propria vita per determinati valori, ma tale atto presuppone che il soggetto sia ancora in vita. In questo senso, ogni atto di volontà dipende necessariamente dalla vita.

Quanto all'azione, si deve ammettere che anche l'efficacia dello sforzo «ha le sue condizioni e i suoi limiti nel carattere, nell'inconscio e nella vita»⁷. Pur non potendo negare che il soggetto è in grado di accrescere i propri poteri, Ricoeur ritiene che essi rimangano comunque dipendenti dal carattere. Inoltre, sia le emozioni che le abitudini, così come gli automatismi ai quali queste ultime possono ridursi, emergono dall'inconscio e trovano spiegazione anche a partire da esso. In terzo luogo, «ogni potere è radicato nella vita e sembra sovrapposto a un'organizzazione "silenziosa" che assicura i compiti essenziali della vita prima di ogni riflessione e di ogni sforzo»⁸ – in un altro contesto, Husserl parlerebbe di un'intenzionalità «fungente», che sta alla base di ogni *atto* intenzionale⁹. In questo senso, il riflesso – al quale Ricoeur non aveva fatto ricorso nella disamina delle emozioni e delle abitudini – testimonia di una «saggezza prevolontaria senza la quale non potrei cominciare a volere»¹⁰.

Ora, queste diverse forme dell'involontario assoluto – il carattere, l'inconscio, la vita –, che non possono essere né dei motivi né degli organi per il volere, esprimono quella che per Ricoeur è la «necessità corporea»¹¹; la specificazione è quanto mai opportuna, poiché l'«involontario corporeo» non esaurisce affatto l'ambito di ciò che si sottrae alla volontà individuale, al quale appartengono anche le volontà degli altri soggetti, il decorso della storia e i fatti naturali. Nel prosieguo dell'analisi egli intende fare astrazione da questi elementi, pur ammettendo che non si potrà prescindere totalmente da essi, dal momento che l'involontario corporeo ne reca comunque traccia.

Inoltre, queste forme dell'involontario assoluto contestano alla radice quello che Ricoeur chiama – riferendosi implicitamente a Husserl – «il triplo desiderio della coscienza assoluta: desiderio di essere totale, cioè senza la prospettiva finita del carattere; desiderio di essere trasparente, nell'adeguazione perfetta della coscienza di sé alla coscienza intenzionale; desiderio di essere per sé, senza la necessità di essere rinviati a questa saggezza [...] del corpo che precede sempre il volere»¹². In altri termini, il carattere impo-

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Sul tema cfr. S. Besoli, *Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVIII, n. 4, 2016, pp. 915-936.

¹⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 338.

¹¹ *Ivi*, p. 339.

¹² P. Ricoeur, *L'unità del volontario e del involontario come idea-limite*, cit., p. 102.

ne una prospettiva finita al desiderio di assolutezza, l'inconscio smentisce il desiderio di auto-trasparenza dell'io e la vita ne compromette il desiderio di autosufficienza¹³. Questa necessità corporea non impedisce al soggetto di esercitare un ruolo attivo, che però deve venire a patti con un insieme di condizioni non scelte.

Ricoeur si rivolge anzitutto alla struttura del consentire, rilevando che se un atto può essere compreso solo attraverso la sua intenzione, e quindi rivolgendosi al suo oggetto, il *consentimento* non sembra trovare posto tra gli atti pratici, a cui appartengono la decisione, che si dirige a vuoto su un progetto, e lo sforzo, che riempie un progetto mediante un'azione – ed è per questo che la «descrizione pura» del consentimento gli appare «singolarmente difficile»¹⁴. Se da un lato il consentimento può essere accostato all'azione, a causa del suo carattere pratico, dall'altro esso rivela un tratto teorico, che lo accomuna alla conoscenza, poiché si imbatte in una necessità, cioè in un fatto che non può essere cambiato. In questo senso, il consentimento assomiglia alla «rappresentazione teorica della necessità»¹⁵, e non è un caso che Ricoeur si richiami allo stoicismo, per il quale la conoscenza della necessità diventa un momento della libertà.

Tuttavia, il consentimento non è assimilabile a un *giudizio* sulla necessità, poiché non mette a distanza il fatto, ma al contrario lo assume, traducendosi in «un'attiva adozione della necessità», per cui «consentire è ancora in qualche modo agire»¹⁶. Di qui l'accostamento con i modi pratici del *cogito*, in particolare con la decisione, dal momento che anch'esso si esprime attraverso un imperativo; certo, Ricoeur ammette che si tratta di un imperativo insolito, poiché riguarda qualcosa di inevitabile, ma il punto essenziale è che «volendo il puro fatto, lo cambio *per me* non potendo cambiarlo in sé»¹⁷, ed è per questo che il consentimento va al di là di una mera conoscenza della necessità. Inoltre, proprio perché non si traduce in un progetto, il consentimento non anticipa alcunché – propriamente, è privo di futu-

¹³ Cfr. S. Davidson, *The Phenomenon of Life and Its Pathos*, in Id. (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., pp. 157-172, in part. p. 159. Tali forme di desiderio possono essere considerate delle «illusioni trascendentali» (cfr. Id., *The Husserl Heretics: Levinas, Ricoeur, and the French Reception of Husserlian Phenomenology*, in «*Studia phenomenologica*», XIII, 2013 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 209-230, in part. pp. 220 sg.).

¹⁴ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 339. Qualche pagina dopo egli arriva ad ammettere che «la descrizione pura suscita più problemi di quanti non ne risolve» (ivi, p. 343). Sui limiti di un'analisi eidetica del consentimento, che sarebbe in grado di descrivere la vita solo nel suo essere divisa, cfr. S. Davidson, *The Phenomenon of Life and Its Pathos*, cit., pp. 170 sg.

¹⁵ Ivi, p. 340.

¹⁶ *Ibid.* In altri termini, «consentire è prendere su di sé, assumere, fare proprio» (*ibid.*).

¹⁷ *Ibid.* (corsivo nostro).

ro –, ma «ordina nel presente, e come a posteriori, visto che ciò che ordina è già là, determinato»¹⁸. In altre parole, la volontà acconsente a una situazione che si è *già* determinata, configurandosi come una necessità in cui il soggetto si scopre coinvolto; in particolare, Ricoeur sostiene che «è il sentimento nel senso più largo del termine che mi rivela la mia situazione»¹⁹. A tale riguardo, egli si richiama espressamente alla nozione heideggeriana di *Befindlichkeit* (situazione emotiva, sentirsi situato)²⁰ – che a suo avviso è rimasta puramente formale –, con l'intenzione di applicarla proprio all'ambito dell'involontario assoluto. Si tratta dunque di mostrare la stretta connessione che sussiste tra sentire e *consentire*, sebbene a suo avviso il *sentire* latino abbia un significato più intellettuale del francese *sentir*.

Il consentire è un assumere, un prendere su di sé, e dunque è un atto pratico, pur rappresentando «l'inverso dello sforzo»: infatti, esso si presenta come un volere privo di potere, o come uno «sforzo impotente»²¹, che tuttavia – ed è questo il punto cruciale – traduce la propria impotenza nella possibilità di *convertire* la necessità in libertà. In tal modo, la necessità diventa «il principio di un'efficacia del tutto nuova, [...] disarmata e povera»²² perché priva di effetti reali nel mondo – ma non priva di effetti *per* colui che consente.

Ricoeur intende inoltre precisare il significato del consentimento proponendone una comparazione con la nozione di *possesso*, motivata dall'espressione “far propria la necessità”. In effetti, né il possesso né il consentimento operano una trasformazione delle cose, ma si limitano a modificare il rapporto tra l'io e alcune di esse; in questo senso, egli afferma che «il “mio” si trova a metà strada fra il “fuori di me” e l’“in me”»²³. Tuttavia, a ben guardare si tratta di due situazioni alquanto diverse: infatti, mentre il bene posseduto può essere oggetto di un'eventuale fruizione, è strettamente connesso alle passioni dell'aver e implica il riferimento ad altri, la necessità non può essere consumata e, d'altra parte, «non può essere né condivisa, né

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 341. In un articolo del 1959, dal titolo *Le sentiment*, egli osserva che il sentimento può essere descritto solo «paradossalmente, come l'unità di un'intenzione e di un'affezione, di un'intenzione verso il mondo e di un'affezione dell'io» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 320). In particolare, esso è «la manifestazione sentita di una relazione col mondo più profonda di quella della rappresentazione che istituisce la polarità tra soggetto e oggetto. Questa relazione col mondo passa per tutti questi fili segreti “tesi” tra noi e gli esseri», chiamati «tendenze», che rappresentano dei «legami antepredicativi, pre-riflessivi, pre-oggettivi» (ivi, p. 317). Cfr. B. Contreras Tasso, P. Mena Malet, *Le risque d'être soi-même*, cit., pp. 18 sgg.

²⁰ Cfr. *ibid.* Su questa nozione si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 29, pp. 167-173.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Ivi, p. 342.

invidiata, né sottratta»²⁴. Il consentimento è invece assimilato alla *pazienza*, la quale «sopporta attivamente ciò che subisce», al fine di convertire la necessità in libertà; per questo, Ricoeur sostiene che il consentire è «il percorso asintotico della libertà verso la necessità»²⁵. La figura della pazienza, che riassume in sé il consentimento, esprime dunque la peculiare *persistenza* del soggetto di fronte alla necessità. Di qui l'estrema rilevanza che il consentimento assume all'interno di quest'opera, poiché esso rappresenta l'ultima possibile conciliazione tra libertà e natura, che Ricoeur persegue passando attraverso le forme della volontà²⁶. Se infatti il movimento volontario dimostra che esiste una continuità tra libertà e natura, la quale cede – entro certi limiti – allo sforzo, il consentimento permette di estendere il dominio della libertà sino a quell'ambito della necessità in cui la natura non risponde più ai poteri del corpo²⁷.

Nell'ambito della descrizione del consentimento Ricoeur si trova ad affrontare il problema del *dualismo* psico-fisiologico, che si pone in termini nuovi per il fatto che se da un lato l'involtario necessita di essere considerato in modo oggettivo, dall'altro sembra mancare una «misura comune fra l'oggetto e il soggetto»²⁸. Poiché nel caso dei rapporti tra la decisione e i motivi, e tra lo sforzo e i poteri, la conciliazione è possibile nella misura in cui l'involtario viene ritrovato all'interno del *cogito* integrale, si tratta ora di domandarsi se ciò valga anche per la necessità. In effetti, l'esperienza interiore del carattere, dell'inconscio e della vita appare confusa e sfuggente, mentre la conoscenza oggettiva di tali ambiti risulta decisamente più chiara. Inoltre, egli rileva il fascino e persino la “vertigine” dell'oggettivazione del soggetto, che è in realtà «un invito a tradire la responsabilità che io ho del mio corpo stesso»²⁹, tanto che la necessità può diventare un alibi per non volere. Si noti peraltro che le tre forme della necessità non sono affatto sullo stesso piano, ma sono momenti di una regressione sempre più radicale verso la natura, tale da comportare un progressivo annullamento dell'io.

Tuttavia, anche in questo contesto Ricoeur ritiene che il dualismo psico-fisiologico, che tenta di salvaguardare la libertà accanto alla necessità, sia

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.* In questa nozione di pazienza Ricoeur avrebbe abbozzato l'approccio etico che svilupperà in seguito, specie nella cosiddetta «piccola etica» di *Soi-même comme un autre* (cfr. B. Contreras Tasso, P. Mena Malet, *Le risque d'être soi-même*, cit., pp. 15 sg.).

²⁶ In altri termini, egli mira a una «mediazione pratica» tra la libertà e la natura (cfr. P. Ricoeur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, cit., p. 96).

²⁷ Ciò significa che la libertà del *cogito* integrale ricoeuriano non è affatto assoluta – di qui la critica a Sartre –, poiché essa deve venire a patti con la necessità che è costitutiva dell'esistenza.

²⁸ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 343.

²⁹ *Ivi*, p. 344.

assolutamente insostenibile, poiché un determinismo soltanto parziale è privo di senso. Infatti, «fra la conoscenza oggettiva del mondo e l'esperienza interiore della libertà si dà uno iato insormontabile per l'intelletto»³⁰, che rende impossibile ogni forma di conciliazione tra causalità eterogenee. Peraltro, egli sostiene che l'unico ambito in cui il principio di causalità può essere legittimamente applicato è quello oggettivo. Ciò nondimeno, occorre tener presente che la necessità corporea è sempre mescolata ai motivi e ai poteri, dei quali si dà esperienza soggettiva, per cui anche «la necessità può essere il luogo della nostra responsabilità»³¹. Certo, il passaggio attraverso la conoscenza scientifica è necessario, poiché «non si esperisce nulla soggettivamente che [...] non si tenti di pensare secondo la causalità»; la conoscenza oggettiva è dunque chiamata a «prestare il suo linguaggio inadeguato all'esperienza del cogito» attraverso una trasposizione dal livello della spiegazione a quello del vissuto, in modo tale che il linguaggio della causalità rappresenti un *indice* dell'«investimento della libertà da parte della necessità provata soggettivamente»³². La *condizione* umana è determinata dalla necessità, ma la necessità oggettiva o causale non dev'essere confusa con quella interiore, che è parziale e reciproca rispetto alla libertà, in quanto richiede un atto di volontà che la completi. Ricoeur fa anche ricorso alla nozione «topografica» di *situazione*, che esprime il radicamento della libertà nella necessità, per cui «la necessità è il luogo della libertà»³³. A tale riguardo, l'avvertenza ricoeuriana è che, come nel caso del linguaggio della causalità, anche le rappresentazioni spaziali appaiono improprie e inadeguate. Per questo, nel corso dell'analisi delle prime due forme della necessità egli intende rinunciare del tutto al linguaggio della causalità.

A fronte del rapporto paradossale tra libertà e natura, Ricoeur si dice certo della *conciliazione* tra i due termini, che a suo avviso costituisce il momento di *ogni* filosofia del volontario e dell'involontario. Il fine a cui tende è infatti il recupero dell'accordo originario, immediato e irriflesso, tra la coscienza e il corpo, che si colloca «al di qua della riflessione e della volontà»³⁴, in quanto la riflessione rappresenta la rottura di tale unità. La necessità implica una «*negazione pratica della libertà*»³⁵, che ha luogo nell'ambito del carattere, dell'inconscio e della vita, e che nella morte si attesta nella sua forma estrema. Poiché dunque «libertà e necessità si negano reciprocamen-

³⁰ Ivi, p. 346.

³¹ Ivi, p. 347.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 348.

³⁴ Ivi, p. 349.

³⁵ *Ibid.*

te»³⁶, il consentimento dev'essere sempre riconquistato a partire dalla necessità – che per Ricoeur è sempre una «necessità vissuta».

2. *L'involontario assoluto: carattere, inconscio, vita*

Secondo Ricoeur, il *carattere* è contrassegnato da un'inemendabile ambiguità, dal momento che può essere inteso sia come qualcosa di modificabile, sia come un elemento che determina il soggetto stesso. In effetti, il carattere è la necessità più prossima alla volontà del soggetto, ma rimane pur sempre una necessità, nella misura in cui «il carattere di un uomo determina il suo destino»³⁷. In questo senso, egli considera un errore credere di poter cambiare il proprio carattere, al quale si può soltanto consentire. Non per nulla, richiamandosi a Husserl, Ricoeur colloca il carattere nell'ambito dell'*iletica*, in quanto sarebbe la *hyle* (la materia) dello stesso ego³⁸, ovvero qualcosa di materialmente dato. Ne deriva che «cambiare il mio carattere sarebbe propriamente divenire un altro», poiché è «attraverso il mio carattere [che] sono situato»; ciò nonostante, «io non sono se non in quanto mi faccio e non so dove termina il mio dominio se non esercitandolo»³⁹. Il carattere si configura dunque come «il *modo di essere della mia libertà*», dal momento che «io ho un modo di scegliere e di scegliermi che non scelgo»⁴⁰. In questo contesto, la responsabilità soggettiva consiste nell'accettare che la libertà possa essere esercitata solo «in un modo finito e immutabile»⁴¹, determinato per l'appunto dal carattere di ciascuno. Il consentimento è quindi rivolto alla propria condizione di *finitezza*, ed è in questo modo che la libertà «situata» dal carattere diventa una sorta di «vocazione». Il mio carattere non è infatti «un tipo collettivo, ma sono io stesso, unico e inimitabile; io non sono un'idea generale, ma un'essenza singolare»⁴². Il carattere è «il mio modo proprio di pensare, non ciò che penso»⁴³; ciò significa che esso è lo *stile* pe-

³⁶ Ivi, p. 350.

³⁷ Ivi, p. 363. Questa è una delle possibili traduzioni di una celebre espressione di Democrito. Sul tema del carattere Ricoeur ritorna anche in *L'homme faillible* (cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 127-143) e in *Soi-même comme un autre* (cfr. Id., *Sé come un altro*, cit., pp. 207 sgg.).

³⁸ Cfr. ivi, p. 366.

³⁹ Ivi, p. 363.

⁴⁰ Ivi, pp. 363 sg. A tale riguardo, in *L'homme faillible* Ricoeur afferma che «il mio carattere è l'origine radicalmente non scelta di tutte le mie scelte» (P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 141).

⁴¹ Ivi, p. 364.

⁴² Ivi, p. 363.

⁴³ Ivi, p. 365.

culiare – che solitamente mi rimane celato – in cui mi rapporto ai diversi contenuti dell'esperienza.

Diversamente dal carattere, l'*inconscio* non è riferito al nesso tra la volontà e il destino immutabile, ma a quello tra la libertà e una dimensione *nascosta*, che comprende sia l'inconscio propriamente detto, sia l'autoinganno, provocato dalla «menzogna delle passioni»⁴⁴. La coscienza si scopre lacerata nel momento in cui l'apparenza diventa sospetta, e com'è noto lo stesso Ricoeur parlerà dei «maestri del sospetto»⁴⁵, riferendosi anche a Freud. A questo proposito, egli mette in guardia da un duplice dogmatismo, riguardante da un lato un certo «realismo dell'inconscio», che attribuisce erroneamente all'inconscio stesso la capacità di pensare, e dall'altro l'«idealismo della coscienza»⁴⁶, che le conferisce una trasparenza che in realtà non possiede⁴⁷. Pur ammettendo – *contra* Freud – che «sono sempre *io* – cosciente di me – che penso, e non qualche inconscio in me e senza di me», Ricoeur è dell'avviso che il pensiero non possa essere del tutto trasparente a se stesso, poiché esso si limita a dare forma a una *materia* che è «*principalmente affettiva*»⁴⁸. L'inconscio «non pensa affatto», e però costituisce la materia indefinita che si sottrae alla «luce» del pensiero, e che richiede un'«esegesi in termini di soggettività»⁴⁹.

Ricoeur ritiene che la materia del pensiero possa essere detta “inconscia” nella misura in cui «si *dissocia* dalla “forma” che la anima», anche se essa non sussiste come tale, ma «si “nasconde” sempre in qualche altra “forma” [...] che ha un senso apparente»⁵⁰. Per questo motivo, di tale ma-

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 369.

⁴⁵ Cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions Points, Paris 1995 (1^a ed. 1965); trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, introd. di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002, pp. 46 sg. In effetti, la psicoanalisi invita la coscienza a «sospettare di se stessa, di non essere che una dissimulazione del proprio inconscio» (Id., *Filosofia della volontà*, cit., p. 395). È alquanto singolare che secondo Ricoeur il soggetto si trovi «di fronte all'inconscio come Descartes di fronte al grande ingannatore» (*ivi*, p. 397).

⁴⁶ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 371.

⁴⁷ In particolare, la pretesa trasparenza della coscienza è smentita dal *bisogno*, che rappresenta «il principio di ogni oscurità», dato che «l'affettività è l'oscurità stessa», dall'*emozione*, che è «il disordine del corpo che penetra nello spirito», e dall'*abitudine*, la cui origine è «cancellata», sebbene essa non sia affatto inconscia, ma rappresenti una modalità del «cogito irriflesso» (*ivi*, pp. 374 sg.).

⁴⁸ *Ivi*, pp. 372 sg.

⁴⁹ *Ivi*, p. 373. Jean Greisch sottolinea che, «in un'ottica più fenomenologica che psicoanalitica, l'inconscio vuol dire essenzialmente due cose: la parte di tenebre che portiamo in noi; il debordare delle forze che non controlliamo» (J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 43). Riferendosi all'inconscio, Ricoeur sostiene infatti che «ogni possesso di sé comprende un non-possesso» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 444).

⁵⁰ *Ivi*, p. 387.

teria inconscia si può parlare solo in rapporto alla forma che la anima; in altri termini, «se questa materia si *dissocia*, se il *flusso* affettivo e memoriale si scinde dalla coscienza»⁵¹, essa può assumere un senso solo grazie all'elaborazione della coscienza medesima. Ricoeur si richiama espressamente alla distinzione husserliana tra *hyle* sensibile e *morphé* intenzionale, che prevede la «possibilità per la *hyle* di dissociarsi dalla corrispondente “*Auffassung*”»⁵². Si noti peraltro che considerando l'inconscio come la materia della coscienza, Ricoeur lo iscrive nella stessa “scena” della coscienza medesima, e non “dietro” ad essa; ne deriva che l'inconscio può essere associato a quella dimensione affettiva che è data passivamente alla coscienza prima di ogni atto intenzionale⁵³. Di qui la tesi ricoeuriana secondo cui «la psicoanalisi non è che un'iletica della coscienza», che però «deve restare subordinata alla fenomenologia delle sue intenzioni, cioè delle sue “forme”»⁵⁴. In questa prospettiva, la nozione freudiana di inconscio non può che apparire come «l'oggettivazione di tale inconscio in prima persona», un'oggettivazione che può quindi assumere un «indice di prima persona»⁵⁵. Quanto al determinismo che caratterizza l'inconscio psicoanalitico, Ricoeur nota che «la causalità è l'*equivalente oggettivo di una motivazione assolutamente non-libera*»; ne consegue che il determinismo dev'essere inteso come l'oggettivazione legittima – perché euristicamente feconda – di «una necessità che è il rovescio di una libera soggettività»⁵⁶.

La terza forma dell'involtario assoluto è costituita dalla *vita*, che rappresenta un tema centrale nella discussione fenomenologica contemporanea – si pensi soltanto a Michel Henry –, anche se la figura di Ricoeur non è di solito associata a questa problematica. La peculiarità della sua concezione

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Ivi, p. 388. «Non dobbiamo decidere qui se, nella corrente dei vissuti, questi vissuti sensoriali implicino sempre e necessariamente una qualche “apprensione animatrice” [*beseelende Auffassung*] [...], cioè, come possiamo anche dire, se stiano sempre in *funzioni intenzionali*» (E. Husserl, *Ideen*, § 85, pp. 213 sg.). Peraltro, questa «*hyle* affettiva» può essere all'origine del patologico proprio «a causa delle sue possibilità di dissociazione» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 394).

⁵³ Cfr. S. Davidson, *The Phenomenon of Life and Its Pathos*, cit., p. 161. Al riguardo, Michel Henry ritiene che «l'inconscio non sfugga a qualunque forma di fenomenalità ma che [...] esso sia il luogo [...] del suo auto-apparire come vita e come affettività» (M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Puf, Paris 1985; ed. it. a cura di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, p. 287).

⁵⁴ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 399.

⁵⁵ Ivi, p. 388. Riferendosi a queste pagine, in *De l'interprétation* Ricoeur ritorna sulla realtà dell'inconscio, ribadendo che essa «esiste unicamente come realtà “diagnosticata”. La realtà dell'inconscio non è una realtà assoluta, ma relativa alle operazioni che danno un senso ad esso» (P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 477).

⁵⁶ Ivi, pp. 392, 395.

risiede nel rifiuto di considerare la vita unilateralmente, dal momento che essa non è ridicibile né a un'esperienza soggettiva, in cui la coscienza si scopre libera, né a un insieme di processi biologici, che rivelano l'appartenenza del soggetto alla natura. Infatti, egli sottolinea anzitutto che la vita non può essere ridotta senza resto alla conoscenza scientifica che se ne ha, poiché si rivela al soggetto come una necessità non disgiunta dalla libertà; in questo senso, «in me e per me, l'unione dell'anima e del corpo è l'unione della libertà e della vita»⁵⁷. Al riguardo, Ricoeur nota che la spontaneità dei motivi e dei poteri non esaurisce affatto l'ambito della vita, che rappresenta «una certa necessità di esistere alla quale non posso più oppormi per giudicarla e per comandarla»⁵⁸. La vita non può essere intesa come uno strato inferiore sottoposto al dominio del soggetto, poiché l'io è una *totalità* vivente, e in quanto tale è responsabile della sua vita.

In particolare, i motivi e i poteri emergono dallo «sfondo confuso e informe dell'umore»⁵⁹, che è quel tono generale che condiziona tutti gli atti della *cogito*. A questo proposito, Ricoeur segnala che la teoria biraniana della passività o dell'«affezione semplice» si basa proprio sull'esperienza delle oscillazioni dell'umore. Ora, il punto fondamentale è che «la vita è sentita», nel senso dell'*Erlebnis*, ma «non conosciuta»⁶⁰, poiché si rivela anzitutto in un'affettività diffusa, e solo in un secondo momento diventa oggetto di riflessione – non è un caso che Ricoeur si richiami esplicitamente all'analisi heideggeriana della *Befindlichkeit*⁶¹. Facendo ricorso a un'espressione assai pregnante, egli afferma che «io mi sento vivere prima di sapermi animale»⁶². La singolarità di questa affettività diffusa è il suo essere *priva* di intenzionalità, dato che essa non tende verso qualcosa. Mentre la percezione coglie l'oggetto solo per profili o «adombramenti» (*Abschattungen*) – qui Ricoeur fa ricorso al lessico husserliano –, nell'esperienza affettiva la vita appare come priva di lati, essendo «il centro stesso di prospettiva che fa sì che vi siano prospettive differenti sulle cose»⁶³. In effetti, già Husserl aveva rilevato «una differenza di principio del modo di dattità» degli oggetti *immanenti* rispetto a quelli *trascendenti*, sostenendo che, a differenza dell'oggetto presente in carne ed ossa, che si dà per adombramenti, «*un vissuto [Erlebnis]*

⁵⁷ Ivi, p. 404.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Ivi, p. 405.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Cfr. *ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.* Ne consegue che «posso osservare una cosa, ma non osservo la mia vita» (ivi, pp. 405 sg.).

non si adombra»⁶⁴. In ogni momento, chiosa Ricoeur, «ne colgo tutto ciò che posso coglierne»⁶⁵, proprio perché la vita è sentita interiormente. È questo il senso del pronunciamento cartesiano secondo cui «l'anima è unita a tutte le parti del corpo congiuntamente», che esprime quella che Ricoeur chiama la coscienza «non percettiva» del corpo, cioè «la presenza esperita e non percepita del mio corpo alla mia coscienza»⁶⁶. In altri termini, la coscienza della vita non si riferisce a un oggetto, ma è propriamente coscienza di sé; si tratta infatti di quell'affettività che è la forma basilare dell'«appercezione» dell'io.

Inoltre, Ricoeur sottolinea che la «coscienza affettiva dell'io-corpo mi rivela la vita come indivisibile»⁶⁷, come qualcosa che è soltanto al singolare; mentre infatti il *cogito* include un insieme di atti e di funzioni, e il corpo si compone di vari organi, la vita è un'unità inscindibile. La libertà e la vita esprimono «l'esistenza voluta e l'esistenza subita»⁶⁸, le quali costituiscono un tutt'uno, come dimostrato dall'affettività «propriocettiva», in cui le sensazioni localizzate della cinestesi emergono da uno sfondo affettivo non localizzabile. L'esempio ricoeuriano è quello del dolore, il quale, pur essendo localizzato in un punto, colpisce il soggetto in quanto totalità vivente; in questo senso, la coscienza del dolore non può essere collocata in un punto preciso del corpo. Certo, «la vita è suscettibile di livelli e di tonalità, ma non di parti», ed è per questo che «quando temo di essere ferito, cioè diviso, temo per la mia vita», che corre il pericolo di diventare una cosa morta; non per nulla – osserva Ricoeur –, la morte è «il ritorno alla cosa divisa per eccellenza: la polvere»⁶⁹.

Ora, la necessità che si prova in ciò che è avvertito come indivisibile è il fatto stesso di *esistere*, poiché «io mi trovo ad esistere»⁷⁰ senza averlo voluto. Questo fatto può essere espresso attraverso alcune metafore, anzitutto quella *spaziale*, secondo la quale «io sono “in” vita»⁷¹, cioè mi trovo completamente «immerso» in essa. Un'altra metafora è quella che intende la vita co-

⁶⁴ E. Husserl, *Idee I*, cit., § 42, p. 101.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 406.

⁶⁶ *Ibid.* Cfr. R. Descartes, *Les passions de l'âme*, 30, AT XI 351; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 2361.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, p. 407.

⁷⁰ *Ibid.* In questo senso, l'esistenza è anteriore rispetto all'esserne coscienti (cfr. N. Mailard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011, p. 239). La precedenza della vita nei confronti della coscienza viene sottolineata da Ricoeur in *Soi-même comme un autre*, laddove parla – con riferimento a Spinoza – della «priorità del *conatus* rispetto alla coscienza» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 431).

⁷¹ *Ibid.*

me un fondamento su cui poggiare, metafora che però scivola facilmente verso un fondamento assoluto; al riguardo, Ricoeur accenna alla possibilità di riposare sul respiro, notando che «tanto meglio “mi” riposo quando rinuncio a volere»⁷², abbandonandomi alla vita.

Più in generale, Ricoeur afferma che «l'esistenza è un paradosso per l'intelletto divisore e un mistero per una coscienza unificante più segreta», evidenziando che essa viene esperita in due modi, essendo «voluta e subita»: l'esistenza è infatti un'unità di *atti* congiunta allo «*stato* di vivente» – è libertà congiunta alla necessità di esistere –, per cui l'io è tale «nell'“io sono” del mio atto e del mio stato»⁷³. È questo il modo in cui egli interpreta la celebre formula cartesiana *cogito ergo sum*, nel senso che «il cogito come atto include il fatto di esistere», anche se – come del resto in Descartes – non si tratta di un'inferenza, poiché non c'è bisogno di un ragionamento per comprendere che «l'esistenza nel senso kierkegaardiano comprende l'esistenza nel senso kantiano»⁷⁴.

Questo rapporto tra l'atto del *cogito* e il fatto di esistere, che è un rapporto vissuto più che pensato, dev'essere analizzato a partire dall'*oggettivazione* della vita; tale oggettivazione produce una divisione della vita stessa, che viene considerata secondo tre diverse prospettive: in termini di *organizzazione*, rivolgendosi alla struttura che regola la vita in un momento dato – si tratta di un'analisi statica –, di *crescita* – secondo una prospettiva diacronica o evolutiva – e infine di *nascita*.

L'*organizzazione* concerne quelle funzioni biologiche che sono operanti in modo automatico, senza bisogno di un intervento volontario del soggetto. In effetti, l'aspetto sorprendente della vita è che essa funziona «in me senza di me», per cui «a un certo livello della mia esistenza smetto di apparire a me stesso come un *compito*, come un progetto, e sono un *problema risolto* come da una saggezza più saggia di me stesso»⁷⁵. Di qui la possibilità di immaginare un'esistenza – che sarebbe quella animale – priva di compiti, di libertà e di responsabilità; tuttavia, l'essere umano non può abdicare a se stesso in questo modo, essendo irriducibile alla dimensione istintuale che sarebbe propria dell'animale non umano. Bisogna dunque rovesciare la prospettiva: invece di pensare la volontà sulla base dell'organizzazione bio-

⁷² Ivi, p. 408.

⁷³ *Ibid.* In un'altra pagina egli ritorna sulla questione con riferimento alla nascita, rilevando che, al pari dell'esistenza, anche il cominciamento ha un duplice significato, poiché indica sia l'atto che lo stato: infatti, «vi è un cominciamento sempre imminente che è quello della libertà [...] e vi è un cominciamento sempre anteriore che è quello della vita» (ivi, p. 436). In questo senso, la nascita rappresenta la promessa originaria dell'agire.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ivi, p. 412

logica, occorre rivolgersi all'esistenza come *compito* e come progetto, in relazione alla quale assume senso l'esperienza della vita in quanto involontario assoluto. Si tratta quindi di riconquistare «la certezza che l'involontario assoluto non è che lo sfondo dell'involontario relativo dei miei bisogni e dei miei poteri», poiché è in rapporto ad essi che «percepisco la mia vita come ciò che non è più né motivo né organo per un volere, ma l'*altro* aspetto di questo corpo che muovo»⁷⁶. Ciò significa che la vita non si risolve affatto nella necessità dell'involontario *assoluto*, ma comprende anche l'involontario *relativo*, che risponde al volere.

Ne consegue che la vita si caratterizza per un'inemendabile ambiguità, poiché se per un verso essa – in quanto organizzazione – è un problema risolto, per altro verso essa rimane un problema da risolvere, un appello alla volontà del soggetto, il quale prova in se stesso «l'involontario assoluto di una vita che fa sì che io esista come coscienza [...] e l'involontario relativo di una vita che sollecita la mia decisione e il mio sforzo»⁷⁷. Per questo, nella vita «vi è un che di risolto e di non-risolto. La mia vita fa parte al tempo stesso di quelle cose che non dipendono da me e di quelle che dipendono da me», ed è proprio lo *sforzo* a rappresentare il punto di congiunzione tra «un ordine che dipende da me (il movimento) e un ordine che non dipende da me (l'organizzazione)»⁷⁸. Questo intreccio tra l'involontario assoluto e quello relativo si rivela dunque nell'«appercezione» del *cogito*, in cui la vita si mostra sia come problema risolto che come compito.

Certo, Ricoeur ammette che «le nozioni del cogito e quelle della biologia [...] appartengono a due universi di discorso incomparabili»⁷⁹, e tuttavia le conoscenze scientifiche possono essere comprese come *indice* dell'esperienza soggettiva – secondo quel rapporto di diagnostica già incontrato in precedenza. In altri termini, l'organizzazione fisiologica è indice dell'involontario assoluto della vita, che a sua volta condiziona la volontà e la coscienza. Per questo, occorre prendere in considerazione un duplice rapporto: «un rapporto di diagnostica fra la conoscenza oggettiva della vita e l'esperienza soggettiva di essere in vita, e un rapporto intra-soggettivo di immersione del volere nel vivere»⁸⁰. A tale riguardo, Ricoeur parla di una sorta di «contraccolpo della fenomenologia sulla biologia»⁸¹, poiché è solo mediante l'adozione di un metodo diverso da quello della biologia che il soggetto scopre la sua vita come una parte di se stesso. L'esperienza della vita

⁷⁶ Ivi, p. 413.

⁷⁷ Ivi, pp. 413 sg.

⁷⁸ Ivi, p. 414.

⁷⁹ Ivi, p. 415.

⁸⁰ Ivi, p. 416.

⁸¹ *Ibid.*

come involontario assoluto si rivela dunque subordinata e parziale, in quanto dipendente dall'esperienza integrale del *cogito*.

Alla domanda se sia legittimo considerare la relazione tra l'oggettività della biologia e la soggettività dell'involontario assoluto non solo come un rapporto di diagnostica, ma anche in termini *ontologici* o «cosmologici», Ricoeur ritiene di dover rispondere negativamente, poiché a suo avviso non vi è «un'ontologia materiale comune alla regione della natura – conosciuta mediante [...] le scienze oggettive della natura – e alla regione della coscienza conosciuta mediante [...] la fenomenologia del soggetto»⁸². Non per nulla egli denuncia gli equivoci in cui sarebbe caduto tra gli altri Maine de Biran, il quale attraverso la nozione di «forza iperorganica», che dovrebbe applicarsi all'organizzazione, tenta di collegare indebitamente «la biologia alla fenomenologia (cioè l'organizzazione considerata oggettivamente alla libertà provata soggettivamente)»⁸³. Occorre invece tenere separati i concetti scientifici da quelli che si riferiscono all'appercezione del *cogito*, pur riconoscendo che «il soggetto in quanto incarnato è propriamente natura in prima persona», nelle forme del carattere, dell'inconscio e della vita: «è la *stessa* vita che è provata come involontario assoluto nel *cogito totale* e che è conosciuta oggettivamente come organizzazione»⁸⁴. Infine, richiamandosi nuovamente a Ravaisson, Ricoeur segnala che ogni cosmologia mantiene un tratto di ambiguità, nella misura in cui tenta di congiungere due diversi sistemi di nozioni; è solo a questa condizione che il soggetto può ridiscendere lungo i vari «gradi dell'esistenza», dalla libertà sino all'involontario assoluto, il quale si colloca «ai confini di un'esistenza che dev'essere l'*analogon* dell'esistenza animale»⁸⁵.

Per quanto concerne invece la *crescita*, ovvero la dimensione temporale della vita, essa pone una questione metodologica all'eidetica ricoeuriana: quest'ultima mira infatti a descrivere delle *essenze*, che in quanto tali sono intemporalmente, mentre l'evolversi della vita richiede un'analisi *genetica*. In effetti, dal punto di vista della descrizione eidetica «la volontà non diviene, essa è; non comincia, poiché il *senso* di una funzione [...] non è alla mercé del tempo»⁸⁶. Per questo, «l'eidetica esclude la storia», privilegiando lo studio dell'«*essere* adulto che si situa fra il *divenire*-adulto [...] e il *divenire*-vecchio»⁸⁷. Di qui la differenza di metodo rispetto all'analisi genetica: infat-

⁸² Ivi, p. 418. Si noti peraltro che questo modo di impostare l'indagine in termini «regionali» appare influenzato dallo Husserl delle *Ideen*.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Ivi, p. 419.

⁸⁶ Ivi, p. 420.

⁸⁷ Ivi, pp. 420 sg.

ti, «al contrario dell'eidetica, che pretende di *comprendere* il più basso mediante il più alto, la psicologia genetica *spiega storicamente* in più alto mediante il più basso»⁸⁸. Tuttavia, Ricoeur ritiene che non vi sia affatto una contrapposizione tra «una psicologia *genetica* collegata alla *storia* delle strutture e una fenomenologia *descrittiva* collegata al *senso* delle strutture umane», dato che a suo avviso «soltanto significati stabili possono servire da punto di riferimento per la storia»⁸⁹. Si tratta però di rivolgersi a una psicologia genetica che non riduca il superiore all'inferiore, ma che sia in grado di mostrare «la realizzazione progressiva di un senso»⁹⁰.

Quanto alla *nascita*, essa è quell'«evento capitale» che coincide con la mia incarnazione, poiché «con essa sono stato messo al mondo una volta per tutte e posto nell'essere prima di poter porre volontariamente alcun atto»⁹¹. In altri termini, io sono già da sempre in vita, prima ancora di esserne cosciente; ed è questa *fatticità* della vita che mi permette di avvertire la contingenza della mia stessa esistenza. Inoltre, il dipendere da altri riguardo alla mia nascita rivela, a suo modo, il carattere originariamente intersoggettivo dell'incarnazione. D'altronde, «la mia nascita in prima persona non è un'esperienza, ma l'al di qua necessario di ogni esperienza. [...] Il cogito implica l' anteriorità del suo cominciamento, al di qua della sua propria percezione»⁹². A questo proposito, Ricoeur spiega che «il termine cominciare, allo stesso modo del termine esistere, ha un doppio senso», distinguendo tra «un cominciamento sempre imminente che è quello della libertà» – il cominciamento come *atto* – e «un cominciamento sempre anteriore che è quello della vita»⁹³ – il cominciamento come *stato*.

3. La negazione: dalla necessità alla libertà

Nell'ultima parte di *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur riprende le questioni del dualismo tra anima e corpo e del rapporto paradossale tra *libertà* e *necessità*, che sembrano rendere impossibile una ricomposizione del soggetto. In effetti, la «lacerazione» dell'essere umano non deriva dall'intelletto, che non è in grado di pensare il mistero dell'unione tra anima e corpo, ma è una «lesione dell'essere stesso. L'unità vivente dell'uomo non viene

⁸⁸ Ivi, p. 422.

⁸⁹ Ivi, p. 425.

⁹⁰ Ivi, pp. 425 sg.

⁹¹ Ivi, p. 428.

⁹² Ivi, p. 432. Non è un caso che Ricoeur parli della nascita come dell'«origine originaria» (cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., p. 142). Sul tema cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., pp. 52 sgg.

⁹³ Ivi, p. 436. Sarebbe questo «il paradosso della nascita e della libertà» (*ibid.*).

lacerata per il fatto stesso che è pensata: è nell'atto umano di esistere che è inscritta una ferita segreta»⁹⁴. In questo senso, alla base del dualismo d'intelletto c'è «un'incompatibilità *pratica* della necessità e della libertà», le quali «si negano reciprocamente»⁹⁵.

In particolare, la riflessione ricoeuriana si concentra sulla *reciprocità* o «bipolarità» della *negazione*, che è espressione della fondamentale reciprocità tra volontario e involontario. Per un verso, la necessità viene avvertita infatti come lacerante, come «qualcosa che ferisce [*blessant*]», un non-essere e una negazione della libertà, che ne risulta dimidiata; si tratta di una negazione che «sale dal corpo, investe e impregna la coscienza»⁹⁶. Tuttavia, mentre nel caso dello sforzo la resistenza del corpo è percepita come un ostacolo, nel caso del carattere, dell'inconscio e della vita la necessità appare costitutiva della stessa esistenza. Per altro verso, la libertà si pone come una risposta negativa alla necessità che la limita, cioè come un rifiuto, proprio perché – ribadisce Ricoeur – «la volontà e nolontà»⁹⁷, ed è per questo che essa può cadere nella tentazione di esaltare se stessa, come il *cogito* cartesiano di fronte al genio maligno; di qui il rischio che la coscienza si ponga, idealisticamente, come l'assoluto⁹⁸. La riflessione ricoeuriana mostra dunque il doppio volto della negazione – *voluta e subita* –, che si rivela nell'esperienza stessa del *cogito*, che è tanto azione quanto passione. Questa duplicità della negazione dimostra che il consentimento non equivale affatto alla rassegnazione, dal momento che è proprio il consentire che permette al soggetto di *ricominciare*; in tale prospettiva, il consentimento è una promessa, la promessa di poter ricominciare⁹⁹.

Ricoeur si rivolge quindi nuovamente alle tre forme della necessità – carattere, inconscio, vita –, individuando in ciascuna di esse il doppio volto della negazione, in quanto *voluta e subita*. Anzitutto, il *carattere* è ciò che rende ciascun soggetto un individuo determinato, distinto dagli altri; per esprimere questa singolarità, Ricoeur fa ricorso a un termine heideggeriano,

⁹⁴ Ivi, p. 439.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Ivi, p. 440.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ In effetti, l'idealismo non considera il soggetto nella sua concretezza, ma «un soggetto fittizio [...], senza tenebre e senza corpo» (ivi, p. 459). Bisogna dunque guardarsi da «una sorta di illusione trascendentale che consiste nell'immaginarsi che la libertà debba essere assoluta [...]. Essa vuole diventare ciò che effettivamente non potrà mai essere: una *causa sui*» (J. Greisch, *L'herméneutique come sagesse de l'incertitude*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2015, p. 110).

⁹⁹ Cfr. G. Vincent, *Le paradoxe du commencement. Chemins de traverse dans l'oeuvre de Ricoeur*, in «Alea», 11, 2013, pp. 33-59, in part. p. 38.

parlando di *Jemeinigkei* (essere sempre mio)¹⁰⁰. Ma la particolarità del carattere porta con sé una specifica limitazione, dal momento che il soggetto soffre per la sua *finitezza*, ovvero per tutte quelle possibilità che non può scegliere o diventare; di qui quella che Ricoeur chiama la «tristezza del finito»¹⁰¹.

In secondo luogo, l'*inconscio* provoca un contrasto tra il desiderio di auto-trasparenza del soggetto e l'oscurità che lo connota essenzialmente. Tuttavia, l'*inconscio* non è soltanto un elemento di oscurità, ma anche «la potenza spontanea delle tendenze non-riconosciute. Questa potenza è la mia impotenza; tale spontaneità la mia passività»¹⁰². Ciò comporta il rischio di una perdita di sé, di una caduta nell'indeterminato, tanto da indurre Ricoeur a recuperare il termine greco *apeiron*. A tale riguardo, egli parla di una «tristezza dell'informe»¹⁰³, che sorge per l'appunto dalla percezione di un'assenza di confini e quindi di una demarcazione del sé dall'altro da sé.

Infine, tra le diverse forme della necessità, la *vita* è quella che rappresenta il culmine del negativo, poiché essa «riassume tutto ciò che non ho scelto e tutto ciò che non posso cambiare»¹⁰⁴. Tale fatticità comporta una specifica forma di sofferenza, rappresentata dalla «tristezza della contingenza»¹⁰⁵, che dev'essere considerata secondo le tre diverse prospettive indicate in precedenza. Per quanto concerne l'*organizzazione*, Ricoeur nota che il soggetto, in quanto «essere composito», è capace di lesioni; in particolare, egli sottolinea – ricollegandosi a Spinoza – che la *sofferenza* esprime una *deminutio* d'essere, attestandosi come «il non-essere sentito prima di essere pensato»; essa è «una delle forme più vive della coscienza di sé»¹⁰⁶, la quale, nel soffrire, conosce se stessa in quanto negata. In un'altra pagina egli scrive che «la sofferenza mi dà, allo stesso tempo del sentimento della mia diminuzione, la coscienza folgorante d'esserci ancora per soffrire; anzi, forse la mia presenza al mondo, e soprattutto a me stesso, non è mai così viva come nella sofferenza»¹⁰⁷. Non si tratta dunque di ricondurre la sofferenza a una categoria logica, ma di coglierla come una negazione esistenziale, *sentita* nella stessa carne, la quale dà luogo al paradosso di un'esperienza intensificata che però è provocata da una diminuzione.

¹⁰⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 442. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 61. Questo termine ritornerà anche in molti passi di *Soi-même comme un autre*.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ivi*, p. 444.

¹⁰³ *Ivi*, p. 443.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 445.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 444.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 445.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 452. Sul tema della sofferenza Ricoeur si soffermerà anche in *Soi-même comme un autre*. Cfr. *infra*, cap. VI. Su questo si veda C. Marin, *Penser la souffrance avec Paul Ricoeur*, in «Philosophie», 132, 1, 2017 (*Paul Ricoeur*), pp. 121-130.

Nel ritenere che soffrire e subire siano sinonimi, Ricoeur si richiama a Descartes, secondo il quale «un certo corpo è congiunto alla nostra mente in modo più stretto di tutti gli altri corpi, e questo per il fatto che avvertiamo in modo perspicuo che i dolori e altre sensazioni ci investono all'improvviso», e l'anima giudica che tali sentimenti «non provengono soltanto da se stessa, né le si possono riferire solo in quanto essa è una cosa che pensa, bensì solo perché essa è congiunta a una qualche cosa estesa e mobile, che viene chiamata corpo umano»¹⁰⁸. Ora, mentre Descartes congiunge la sofferenza all'*estensione*, Ricoeur – attraverso l'inclusione del corpo nel *cogito* – considera l'estensione come «modo dell'esistenza soggettiva e non soltanto [...] come struttura delle cose oggettive»¹⁰⁹. Qui si palesa un'inversione rispetto all'esperienza dello sforzo, dal momento che se quest'ultimo «si dispiega dalla punta della volizione in un volume obbediente, la sofferenza si concentra a partire dal volume ferito nella punta acuta della coscienza dolorante»¹¹⁰. In altri termini, è nella sofferenza provocata dal venir meno delle funzioni organiche che l'esteriorità del corpo «minaccia l'intimità»¹¹¹. Se dunque per un verso la sofferenza fa sì che la coscienza del soggetto si concentri in maniera acuta, per altro verso essa provoca un'intima disgiunzione, tanto da separare la coscienza da se stessa¹¹².

Riferendosi alla *crescita*, Ricoeur pone l'accento sull'*invecchiamento*, inteso come l'«ombra» che accompagna la crescita stessa¹¹³. L'invecchiamento attesta l'irreversibilità del tempo, che rende vano ogni attaccamento al momento presente. In questo senso, il tempo è avvertito come «un principio di alienazione e di dispersione», che intacca il soggetto nella sua stessa carne; infatti, Ricoeur ammette che «il cambiamento mi rende continuamente altro da me stesso. Questa dialettica del medesimo che io voglio esse-

¹⁰⁸ R. Descartes, *Principia philosophiae*, II, 2, AT VIII-1 41; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 1775.

¹⁰⁹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 446.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Qui Ricoeur si ricollega a Leibniz, che nel *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* aveva affermato che «non è possibile trovare i principi di una vera unità nella sola materia [...], perché in essa tutto è una collezione o un ammasso di parti, all'infinito» (G.W. Leibniz, *Scritti filosofici. Vol. I. Scritti giovanili. Elaborazioni private. Il nuovo sistema*, cit., p. 448).

¹¹³ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 446. Sul tema dell'invecchiamento si è soffermato anche Levinas in *Autrement qu'être* (cfr. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 1990 (1ª ed. 1974); trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, pp. 65 sg.).

re e dell'altro che divengo si gioca quotidianamente in ognuno»¹¹⁴. Al riguardo, egli nota finemente che «i “passaggi” più importanti della nostra durata sono spesso delle crisi, degli iati, in sintesi delle forme di “distensione”, sulle quali debbono riconquistarsi le “intenzioni” in grado di unificarla»¹¹⁵.

Quanto alla *nascita*, essa esprime «l'“*ex nihilo*” dell'esistenza»¹¹⁶, ovvero la pura e semplice *contingenza* dell'essere al mondo, nel quale il soggetto si trova “gettato”, per dirlo con Heidegger. Ciò significa che «io non posso pensare un altro corpo» proprio a causa dell'«irrefutabile presenza di questo corpo»¹¹⁷, la cui contingenza – o non-necessità – si mostra ineliminabile.

Inoltre, Ricoeur si sofferma sull'idea della *morte*, sottolineando che essa costituisce un'«estraneità radicale, dato che «non ho alcuna esperienza della morte»; ne deriva che «l'idea della morte resta un'idea, interamente appresa dall'esterno e senza equivalente soggettivo inscritto nel cogito»¹¹⁸. Il soggetto comprende l'ineluttabilità della *sua* morte nel rapporto con gli altri – *contra* Heidegger –, dal momento che «l'incontro decisivo con la morte è la morte dell'essere amato. [...] La morte dell'altro mi parla della mia morte, non per darmene l'esperienza anticipata, ma per ricordarmene la necessità empirica»¹¹⁹. In effetti, «poiché l'altro è il mio simile, la sua morte ha il valore di un avvertimento, di un richiamo»¹²⁰.

Secondo Ricoeur, il rifiuto che la libertà oppone alla necessità appare dissimulato nell'affermazione di assolutezza da parte della coscienza, che si traduce in un desiderio di *totalità* – di là dai limiti del carattere –, di *auto-trasparenza* – quella di un soggetto privo di tenebre – e infine di *auto-posizione*¹²¹. A tale riguardo, egli parla di «esistenzialismo nero» – il riferimento implicito è a Sartre e a Camus –, che assume le sembianze di un «idealismo deluso», dove la delusione è provocata dalla «sofferenza di una coscienza che si è creduta divina e che si conosce decaduta», tanto che ai suoi

¹¹⁴ Ivi, p. 448. Si ha qui una prefigurazione – certo in termini diversi – della nozione di *ipseità* che Ricoeur elabora in *Soi-même comme un autre*, la quale, diversamente dalla *medesimezza*, esprime un'identità che muta nel tempo. Cfr. *infra*, cap. V.

¹¹⁵ *Ibid.* Si noti il riferimento implicito alla *distensio animi* agostiniana.

¹¹⁶ Ivi, p. 449.

¹¹⁷ Ivi, p. 450.

¹¹⁸ Ivi, p. 451.

¹¹⁹ Ivi, p. 455. Sull'«esperienza indiretta dell'aver-da-morire» cfr. A. Gléonec, *Vie, mortalité et histoire: l'herméneutique ricoeurienne face aux phénoménologies du corps*, in «Les Études philosophiques», 4, 2014, pp. 589-607, in part. pp. 593 sgg.

¹²⁰ Ivi, pp. 455 sg. Sul tema della morte egli ritorna anche nei frammenti scritti prima di morire e pubblicati in *Vivant jusqu'à la mort* (cfr. P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2007; introd. e trad. it. di D. Iannotta, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti*, pref. di O. Abel, postf. di C. Goldenstein, Effatà, Cantalupa 2008).

¹²¹ Cfr. *ivi*, pp. 458 sg. Quest'ultimo desiderio è riferito a Fichte.

occhi «la condizione umana diviene assurda»¹²². In effetti, tale disperazione non è altro che la controparte di un'aspirazione (frustrata) alla libertà assoluta.

Ora, Ricoeur sostiene che il rifiuto che la libertà oppone alla necessità indica «la più estrema tensione fra il volontario e l'involontario»¹²³, che può essere trascesa attraverso il consentimento, ovvero accettando la propria condizione di finitezza. Tuttavia, egli riconduce la possibilità del consentimento a una determinata opzione metafisica, la quale comporta il riferimento alla *trascendenza*¹²⁴ – che però in quest'opera è stata messa tra parentesi, al pari della colpa. In effetti, Ricoeur ritiene che una comprensione unitaria dell'essere umano vada al di là dei limiti di una descrizione fenomenologica del *cogito*, per cui «la fenomenologia stessa si trascende in una metafisica»; sarebbe stato lo stesso Descartes a mostrare che «con un solo movimento si determina una filosofia del soggetto e una filosofia della Trascendenza, che [...] è la filosofia dei limiti dell'uomo»¹²⁵. A questo proposito, Ricoeur arriva a dire che «l'intuizione centrale del cartesianismo è il legame del cogito e dell'argomento ontologico»¹²⁶.

In ogni caso, il punto fondamentale è che «il consentimento che riafferma l'esistenza non scelta [...] è come una *scelta* di me stesso, una scelta della necessità»¹²⁷, dalla quale la libertà non può essere disgiunta. In definitiva, si tratta di una libera assunzione dei vincoli che l'esistenza incarnata pone alla soggettività, e quindi dell'accettazione, da parte della libertà umana, della sua necessaria *incarnazione*. Consentire alla propria condizione incarnata significa dunque, per il *cogito* integrale delineato da Ricoeur, rinunciare ad ogni pretesa di auto-posizione e all'idea di poter essere l'origine ultima del senso¹²⁸. Peraltro, con uno sguardo retrospettivo, egli riconoscerà in queste riflessioni dedicate alla questione del consentimento la presenza di un'«etica implicita», influenzata dalla filosofia dell'esistenza di Gabriel Marcel¹²⁹.

¹²² Ivi, pp. 460 sg.

¹²³ Ivi, p. 461.

¹²⁴ Ricoeur afferma che «nessuno forse può andare fino in fondo nel consentimento», a causa dello scandalo del male; per questo, occorre affidarsi alla speranza, riconoscendo che «il mondo non è la patria *definitiva* della libertà» (ivi, p. 475).

¹²⁵ Ivi, p. 463.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Ivi, p. 479. Qui Ricoeur si richiama all'*amor fati* nietzscheano. Peraltro, questo aspetto della scelta *di sé* avvicina il consentimento all'«attestazione» di cui parla Ricoeur in *Soi-même comme un autre*. Cfr. *infra*, cap. V.

¹²⁸ Cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., p. 55.

¹²⁹ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 34. Su questo cfr. B. Contreras Tasso, P. Mena Mallet, *Le risque d'être soi-même*, cit. Al riguardo, è stato notato che nella concezione ricoeuriana «l'etica richiede la mediazione della carne», dato che quest'ultima è «il luogo in cui *esistiamo*

Bisogna inoltre ricordare che in *L'homme faillible* Ricoeur parla dell'«affermazione originaria» del soggetto – espressione ripresa da Jean Nabert –, che si oppone alla «negazione esistenziale»¹³⁰, ovvero al limite che è costitutivo della condizione di finitezza. Tale espressione indica uno sforzo di esistere, una potenza affermativa – in termini spinoziani, una sorta di *conatus essendi* –, che però non è accessibile direttamente, poiché non si dà in un'intuizione intellettuale; ciò nonostante, essa indica l'orizzonte di una possibile unificazione dell'esperienza umana¹³¹. In questo senso, essa si collega all'idea ricoeuriana di una riconquista del *cogito* integrale che sia tale da superare la lacerazione tra volontario e involontario.

Infine, nelle ultime pagine di *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur sostiene che è possibile cogliere adeguatamente la libertà umana solo mettendola in rapporto con alcuni «concetti-limite, che comprendiamo a vuoto, come idee kantiane, regolative e non costitutive»; tra di esse, c'è «l'ideale-limite di una libertà incarnata» in cui «il corpo sarebbe assolutamente obbediente»¹³², un'idea secondo la quale la mozione volontaria avverrebbe senza alcuna resistenza. Peraltro, egli avverte che l'unica funzione di tali idee, che appartengono pur sempre alla descrizione del soggetto, dato che prescindono da ogni forma di trascendenza, è di «fare comprendere, per contrasto, la condizione di una volontà reciproca di un involontario»¹³³. In effetti, la libertà «soltanto umana» descritta da Ricoeur non è assimilabile a un «atto puro», ma «è in ciascuno dei suoi momenti attività e ricettività»¹³⁴. In altri termini, essa si pone al di là della contrapposizione tra spontaneità

nel mondo in quanto sofferenti e agenti, pathos e praxis, resistenza e sforzo» (R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, cit., pp. 33, 35).

¹³⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, pp. 231 sg. In queste pagine Ricoeur introduce una dialettica tra «affermazione originaria», «differenza esistenziale» e «mediazione umana», che mira a «una determinazione sempre più concreta del terzo termine che rappresenta veramente l'umanità dell'uomo» (ivi, p. 230), dal momento che l'essere umano è per essenza una *mediazione fragile*.

¹³¹ Cfr. J.-L. Amalric, *Affirmation originaria, attestazione, riconoscenza*, cit., p. 15. Sull'*affirmation originaria* si veda anche L.M. Possati, *L'affermazione originaria. Pensiero e azione nel primo Ricoeur (1935-1950)*, Carocci, Roma 2012.

¹³² P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., pp. 479 sg.

¹³³ Ivi, p. 480. Sulle conclusioni dell'opera Ricoeur ritorna nel saggio su Freud, dichiarando di dividerle ancora, ma segnalando altresì che il metodo ermeneutico va oltre quello eudetico, in quanto permette di comprendere che la dipendenza del *cogito* dall'involontario non è «sentita», ma «interpretata» a partire dai segni in cui l'esperienza si è oggettivata (cfr. P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., pp. 499 sg.).

¹³⁴ Cfr. ivi, p. 479. In questo senso, «la reciprocità del volontario e dell'involontario illustra la modalità propriamente umana della libertà; la libertà umana è un'indipendenza dipendente, un'iniziativa ricettiva» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 85).

pura e passività totale¹³⁵, incarnandosi in un soggetto nel quale il volontario e l'involontario sono intrecciati in modo inestricabile.

¹³⁵ Qui si rivela la profonda differenza rispetto a Sartre, dal momento che il *cogito* incarnato non può essere compreso sulla base della distinzione tra l'«essere-in-sé» dei fenomeni e l'«essere-per-sé» della coscienza, la cui libertà è assoluta. Ricoeur è invece prossimo a Merleau-Ponty, il quale sostiene che «non c'è mai determinismo e non c'è mai scelta assoluta», contrapponendosi così alla tesi sartriana per cui «la nostra libertà [...] o è totale o non esiste» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 578 sg.). Su questo cfr. M.-A. Vallée, *Ricoeur and Merleau-Ponty*, cit., pp. 11 sg.

Capitolo quarto

L'io e il corpo proprio

1. Husserl e l'«eresia» ricoeuriana

La relazione tra il pensiero di Ricoeur e la fenomenologia, che risale almeno alla sua traduzione di *Ideen I*, pubblicata nel 1950¹, si rivela senza dubbio sfaccettata, anche se alcuni tratti dell'interpretazione ricoeuriana di Husserl rimangono immutati nel corso del tempo². Ricoeur è ritornato più e più volte su alcuni “luoghi” husserliani, a partire dai contributi raccolti in *À l'école de la phénoménologie*, in cui la figura del corpo proprio è oggetto di una serie di analisi particolarmente dettagliate. Peraltro, è rimasta celebre l'affermazione ricoeuriana per cui «la fenomenologia è in buona parte la storia delle eresie husserliane», dal momento che la struttura stessa della sua opera implica che non ci sia un'«ortodossia husserliana»³. Si potrebbe persino dire che Husserl non è stato soltanto il fondatore della fenomenologia, ma anche il suo primo *eretico*, come attestano quelle pagine degli inediti che sembrano rimettere in discussione alcuni aspetti della sua stessa impostazione⁴. Quanto all'«eresia» ricoeuriana, essa si presenta come una «variante ermeneutica della fenomenologia», che prende le distanze dall'ideale di un'«autofondazione radicale»⁵ per rivolgersi alle oggettivazioni storico-culturali dell'esperienza umana.

In effetti, nell'articolo intitolato *De l'interprétation* Ricoeur descrive la tradizione filosofica a cui ritiene di appartenere nel modo seguente: «è una tradizione posta nel solco di una filosofia *riflessiva*; resta nella prospettiva

¹ Cfr. E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, trad., introd. et notes par P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1985 (1^a ed. 1950).

² Su questo cfr. D. Moran, *Husserl and Ricoeur. The Influence of Phenomenology on the Formation of Ricoeur's Hermeneutics of the 'Capable Human'*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», XXV, n. 1, 2017, pp. 182-199, in part. p. 193.

³ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 182. In un altro articolo, egli ribadisce che «la fenomenologia in senso lato è la somma dell'opera husserliana e delle eresie provenienti da Husserl» (ivi, p. 9).

⁴ Cfr. B. Bégout, *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 195-209, in part. p. 197.

⁵ J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 20. Cfr. anche S. Davidson, *The Husserl Heretics*, cit., pp. 218 sgg., il quale ritiene che il pensiero di Ricoeur rappresenti una critica «immanente» alla fenomenologia husserliana, riprendendone alcune possibilità latenti ma rimaste inesplorate.

della *fenomenologia* husserliana; vuol essere una variante *ermeneutica* di questa fenomenologia»⁶. Per quanto concerne la filosofia riflessiva, che a suo avviso deriva dal *cogito* cartesiano, essa riguarda «la possibilità della *comprensione di sé* come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento ecc. La riflessione è questo atto di ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto»⁷. Tuttavia, alla riflessione sarebbe connessa l'idea «di un'assoluta trasparenza, di una perfetta coincidenza dell'io con se stesso, che farebbe della coscienza di sé un sapere indubitabile», ed è qui che secondo Ricoeur «la fenomenologia – e più ancora l'ermeneutica – rappresenta ad un tempo una realizzazione e una trasformazione radicale del programma stesso della filosofia riflessiva»⁸.

Se infatti la filosofia riflessiva, nelle sue diverse incarnazioni, condivide la formula kantiana per la quale «l'«io penso» deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni», la questione cruciale è domandarsi in che modo questo «io» conosca se stesso. Ora, Ricoeur ritiene che già la fenomenologia husserliana, quanto meno nel suo esercizio effettivo, si distanzi dalla pretesa – che pure la caratterizza – di una «fondazione radicale nella trasparenza del soggetto a se stesso»⁹. Infatti, le analisi che Husserl dedica alla costituzione della cosa (*Dingkonstitution*) rivelerebbero «degli strati sempre più fondamentali dove le sintesi attive rinviano continuamente a sintesi passive sempre più radicali», ed è proprio in questo lavoro di «interrogazione a ritroso» (*Rückfrage*) che secondo Ricoeur «il suo progetto di auto-fondazione radicale svanisce»¹⁰.

Quanto all'ermeneutica, il suo «innesto» (*greffe*) sulla fenomenologia – secondo la nota metafora che ricorre in diversi luoghi dell'opera ricoeuriana¹¹ – muove dal riconoscimento di un'appartenenza al mondo che precede ogni conoscenza basata sulla relazione tra soggetto e oggetto. In altri termi-

⁶ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 24.

⁷ Ivi, p. 25. In un'altra pagina egli precisa che con l'espressione «filosofia riflessiva» intende «quell'ampia tradizione della filosofia moderna che inizia con Descartes e si sviluppa con Kant, Fichte e la corrente riflessiva della filosofia europea»; questa tradizione, incentrata sulla figura del soggetto, ha rappresentato il suo «punto di partenza filosofico» (P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 59).

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ivi, p. 26.

¹¹ Cfr. ad es. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 20 sgg. Al riguardo, Jean Greisch nota che si tratta di una metafora botanica e non chirurgica come quella del trapianto, che porrebbe immediatamente il problema di un possibile rigetto (cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., p. 15).

ni, «siamo al mondo prima di essere dei soggetti che oppongono a se stessi degli oggetti per giudicarli»¹², e quindi prima di ogni possibile “costituzione”¹³. Ne deriva che la riduzione fenomenologica «non può più essere un gesto filosofico primo», essendo piuttosto «un gesto secondo di messa a distanza», che comporta «l'oblio del primo radicarsi del comprendere»¹⁴ all'interno del mondo. La considerazione dell'originaria appartenenza al mondo fa sì che la riduzione assuma un significato meramente *epistemologico*, poiché essa rende possibile quella distanziamento tra soggetto e oggetto su cui si basa l'atto di conoscenza. A tale riguardo, Ricoeur sostiene che «il tema della *Lebenswelt*, incontrato in un certo senso suo malgrado dalla fenomenologia, viene assunto dall'ermeneutica post-heideggeriana [...] come un dato previo»¹⁵, in quanto condizione di possibilità di ogni *Verstehen*. Peraltro, la tematizzazione del «mondo-della-vita» rappresenterebbe l'abbandono progressivo dell'idealismo da parte della stessa fenomenologia, attraverso «il ricolocamento di ciò che è precedente ad ogni riduzione e che dunque non può essere ridotto»¹⁶.

Non è però sufficiente prendere atto della condizione di *finitezza* che è propria del soggetto, perché in questo modo ci si limita a esprimere «in termini negativi la rinuncia a qualsiasi *hybris* della riflessione, a qualsiasi pretesa da parte del soggetto a fondarsi su se stesso»; si deve invece trarre dal riconoscimento della sua appartenenza al mondo la conseguenza epistemologica per la quale «non si dà comprensione di sé che non sia *mediata*

¹² P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 27.

¹³ In *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur si richiama a un articolo di Levinas, intitolato *La ruine de la représentation* (1959), dove si sostiene che «l'essere non viene posto solo come correlato di un pensiero, ma come ciò che fonda già il pensiero stesso, il quale, tuttavia, lo costituisce», per cui «il mondo non è solamente costituito, ma anche costituent» (E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006 (1949-1967²); trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, pp. 148, 151). In questo modo – almeno secondo Ricoeur –, «il vocabolario della costituzione è salvo, ma la sua rovina si annuncia nel seguito della rovina della rappresentazione» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 70). Si noti che in *Soi-même comme un autre* egli concepirà questa presenza irriducibile dell'essere come «un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo» (Id., *Sé come un altro*, cit., p. 421). Cfr. *infra*, cap. VI.

¹⁴ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 27.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 18. Sulla *Lebenswelt* si veda l'articolo intitolato *L'originario et la question-en-retour dans la Krisis de Husserl*, in cui, riferendosi alla pretesa da parte della coscienza di porsi come fondamento, Ricoeur sostiene che «il ritorno alla *Lebenswelt* riduce questa *hybris* asserendo che il mondo l'ha già da sempre preceduta» (ivi, p. 375). Peraltro, il riconoscimento che la coscienza trascendentale non possiede un carattere di assolutezza dovrebbe consentire «il passaggio da una fenomenologia *trascendentale* a una fenomenologia propriamente *ontologica*» (ivi, p. 86).

attraverso segni, simboli, testi»¹⁷. Ed è solo così che secondo Ricoeur si prende congedo dall'«ideale cartesiano, fichtiano, e in una certa misura anche husserliano, di una trasparenza del soggetto a sé»¹⁸.

In questo senso, Ricoeur intende disgiungere la «posizione del “sé”», in quanto verità che «non può essere né verificata, né dedotta», da quella riflessione che *richiede* un'ermeneutica; a suo avviso, infatti, «riflessione non è intuizione», ma è «lo sforzo per riaffermare l'Ego dall'Ego cogito nello specchio dei suoi oggetti, delle sue opere e infine dei suoi atti»¹⁹. Ne deriva che, in senso proprio, «una filosofia riflessiva è il contrario di una filosofia dell'immediato», per cui, paradossalmente, la *sua* filosofia della riflessione «non è una filosofia della coscienza, se per coscienza intendiamo la coscienza immediata di se stessi»²⁰. La coscienza non è affatto un *dato*, ma un *fine* a cui tendere, ed è per questo che la riflessione si configura come un «compito» (*Aufgabe*), quello di «eguagliare la mia esperienza concreta alla posizione dell'*io sono*»²¹. Di qui l'idea di un'«ermeneutica dell'*io sono*»²², che

¹⁷ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 28. Riferendosi a Jean Nabert, Ricoeur si interroga sui «rapporti dell'atto – col quale una coscienza si pone e si produce – con i segni mediante i quali essa si rappresenta il senso della propria azione» (Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 225). In un'altra pagina egli spiega la sua «ipotesi di lavoro filosofico: la chiamo la *riflessione concreta*, cioè il *Cogito mediato da tutto l'universo dei segni*» (ivi, p. 279).

¹⁸ Ivi, p. 30. Qui si rivela tutta la distanza che intercorre tra la concezione ricoeuriana e la fenomenologia materiale di Michel Henry, il quale tende a obliterare proprio l'ambito dei segni per rivolgersi invece all'esperienza originaria dell'«auto-afezione» (cfr. J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique: le «moment cartésien» chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 73, 4, 1989, pp. 529-548, in part. p. 543). È chiaro che questa impostazione è agli antipodi rispetto a quella di Ricoeur, secondo cui «la riflessione non è un'intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere un'ermeneutica» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 237). Sul rapporto tra Ricoeur e Henry cfr. C. Serban, *De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricoeur face à Husserl*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, cit., pp. 17-32.

¹⁹ P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 59.

²⁰ Ivi, pp. 59 sg.

²¹ Ivi, p. 61. Ricoeur si richiama al *conatus* spinoziano, ovvero a quello sforzo di esistere che, essendo destinato a rimanere insoddisfatto, è anche un desiderio; se dunque per un verso la riflessione non è equiparabile all'intuizione, per altro verso essa è «l'*appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio*» (ivi, p. 62). Si noti peraltro che i concetti di «desiderio di essere» e di «sforzo di esistere» sono giunti a Ricoeur tramite Nabert. A tale riguardo, J.-L. Amalric, *Affirmation originare, attestation, reconnaissance*, cit., p. 30, ritiene che l'ermeneutica ricoeuriana si iscriva «in una tradizione riflessiva più spinoziana e fichtiana che propriamente cartesiana. Essa è spinozista per la sua insistenza sul desiderio di essere dell'uomo e sul compito etico di una riappropriazione del nostro sforzo di esistere, ed è fichtiana per l'importanza che accorda [...] alla filosofia dell'atto». Sul *conatus* Ricoeur si sofferma nuovamente in *Soi-même comme un autre* (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 429 sgg.). Cfr. *infra*, cap. VI.

²² P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 239.

rappresenta un'anticipazione dell'«ermeneutica del sé» sviluppata in *Soi-même comme un autre*.

Una volta delineata la singolarità dell'«eresia» ricoeuriana, dobbiamo ora rivolgerci alla sua interpretazione della fenomenologia husserliana, che però affronteremo solo nelle sue linee essenziali. Ricoeur sostiene anzitutto che la fenomenologia non è tanto una «dottrina», quanto «un metodo capace di molteplici incarnazioni»²³. In effetti, egli opera una disgiunzione tra il *metodo* dell'analisi eidetica, che a suo avviso si è rivelato assai fecondo, e l'interpretazione *idealistica* che Husserl ne avrebbe dato²⁴; questi avrebbe sfruttato solo in parte le possibilità offerte dal metodo fenomenologico, avendolo declinato in senso egologico e trascendentale. Ciò significa che, diversamente da altri autori, Ricoeur non privilegia le analisi delle *Ricerche logiche* rispetto a quelle successive alla (presunta) «svolta» trascendentale, ma contrappone all'egologia l'eidetica delle *Ideen*²⁵. In particolare, egli ritiene che nella concezione husserliana vi sia una tensione tra due tendenze: da un lato, «come descrizione votata alle cose così come si danno, la fenomenologia è uno sforzo generoso per rispettare la diversità dell'apparire e per restituire a ciascuno dei suoi modi (percepito, desiderato, voluto [...] ecc.) la sua carica di estraneità e [...] di alterità»; dall'altro lato, «in quanto interpretazione idealistica del suo proprio comportamento descrittivo, la fenomenologia husserliana è uno sforzo radicale per ridurre ogni alterità alla

²³ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 8.

²⁴ Cfr. *ibid.* e *passim*. In questo senso, Ricoeur distingue il «metodo praticato» dal «metodo interpretato filosoficamente», che sarebbe orientato verso un «idealismo solipsistico» (ivi, p. 168). Sul suo rapporto con la fenomenologia husserliana egli è tornato in un articolo del 1975, intitolato *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...*, in cui, nel ribadire la sua critica nei confronti dell'«idealismo husserliano», fa il punto sui «cambiamenti metodologici» intervenuti nel corso della sua riflessione (cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 37-69). Ricoeur si sofferma nuovamente sul tema in *Parcours de la reconnaissance*, richiamandosi all'articolo di Levinas dal titolo *La ruine de la représentation*, in cui si pone l'accento sulle analisi husserliane «del sensibile e dell'ante-predicativo», grazie alle quali «si apre la strada alla filosofia del corpo proprio, in cui l'intenzionalità rivela la sua vera natura, poiché il suo movimento verso il rappresentato si radica in tutti gli orizzonti impliciti – non rappresentati – dell'esistenza incarnata» (E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, cit., p. 150). Ricoeur si dice d'accordo con Levinas nel riconoscere che «l'incertezza tra il fatto di staccarsi dall'idealismo trascendentale e il fatto di impegnarsi in un mondo, che viene rimproverata a Husserl, non costituisce, in realtà, la sua debolezza, ma la sua forza» (ivi, p. 151). Qui si mostrerebbero tutti i limiti dell'«idealismo persistente della *Sinnggebung*» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 70).

²⁵ Peraltro, egli osserva che «la fecondità dell'analisi noetico-noematica del periodo delle *Ideen* è stata senza dubbio sottostimata dalla generazione fenomenologica che è andata subito agli scritti del periodo della *Krisis*» (ivi, p. 67).

vita monadica dell'ego, all'ipseità»²⁶. Nel fare ricorso alla riduzione eidetica separandola da quella trascendentale – in particolare nelle analisi di *Le volontaire et l'involontaire* –, Ricoeur assume la fenomenologia come un metodo descrittivo, con le sue potenzialità e i suoi limiti.

Per quanto concerne il tema del corpo, occorre anzitutto soffermarsi su una questione lessicale, relativa al fatto che Ricoeur non ha sempre tradotto allo stesso modo i termini *Leib* e *Körper*, e che solo a partire dalle *Études sur les Méditations cartésiennes de Husserl* (1954) ha iniziato a rendere *Leib* con *chair*²⁷. In effetti, mentre la traduzione di *Körper* è rimasta la stessa, cioè «corpo» (*corps*), quella di *Leib* è passata da «corpo proprio» (*corps propre*) a «carne» (*chair*)²⁸ – espressioni che Ricoeur considera come sinonime quando si confronta le opere husserliane. In realtà, nelle sue analisi tali espressioni sembrano assumere un significato diverso, poiché se per un verso il concetto di «corpo proprio» tende a iscriversi nell'ambito dell'agire *volontario*, per altro verso quello di «carne» appare correlato alla dimensione di *passività* del corpo e quindi al subire e al patire²⁹. Tuttavia, Ricoeur non distingue mai in modo esplicito tali termini, che anche in *Soi-même comme un autre* – dove pure affronta l'«alterità della carne» – sono il più delle volte utilizzati come sinonimi. Più in generale, le riflessioni ricoeuriane mirano anzitutto a mostrare che il mondo *percepito* non è affatto separabile dal mondo *voluta* – o al quale si consente –, considerando tanto la percezione

²⁶ Ivi, p. 230. Altrove Ricoeur precisa che il suo obiettivo è di «svincolare la descrizione pura, che procede dalla promessa di prendere le cose così come si danno, da una teoria della costituzione trascendentale del dato» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 56). Il riferimento implicito è al «principio di tutti i principi» enunciato in *Ideen I*, per il quale «tutto ciò che si dà originariamente nell'«intuizione» (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 24, pp. 52 sg.).

²⁷ Cfr. D.-L.-D. Tiaha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, cit., p. 27, dove si segnala altresì che questa traduzione ha cominciato a imporsi a partire dalla pubblicazione del volume di Didier Franck dedicato al tema (cfr. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981) Su questo cfr. J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, cit., p. 291, il quale appare incline ad accogliere tale scelta traduttiva, «malgrado le incancellabili connotazioni che «carne» rischia d'importare [...] là dove la questione del «corpo cristiano» non smette di riaprirsi».

²⁸ Cfr. ivi, p. 115. Su questo tema cfr. N. Depraz, *La traduction de Leib, une crux phénoménologique*, in E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. I*, trad., introd., postf. et index par N. Depraz, Puf, Paris 2001, pp. 385-399, la quale, al termine di un'accurata disamina delle diverse possibilità di traduzione, condivide la scelta ricoeuriana – in *Soi-même comme un autre* – di rendere *Körper* con *corps* e *Leib* con *chair* (cfr. ivi, p. 397). Si noti che nelle traduzioni italiane più recenti delle opere di Husserl il termine *Leib* non viene più tradotto con «corpo proprio» ma con «corpo vivo», a motivo della prossimità tra *Leib* e *Leben*; tuttavia, per ragioni di uniformità abbiamo ritenuto preferibile utilizzare la traduzione corrispondente a quella francese adottata da Ricoeur, cioè «corpo proprio», tranne che nelle citazioni dai testi husserliani.

²⁹ Cfr. ivi, p. 117.

quanto la volizione nel contesto di una fenomenologia rinnovata, che possa rendere conto del fatto ineludibile per cui il mondo, oltre ad essere percepito dal soggetto, oppone una *resistenza* al suo agire.

Nell'articolo intitolato *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, pubblicato nel 1952 – quindi subito dopo *Le volontaire et l'involontaire* –, Ricoeur opera un confronto tra la *sua* fenomenologia della volontà e le analisi husserliane, soffermandosi anzitutto sulla tesi secondo cui i vissuti «sintetici», tra i quali Husserl include affezioni e volizioni, sono «fondati» sulla rappresentazione (*Vorstellung*), cioè sugli atti «oggettivanti», *in primis* la percezione³⁰. Questa tesi husserliana dev'essere messa alla prova per mezzo di una riflessione *noematica*, ovvero rivolta al correlato intenzionale dell'atto di coscienza; infatti, soltanto un'analisi siffatta, riflettendo sul «voluto» in quanto correlato del volere, consente di distinguere i diversi atti³¹. Peraltro, Ricoeur sottolinea che la riduzione trascendentale «non può essere praticata senza la riduzione eidetica»³², che però non comporta necessariamente una concezione platonica delle essenze. La fenomenologia è dunque chiamata a «restituire il movimento unitario del volontario e dell'involontario», mettendo in rapporto la coscienza con l'involontario del corpo; in altri termini, occorre rivolgersi alla condizione incarnata individuando «nella coscienza stessa l'aderenza dell'involontario all'“Io voglio”»³³. Si tratta ora di comprendere se una concezione stratificata dell'esperienza, come quella husserliana, sia in grado di rendere ragione di tale rapporto. In realtà, secondo Ricoeur tale concezione risulta implausibile, poiché «la coscienza è tutta intera in ognuna delle sue facce: è l'esistenza umana nel suo insieme che, percependo, volendo, sentendo, immaginando ecc., “conferisce senso”»³⁴.

³⁰ La fenomenologia husserliana sarebbe addirittura dominata dalla «dittatura della “rappresentazione”», che deriverebbe dalla «costituzione delle unità di senso presunte secondo il modello della *Dingkonstitution*» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 334, 339). L'oggetto di percezione sarebbe dunque un'unità di senso puramente presunta, costituita sulla base degli adombramenti della cosa stessa; in tale concezione «l'unità del senso è da una parte “presunta” – ed è l'*opera* della coscienza anticipante – e dall'altra “confermata” – ed è la sanzione della presenza» (ivi, p. 215). Sul carattere presunto dell'oggetto, connesso alla strutturale inadeguatezza del suo modo di darsi, che comporta una «*teleologia (indefinita) della donazione*», cfr. D. Pradelle, *Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendentale: entre idéalisme et engagement ontologique*, in «Philosophie», 132, 1, 2017 (Paul Ricoeur), pp. 7-30, in part. p. 29.

³¹ Cfr. ivi, p. 68.

³² *Ibid.* In un'altra pagina egli ribadisce che «la riduzione trascendentale esige la riduzione eidetica dal momento che la coscienza è trattata come il campo [...] di un'esperienza intuitiva; altrimenti la fenomenologia non è in effetti altro che un empirismo trascendentale; se il trascendentale può essere guardato, visto, descritto, bisogna che questa intuizione colga il fatto trascendentale in essenza» (ivi, p. 199).

³³ Ivi, pp. 79 sg.,

³⁴ Ivi, p. 78.

Nel riprendere a suo modo la nozione husserliana di *Sinngebung*, Ricoeur riconosce che «è certamente possibile parlare ancora di un'opera – di una *Leistung* – della coscienza»; in effetti, «la fenomenologia della volontà rinnova in un senso più esistenziale il trascendentalismo husserliano, ma non lo distrugge»³⁵. In realtà, la concezione ricoeuriana dell'«innesto» dell'ermeneutica sulla fenomenologia – introdotta in seguito – comporterà una presa di distanza assai più netta nei confronti della fenomenologia trascendentale, come abbiamo visto in precedenza. Ciò detto, Ricoeur sostiene che «il passaggio dalla fenomenologia trascendentale alla fenomenologia ontologica è a sua volta una sorta di conversione che “decentra” dal Sé la preoccupazione ontologica», riorientandola verso la problematica della volontà; in effetti, egli ammette che «forse questo accesso all'ontologia attraverso la “vanità” del volere è più fecondo della ricerca delle implicazioni ontologiche dei fenomeni sul piano della coscienza teorica»³⁶. In questo contesto, l'accesso all'ontologia dell'umano, sulla quale Ricoeur tornerà anche nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*, avviene dunque attraverso la fenomenologia del volontario e dell'involontario.

2. Il corpo, l'anima e lo spirito

Nell'ampio contributo dedicato a *Ideen II*, che rappresenta il luogo “canonico” in cui Husserl affronta la nozione di «corpo proprio»³⁷, Ricoeur sostiene anzitutto che quest'opera è caratterizzata da un «idealismo metodologico»: in tale contesto, la problematica della «costituzione» si traduce nella necessità di «partire da un “senso” già elaborato in un oggetto che ha un'unità e una permanenza» di fronte alla coscienza – un senso che viene assunto come «guida trascendentale» dell'analisi – e di «scomporre le molteplici intenzioni che si intrecciano in questo “senso”»; da qui il nome di

³⁵ Ivi, p. 85. In particolare, egli parla di un «“io voglio” costituente (o, in un senso limitato, trascendentale)» (ivi, p. 91).

³⁶ Ivi, p. 92.

³⁷ Cfr. E.A. Behnke, *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Springer, Dordrecht 1996, pp. 135-160. In realtà, già qualche anno prima rispetto a *Ideen II* – un testo che è il risultato di diverse versioni composte a partire dal 1912 – Scheler aveva iniziato a elaborare la distinzione tra *Körper* e *Leib*, che sarà oggetto di un'ampia trattazione nel *Formalismus* del 1916 (cfr. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke Bd. II, Bouvier, Bonn 2009⁸ (1ª ed. 1916); ed. it. a cura di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, present. di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013, pp. 775-821). Su questo si veda G. Cusinato, *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 81 sgg.

analisi intenzionale»³⁸. In particolare, l'idealismo metodologico consisterebbe nel «considerare ogni realtà come un senso per una coscienza»³⁹ e nell'esaminare i vari strati di tale senso. Al contrario, in quello che Ricoeur chiama «idealismo dottrinale», questo «senso “per” una coscienza» viene interpretato come un «senso “nella” mia coscienza», sulla base di una «decisione metafisica sul senso ultimo della realtà»⁴⁰.

L'impostazione husserliana comporta dunque una riduzione della questione dell'*essere* a quella del *senso*, che a sua volta risulta dipendente dalla coscienza pura⁴¹. L'ontologia sarebbe quindi “risolta” in una filosofia del senso, in cui è la coscienza a operare il «conferimento di senso» (*Sinngebung*). In effetti, Ricoeur sostiene apertamente che la fenomenologia trascendentale è una «filosofia del “senso”», dove però – diversamente dallo Heidegger di *Sein und Zeit*, qui non citato – «l'analisi intenzionale del “senso” non è un'analisi esistenziale del “progetto”»⁴², essendo invece legata alla «teleologia» della coscienza, ovvero al fatto sorprendente per cui, mediante le sintesi della coscienza, *si dà* un senso. Husserl si richiama infatti alla «mirabile operazione di *costituzione* di oggetti identici», che si produce nel «flusso della sintesi intenzionale, sintesi che [...] costituisce l'unità noetica e noematica del senso oggettuale»⁴³. In effetti, Ricoeur sottolinea a più riprese che per Husserl «le cose si costituiscono non solamente “per” me, ma

³⁸ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 94 sg. Un'analisi siffatta è di carattere descrittivo, poiché in questo caso «costituire significa solamente interrogare un senso esplicitando le intenzioni significanti che corrispondono a tale senso» (ivi, p. 134). Peraltro, Ricoeur sottolinea che «la “guida trascendentale dell'oggetto” rinvia inevitabilmente all'intuizione delle essenze, perché non è possibile intraprendere una qualunque descrizione senza un'idea della struttura essenziale della “regione considerata”»; ad esempio, le analisi di *Ideen I* mostrano che «è un'evidenza “eidetica” (essenziale) e non precisamente “percettiva” che la percezione sia un processo senza fine di abbozzi concordanti» (ivi, pp. 183 sg.). Sul tema egli è tornato anche in *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité* (1979), precisando che «è solo a partire dall'oggetto già costituito che si possono, [...] retrospettivamente, dispiegare gli strati di senso, i livelli di sintesi, fare apparire delle sintesi passive dietro le sintesi attive ecc.» (Id., *Dal testo all'azione*, cit., p. 278), mediante un'«interrogazione a ritroso» (*Rückfrage*).

³⁹ Ivi, p. 95.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. D. Pradelle, *Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendentale*, cit., p. 11.

⁴² P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 196, 210. Nell'articolo *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl...* Ricoeur ribadisce questa tesi interpretativa, secondo la quale «occorre che il problema centrale della fenomenologia sia riconosciuto come problema del senso» (Id., *Dal testo all'azione*, cit., p. 53). B. Bégout, *L'héritier hérétique*, cit., p. 206, rileva che tale valorizzazione ricœuriana della dimensione del senso comporta la mancata considerazione della «formazione passiva e antepredicativa dell'oggettività negli strati più profondi della coscienza iletica, dove niente si dà, a prima vista, come oggetto, e ancor meno come senso».

⁴³ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 20, pp. 121 sg.

“in” me e “a partire da” me»; tuttavia, abbiamo visto in precedenza che nei testi husserliani vi sarebbe – almeno secondo Ricoeur – una certa tensione, dal momento che «la relatività della percezione [...] non sopprime la *realtà* delle cose, ma definisce solamente il loro apparire», sicché occorre «svincolare nell'opera di Husserl un idealismo *metodologico* dall'idealismo *dogmatico*», tematizzando le cose per come si danno, «senza decidere se la realtà si esaurisca nel suo essere-dato»⁴⁴.

Nel caso di *Ideen II*, la guida trascendentale è data dalla nozione di «realtà nel suo insieme», che si suddivide in tre temi, ai quali sono dedicate le tre sezioni dell'opera: «la “cosa”, “l'anima”, “lo spirito”»⁴⁵. L'obiettivo delle analisi husserliane è di «“costituire nella coscienza” questi oggetti diretti, cioè di ritrovarli al termine delle intenzioni di coscienza che vi si depositano»⁴⁶, seguendo un metodo che procede dal basso verso l'alto.

In quest'opera Husserl affronta per la prima volta il tema del corpo nell'ambito della costituzione della natura *materiale*, in relazione all'«ultimo “strato costitutivo” della *cosa reale*», la quale è riferita a un soggetto «senziente e incarnato»⁴⁷, che sino a quel momento era rimasto inavvertito, essendo interamente rivolto al percepito. Si tratta dunque di considerare l'«implicazione del mio corpo nell'“apprensione delle cose”», il che richiede un rivolgimento dello sguardo *dalla cosa al corpo*: infatti, «è attraverso un movimento regressivo che risaliamo dal percepito, nel quale la coscienza si oltrepassa, al corpo percipiente»⁴⁸. Il primo significato del corpo a cui la riflessione perviene è quindi «il corpo “estetico” – come dice Husserl – negli *aistheta*», dato che «in ogni percezione, il corpo è *mit dabei*»⁴⁹.

⁴⁴ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 184 sg. Nel ritenere che la fenomenologia necessiti di una «critica dell'apparire», Ricoeur si ricollega alla concezione kantiana, in cui la “cosa in sé” è ciò che limita le «pretese del fenomeno di darsi come l'essere» (ivi, p. 185). Al riguardo, nell'articolo intitolato *Kant et Husserl* egli arriva a dire che «Husserl fa la fenomenologia. Ma Kant la *limita* e la *fonda*» (ivi, p. 313). Per una critica di questa interpretazione ricoeuriana cfr. S. Besoli, *Fenomenologia*, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 571-646, in part. pp. 594 sgg.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 96.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 107. La cesura tra «la “soggettività” della cosa percepita e “l'oggettività” della cosa fisica» si produce nel momento in cui si considera la «relazione con le disposizioni corporee e psichiche del percipiente» (*ibid.*).

⁴⁸ Ivi, pp. 107 sg.

⁴⁹ Ivi, p. 108. «La conformazione delle cose materiali in quanto *aistheta* [...] dipende [...] dalla conformazione del soggetto esperiente, è in riferimento col *mio corpo vivo [Leib]*», dal momento che «*in tutte le percezioni [...] è presente il corpo vivo [...] in quanto totalità liberamente mobile degli organi di senso*» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 18, pp. 59 sg.). In altri termini, «in ogni

Inoltre, Ricoeur sottolinea che nella concezione husserliana il corpo è «il centro d'orientamento, l'origine zero, l'*hic et nunc* donde vedo tutto ciò che vedo»⁵⁰. In altri termini, il corpo è il *Nullpunkt* a partire dal quale il soggetto incarnato percepisce le cose – è la funzione *estetica* del corpo – e si muove nel suo ambiente. A tale riguardo, egli si sofferma sulle sensazioni cinestetiche, che differiscono radicalmente dalle sensazioni riferite alle qualità dell'oggetto. In effetti, «le sensazioni cinestetiche non si oltrepassano nella cosa stessa ma rivelano a me stesso la mia esistenza corporea»⁵¹, sebbene tale rivelazione sia ancora in funzione del percepito, dato che il flusso delle sensazioni cinestetiche è correlato al decorso percettivo. Tuttavia, Ricoeur rileva – e si tratta di un punto dirimente – che *questo* corpo non è affatto il «corpo proprio» di cui parlano autori come Gabriel Marcel, ma è una «quasi-realtà psicofisiologica»; infatti, l'intenzione di Husserl in *Ideen II* non è affatto «quella di opporre “esistenza” e “oggettività”, ma di seguire al contrario il progresso dell'oggettivazione», di là da ogni preoccupazione «esistenziale»⁵². In questo senso, la contrapposizione marceliana tra esistenza e oggettività appare a Ricoeur totalmente estranea alla problematica husserliana.

Per quanto concerne la trattazione del corpo nell'ambito della costituzione della natura *animata*, ovvero della psiche (*Seele*), Ricoeur sottolinea anzitutto che il livello dello psichico appartiene ancora alla realtà naturale. Ciò nonostante, lo statuto della psiche è ambiguo, poiché «da un lato, lo psichico è il limite di un movimento di oggettivazione mediante il quale l'io [...] si fa cosa, si “realizza”; dall'altro lato, lo psichico è il limite di un movimento d'interiorizzazione mediante il quale il corpo riceve un nuovo strato di significato, “si anima”»⁵³. La psiche appare quindi collocata all'incrocio tra due movimenti, rappresentati dall'incarnazione dell'io e dall'assunzione dello strato “anima” da parte del corpo-oggetto; in questo senso, «realizzazione dell'io puro e animazione del corpo-oggetto “costituiscono” la

esperienza di oggetti spaziali-cosali è “*compresente*” il corpo vivo come organo del soggetto esperiente» (ivi, § 36, pp. 146 sg.).

⁵⁰ *Ibid.* Cfr. E. Husserl, *Ideen II*, cit., §§ 18, 41, pp. 60, 160. Cfr. anche *Id.*, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 53, pp. 195 sg.

⁵¹ *Ivi*, p. 109.

⁵² *Ivi*, p. 111. Sul fatto che la teoria husserliana della costituzione non intenda tanto salvaguardare l'esperienza vissuta rispetto a una riduzione fiscalista, quanto mostrare il dispiegarsi progressivo delle operazioni costitutive, dove lo strato inferiore è rappresentato dalla natura fisica, cfr. J.-L. Petit, *La constitution transcendante est-elle idéaliste? Ricoeur lecteur de Husserl*, in D. Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2015, pp. 99-108, in part. pp. 103 sg.

⁵³ *Ivi*, p. 116. Il carattere ambiguo della psiche dipende dunque dal fatto che essa è «reale tra le realtà, ma non reale come le cose» (ivi, p. 123).

Psyché»⁵⁴. Anche qui Husserl appare lontano da un'impostazione di tipo esistenziale, incentrata su un'esperienza unitaria di corpo e psiche, poiché ritiene necessario partire – cartesianamente – da un ego che si “esilia” dal corpo, e che solo in un secondo momento si autocostruisce come soggetto incarnato attraverso una «mondanizzazione» (*Verweltlichung*)⁵⁵. In altri termini, l'*epoché* fenomenologica comporta una “sospensione” della condizione incarnata. Le concezioni incentrate sull'esistenza – a cui Ricoeur si sente senz'altro più vicino – tentano invece di comprendere «uno psichismo incarnato il cui io riflesso e il cui corpo-oggetto sarebbero il limite superiore e il limite inferiore attinti mediante un'operazione seconda, riflessiva nel primo caso, oggettivante nell'altro»⁵⁶.

Riguardo al *côté* dell'*esteriorizzazione*, cioè della «mondanizzazione» dell'io, Ricoeur sottolinea che «la distinzione tra l'io-puro, come risultato della riduzione fenomenologica, e l'io-uomo, come realtà di questo mondo», è assolutamente cruciale nel pensiero di Husserl; in particolare, essa comporta che l'io puro e il soggetto incarnato siano rispettivamente «il costituente unico e un costituito *tra* altri. E tuttavia la *Psyché* non è un costituito *come* gli altri, poiché essa è lo stesso io, [...] ma “percepito” in un corpo, intrecciato con lui in modo da formare un'unica realtà»⁵⁷.

Ora, in *Ideen I* Husserl aveva sì riconosciuto che la coscienza è «“intrecciata” (*verflochten*) al mondo naturale» attraverso la percezione e l'incarnazione, ma nel privilegiare l'aspetto percettivo egli non aveva chiarito «il ruolo costituente del corpo»; a tale riguardo, Ricoeur sostiene che in quell'opera «l'incarnazione non è una struttura trascendentale, ma una “regolazione empirica” all'interno del fenomeno del mondo»⁵⁸. Infatti, la sospensione di ogni riferimento mondano, ivi compreso quello alla psiche umana, «ci restituisce lo psichismo come “relativo”, “contingente”, “trascendente”»⁵⁹. Ne consegue che l'incarnazione diventa problematica solo a seguito della riduzione trascendentale, dato che «prima di questa elaborazione della coscienza pura mediante la *riflessione*, l'incarnazione era “del tutto naturale”; il gesto che respinge la natura come “l'estraneo”, come “l'essere altro”, rende

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 45, p. 176. In effetti, in *Ideen I* Husserl intende spiegare «come la coscienza possa [...] entrare nel mondo reale» (Id., *Idee I*, cit., § 53, p. 135), e quindi come l'assoluto possa appercepire se stesso nel mondo, dato che «è senza dubbio pensabile una coscienza senza corpo vivo [*Jeiblos*]» (ivi, § 54, p. 138).

⁵⁶ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 116.

⁵⁷ Ivi, p. 117.

⁵⁸ Ivi, pp. 121 sg.

⁵⁹ Ivi, p. 122.

insolito questo intreccio della coscienza col mondo»⁶⁰. Si noti peraltro che la psiche concerne l'essere umano in quanto *unità* del corporeo e dello psichico; in effetti, Husserl afferma che «ciò che dobbiamo contrapporre alla natura materiale come un secondo genere di realtà non è la “psiche”, bensì *l'unità concreta* di corpo vivo e di psiche, il soggetto umano»⁶¹. In questo senso, Ricoeur segnala che nella concezione husserliana la psiche è una realtà «mista»⁶², poiché – come abbiamo detto in precedenza – essa si colloca nel luogo in cui convergono l'esteriorizzazione, mediante la quale l'io puro si costituisce come soggetto incarnato, e l'interiorizzazione, che “anima” il corpo fisico.

Per quanto riguarda invece il lato dell'*interiorizzazione*, è necessario comprendere il modo in cui «sulla base del corpo materiale (*Körper*) si edificano gli strati psico-organici (*leiblich-seelischen*)»⁶³. Se per un verso la costituzione della natura materiale rimanda al corpo mediante il quale l'io percepisce, per altro verso occorre mostrare il modo in cui avviene la costituzione del corpo in quanto *animato* da una psiche, riferendosi anzitutto all'«esperienza solipsistica», che prescinde – dal punto di vista metodologico – dall'intersoggettività. A questo proposito, Ricoeur ribadisce che l'intenzione husserliana non è affatto quella di «esplicitare il senso del corpo proprio in *opposizione* alla conoscenza oggettiva, scientifica, biologica del corpo», come avviene ad esempio in Marcel, ma di «mostrare come una realtà “fisio-psichica” abbia un senso in *correlazione* con una natura materiale»⁶⁴.

Ora, «l'esperienza primordiale è quella in cui il corpo si rivela come organo di percezione, implicato nel percepito»⁶⁵, nella quale la sensazione di contatto ha una duplice funzione, poiché presenta la cosa percepita e in pari tempo rivela il corpo senziente. Ricoeur nota infatti che il tatto «si presta a due “apprensioni” (*Auffassung*) nelle quali si costituiscono due specie di cose (*Dinglichkeit*): l'estensione *della* cosa e la localizzazione *della* sensazio-

⁶⁰ Ivi, p. 123.

⁶¹ E. Husserl, *Idee II*, cit., § 33, p. 142. In un'altra pagina egli precisa che «il termine io abbraccia l'“intero uomo”, anima e corpo», per cui «io non *sono* il mio corpo [*Leib*], ma *ho* il mio corpo, io non *sono* la mia anima, ma *ho* un'anima»; ne deriva che «l'unità dell'uomo abbraccia entrambe le componenti, non come due realtà legate l'una all'altra soltanto esteriormente, bensì come due realtà intimamente intrecciate», anche se Husserl ritiene che «*lo psichico abbia un privilegio*», essendo «*ciò che determina essenzialmente il concetto di io*. Se la psiche viene meno, non resta che morta materia» (ivi, § 21, p. 98).

⁶² Cfr. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 127. Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 33, p. 140.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Ivi, p. 128. Come abbiamo visto in precedenza, a Husserl rimane estranea l'idea di una contrapposizione tra esistenza e oggettività.

⁶⁵ *Ibid.*

ne si elaborano in qualche modo in sovrainpressione»⁶⁶. Se da un lato i diversi profili adombrano un oggetto identico, dall'altro «la sensazione annuncia la sua appartenenza a una *psyché* e nello stesso tempo rivela il mio corpo come mio»⁶⁷. Ricoeur sottolinea che un'esperienza siffatta «attesta il privilegio del tatto nella costituzione del corpo animato», segnalando altresì l'affinità e la distanza tra la concezione husserliana e quella di Maine de Biran: infatti, se è vero che per entrambi «io appaio a me stesso come corpo» nel momento in cui mi rapporto alle cose, è altrettanto vero che per Husserl «il ruolo rivelatore appartiene al tatto come tale, non allo sforzo»⁶⁸. Infatti, nell'impostazione husserliana «il senso del corpo, rivelato da questa localizzazione primaria delle sensazioni tattili, è quello di essere una cosa senziente che “ha” delle sensazioni»; di conseguenza, «lo psichismo si mostra disteso nella spazialità vissuta del corpo e reciprocamente il corpo è vissuto co-

⁶⁶ Ivi, p. 129. Se ad esempio si considerano le sensazioni tattili localizzate nella mano che tocca, essa «diventa corpo vivo [es wird Leib], ha sensazioni» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 36, p. 147). È in questa pagina che Husserl introduce il celebre esempio delle due mani che si toccano, in cui si manifesta la “bilateralità” del corpo vivo (cfr. V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 77 sg.). L'esempio husserliano è stato ripreso da Merleau-Ponty nella *Phénoménologie de la perception* (cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 144), in *Le philosophe et son ombre* (cfr. Id., *Signes*, Gallimard, Paris 2001 (1ª ed. 1960); trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967, pp. 219 sgg.) e anche in *Le visible et l'invisible*, dove tuttavia egli estende all'intero mondo la reversibilità tra *touchant* e *touché*, facendo ricorso all'espressione «carne del mondo» (cfr. Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 163, 260 sgg.). Peraltro, tale estensione è considerata illegittima da Michel Henry (cfr. M. Henry, *Incarnazione*, cit., pp. 133 sgg.), secondo cui la carne è soltanto «il nostro corpo, che prova se stesso nel momento in cui sente quanto lo circonda» (ivi, p. 4). Di parere analogo è Jacques Derrida, il quale – riferendosi implicitamente all'ultimo Merleau-Ponty – parla di «una sorta di “mondializzazione” della carne», che rischia di «conferire della carne a “cose”, a “essenze”, a modi di esperienza che sono, per essenza, senza carne (*Leib*), senza rapporto o contatto con *sé*» (J. Derrida, *Toccare*, Jean-Luc Nancy, cit., p. 296).

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.* In effetti, nella concezione husserliana «il corpo vivo come tale può costituirsi originariamente soltanto nell'ambito tattile», nella misura in cui «*ho sensazioni* “su” di esso e “in” esso» (E. Husserl, *Idee II*, cit., §§ 37, 36, pp. 153, 148). Queste «sensazioni localizzate» (*Empfindnisse*) – sensazioni di contatto, ma anche di movimento o cinestetiche – «non sono proprietà del corpo vivo in quanto cosa fisica. Esse sono invece proprietà della cosa-corpo vivo, proprietà derivanti da un'azione esercitata su di esso. Si fanno avanti *se, là, dove e nel tempo in cui* il corpo viene toccato» (ivi, § 36, p. 148). Di conseguenza, «tutte le sensazioni localizzate fanno parte della mia psiche, tutto ciò che è esteso fa parte della cosa materiale» (ivi, § 37, p. 152). In *Ideen I* Husserl aveva spiegato che «l'essenza della cosa materiale consiste nell'essere *res extensa*» (Id., *Idee I*, cit., § 9, p. 27). Sull'autocostituzione della carne nel tatto cfr. L. Vanzago, *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008, pp. 158 sg.

me campo di localizzazione dello psichico»⁶⁹, ed è questa la prima e più fondamentale determinazione del corpo. In particolare, su di essa si fonda «la sua proprietà di essere un organo di volontà, di essere il solo oggetto immediatamente docile alla mia spontaneità motrice»⁷⁰ – un aspetto che è evidentemente al centro degli interessi di Ricoeur.

Peraltro, la costituzione del soggetto corporeo non si realizza solo mediante le sensazioni tattili, ma anche attraverso le sensazioni connesse agli atti di valutazione; tali «sentimenti “sensibili”» (piacere, dolore ecc.) sono «l'infrastruttura “materiale” (*stoffliche*), non intenzionale, o, come dice Husserl, la *hyle* dei vissuti intenzionali»⁷¹ che sono rivolti ai valori. Al pari delle sensazioni tattili, anche queste affezioni hanno una duplice funzione, poiché «recano un'intenzione verso... e nello stesso tempo esibiscono una localizzazione corporea immediata, sebbene diffusa, e mediante ciò rivelano la loro appartenenza immediatamente intuitiva al corpo come corpo proprio (*aus seinem Leib selbst*)»⁷².

Ora, Ricoeur ritiene che l'idea più interessante di queste pagine consista proprio nel fatto che «ogni infrastruttura iletica della coscienza si dà come immediatamente localizzata», a differenza dell'intenzionalità, che invece «è localizzata solo indirettamente, mediante la sua *hyle*»; se dunque da un lato la sensazione tattile «risiede nelle dita», dall'altro l'apprensione dell'oggetto non è riferibile a un organo specifico, dato che «il momento intenzionale in quanto tale non è localizzato»⁷³. Ciò significa che per Husserl l'aspetto iletico della coscienza si presta a «una spiegazione mediante il corpo, intendendo per “*hyle*” l'aspetto non-intenzionale, non-“noetico” della coscienza (sen-

⁶⁹ Ivi, p. 130. In un'altra pagina Ricoeur precisa che «lo psichico si dà immediatamente come “localizzato” nel caso unico delle sensazioni tattili e cinestetiche» (ivi, p. 109). Al riguardo, Husserl sostiene che «le sensazioni tattili localizzate, quelle sensazioni che [...] stanno sulla superficie delle dita che palpano qualcosa, così come sono diffuse sulla superficie, non sono qualcosa di dato attraverso l'adombramento [*Abschattung*] e la schematizzazione» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 37, p. 152). In effetti, egli distingue la «diffusione» (*Ausbreitung*) sul corpo delle sensazioni localizzate dall'«estensione» (*Verbreitung*) nello spazio degli oggetti percepiti (cfr. ivi, § 14, p. 38).

⁷⁰ *Ibid.* Husserl sottolinea infatti che il corpo vivo è l'«*organo del volere, l'unico oggetto che la volontà del mio io puro possa muovere liberamente e spontaneamente [...]; questo io ha la “facoltà” (“io posso”) di muovere liberamente questo corpo vivo, oppure gli organi in cui esso si articola, e per mezzo loro percepire un mondo esterno*» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 38, p. 154).

⁷¹ *Ibid.* «L'intera coscienza di un uomo è in certo modo legata al suo corpo vivo attraverso la sua base *hyletica* [*hyletische Unterlage*]» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 39, p. 155).

⁷² *Ibid.* Per ogni essere umano, infatti, tali sensazioni «*competono in modo immediatamente intuitivo al suo corpo vivo in quanto suo corpo vivo*» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 39, p. 155).

⁷³ Ivi, pp. 130 sg. Husserl precisa infatti che i vissuti intenzionali non costituiscono «uno strato nel corpo vivo» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 39, p. 155).

sazioni, affetti, pulsioni)»⁷⁴. Al contrario, l'aspetto noetico della coscienza non dipende dall'organismo, poiché «il concatenamento dei momenti intenzionali» della coscienza, in termini di ritenzioni e protenzioni, «obbedisce a delle leggi *a priori* di compatibilità (*Verträglichkeit*) tra vissuti di coscienza», che possono essere individuate solo a seguito della riduzione; di conseguenza, «queste “leggi eidetiche *a priori* della coscienza”, che prescrivono lo stile di concatenamento temporale di una coscienza, *limitano* l'estensione della spiegazione psico-fisica alle “regolazioni di fatto” che questa autocostituzione permette»⁷⁵.

Da quanto detto sin qui risulta chiaro che il problema di Husserl – l'attribuzione dello psichico al corpo – non consiste affatto nel rivolgersi a «un'esperienza non-oggettiva, “esistenziale” della coscienza incarnata», ma nel recuperare «la conoscenza fisica del corpo per attribuirle delle sensazioni»⁷⁶. Non si tratta dunque di comprendere «un'esperienza esistenziale irriducibile», ma di domandarsi «in che senso la sensibilità appartiene al corpo»⁷⁷. In effetti, percepire il corpo significa anche «“co-apprendere” (*Mit-auffassung*) la sua sensorialità», dato che «a questa cosa-corpo “appartengono” dei campi sensoriali»: ad esempio, «la mano è “percepita” come mano con il suo campo sensoriale, con i suoi “stati” sensoriali “co-appresi”»⁷⁸. Di conseguenza, Ricoeur sottolinea che per Husserl non vi è alcuna contrapposizione tra il corpo in quanto cosa e il corpo in quanto vissuto, poiché «comprendere un corpo animato è cogliere una cosa impregnata da un nuovo strato di proprietà extra-fisiche che ne fanno un'unità “*physisch-aesthesiologische*” – unità concreta rispetto alla quale il fisico e l'estetico non sono che delle astrazioni»⁷⁹. Se dunque per un verso il corpo è «il *Mitglied* di ogni percezione della cosa», essendo co-implicato nell'atto percettivo – tanto da rimanere inavvertito –, per altro verso esso «ne è il *Gegenbild*», poiché «“ha” delle sensazioni localizzate e mediante queste sostiene la *Psyché*»⁸⁰.

⁷⁴ Ivi, p. 151.

⁷⁵ Ivi, pp. 151 sg. Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 63, p. 292.

⁷⁶ Ivi, p. 131.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Ivi, p. 132. Infatti, «l'apprensione della somaticità come tale non implica soltanto l'apprensione della cosa, ma anche la coapprensione dei campi di sensazioni»; nel caso della mano, «essa è caratterizzata appercettivamente come mano *con* un campo di sensazioni, con un suo stato, sempre *co*appreso, di sensazioni, il quale si modifica in conseguenza degli interventi esterni, cioè come un'unità *fisico-estesiologica*» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 40, p. 157).

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Ivi, p. 133. Husserl afferma infatti che «la psiche e l'io “hanno” un corpo vivo; esiste una cosa materiale di una natura tale che essa non è mera cosa materiale, bensì appunto corpo

Inoltre, Ricoeur rileva che nella concezione husserliana il corpo proprio è il centro di orientazione dell'io – lo abbiamo visto in precedenza –, ovvero «l'origine 0», il qui per il quale ogni oggetto è là, il qui che permane e in rapporto al quale tutto il resto cambia posizione»⁸¹. In effetti, rimanendo all'interno della prospettiva solipsistica il *mio* corpo è «“il qui” originario per ogni “là”», dal momento che non ho alcuna possibilità di allontanarmi dal corpo; ne consegue che «l'organo della percezione è un percepito incompiuto, “una cosa costituita in una maniera curiosamente incompleta”»⁸². Da qui deriva quella che per Ricoeur è l'«ambiguità dello psichico», il quale «partecipa del soggettivo, poiché è l'anima che ha il suo corpo, e dell'oggettivo, poiché è la cosa-corpo che ha delle sensazioni»⁸³.

Nel momento in cui Husserl svilupperà le sue analisi non più in un contesto solipsistico ma al livello dell'*intersoggettività*, la riflessione si rivolgerà alla «presenza “in originale” – *Urpräsenz* – del corpo altrui»⁸⁴, che è percepibile da ognuno al pari di qualsiasi altra cosa, a differenza della soggettività altrui, la quale, in quanto *Appräsenz*, si mostra solo indirettamente mediante il suo corpo. Com'è noto, le analisi di *Ideen II* sull'intersoggettività troveranno un ampio sviluppo nella quinta *Meditazione cartesiana*, dove la trattazione dell'esperienza dell'*alter ego* risulta funzionale alla soluzione del problema dell'oggettività⁸⁵.

Come abbiamo detto in precedenza, già in *Ideen I* Husserl aveva sostenuto che la coscienza intrattiene un duplice rapporto col mondo, in termini di percezione e di incarnazione; per quanto concerne quest'ultima, nel contributo dedicato alla quinta *Meditazione cartesiana* Ricoeur sottolinea che «mediante il mio corpo, io mi identifico con una delle cose della natura, con un corpo fisico (*Körper*), che diventa corpo proprio (*Leib*) [...]. Grazie a questa *Verflechtung*, a questo “intreccio”, [...] appercepisco me stesso co-

vivo, [...] in quanto elemento fenomenico e controparte di qualsiasi percezione di cose» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 40, p. 159).

⁸¹ *Ibid.* «Il corpo vivo ha un posto privilegiato, determinato dal fatto di portare in sé il punto zero di tutte queste orientazioni» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 41, p. 160).

⁸² *Ibid.* Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 41, p. 161. In questo senso, il *Leib* è un oggetto *sui generis*: «intrecciato com'è col soggetto psichico, esso è l'oggetto soggettivo, rispetto al quale tutti gli altri oggetti stanno “di fronte”» (Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Husserliana Bd. V, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, cit., p. 492).

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ivi*, p. 134. Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 44, pp. 164 sg.

⁸⁵ Ricoeur è tornato sulla quinta *Meditazione cartesiana* di Husserl anche in *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité* (cfr. P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 271-291).

me realtà mondana»⁸⁶. Al riguardo, Husserl parla di un'«*autoappercezione mondanizzante*»⁸⁷, attraverso la quale l'io coglie se stesso come un ente intramondano; in questo modo, come nota Ricoeur, «io mi sono mondanizzato per mezzo di questa carne che sono senza distanza»⁸⁸. È sulla base dell'esperienza che io ho dell'«intreccio» tra *Körper e Leib* che posso trasferire il senso *ego* dal mio corpo a quello altrui, grazie a «una sorta d'analogia che opera da corpo a corpo, da carne a carne»⁸⁹. Infatti, il punto cruciale è che «l'appresentazione» dello psichismo dell'altro ha il suo riferimento originale – la sua *ursprüngliche Vorlage* – nell'esperienza solipsistica di una *compresenza* totale dello psichico e del fisico», tenendo presente che l'unità dell'uomo si ha soltanto nelle «sensazioni tattili e affettive»⁹⁰.

La costituzione della psiche dell'altro per mezzo dell'*empatia* si riverbera sull'esperienza solipsistica del soggetto, il quale applica a se stesso la correlazione tra psichico e corporeo. Husserl afferma infatti che «soltanto con l'empatia, col costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo vivo estraneo, [...] si costituisce la conchiusa unità uomo, un'unità che poi io traspongo su me stesso»⁹¹. In questo modo si perviene a quella che Ricoeur chiama una «quasi-localizzazione dell'anima»; certo, egli ammette che «l'anima non si trova in nessun luogo, ma il suo legame col corpo la colloca da qualche parte»⁹². Di conseguenza, la carne stessa del soggetto conosce una localizzazione *sui generis* all'interno dello spazio. Inoltre, mediante l'esperienza dell'altro «io pongo me stesso al di fuori», nel mondo, completando così l'oggettivazione del mio corpo; ciò comporta che l'essere umano, al pari delle altre realtà, sia un'«*unità di apparizioni*»⁹³. Tuttavia, Ricoeur segnala che in questo processo di oggettivazione si perde «l'esperienza originale del corpo proprio», che d'altra parte Husserl non ha alcun interesse a recuperare, poiché per lui il

⁸⁶ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 247. Richiamandosi a Merleau-Ponty, Ricoeur fa ricorso al termine *entrelacs*.

⁸⁷ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 45, p. 176.

⁸⁸ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 243.

⁸⁹ Ivi, p. 247. Quest'ultima espressione – «da carne a carne» – ritorna anche in *Soi-même comme un autre*, sempre in relazione al procedimento per analogia (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 448, 451).

⁹⁰ Ivi, p. 135. Husserl spiega infatti che l'appresentazione della psiche altrui, «nel soggetto solipsistico, ha il suo modello originario nei legami originari di una coesistenza conforme a regole» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 45, p. 167).

⁹¹ E. Husserl, *Idee II*, cit., § 46, p. 169. L'empatia è necessaria perché «non si può neppure lontanamente parlare del fatto che nell'autoesperienza solipsistica io ritrovi come una realtà tutto ciò che di me è soggettivo [...] nella forma di una *percezione*» (*ibid.*).

⁹² P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 136.

⁹³ Ivi, pp. 136 sg.

punto cruciale è la differenza tra il soggetto psico-fisico e l'ego *puro*; in questa prospettiva, infatti, «più l'anima è "oggettivata", più l'ego puro dev'essere sottratto all'oggettivazione»⁹⁴.

A tale riguardo, Ricoeur sottolinea che l'analisi husserliana sulla costituzione della natura animata si conclude contrapponendo il soggetto trascendentale all'ambito della natura, al cui interno ricade anche la psiche. Si ha qui una «polarità estrema di un "ego puro" esiliato e di un "uomo" oggettivato», nella quale l'io è collocato «alle due estremità: come uomo all'estremo dell'oggettivazione, come *ego* trascendentale all'estremo della soggettività»⁹⁵. Nel ricordare che tale distinzione richiama quella kantiana tra l'io penso e l'io psicologico, Ricoeur segnala che alcuni autori contemporanei, certo più prossimi alla sua impostazione – il riferimento implicito è a Marcel –, hanno seguito un'altra strada, indirizzandosi a «un'esperienza vissuta situata al di qua di questa polarità del trascendentale e dell'empirico»⁹⁶.

Con riferimento alla costituzione della natura *spirituale*, Ricoeur nota anzitutto che la distinzione tra «atteggiamento naturalistico» e «atteggiamento personalistico» è correlata alla differenza tra il senso della persona e quello della psiche, dal momento che quest'ultima è attribuita a un corpo e rientra nell'ambito della natura. Al contrario, la persona si trova collocata nel «mondo circostante» (*Umwelt*), il quale «presenta tutti quei caratteri affettivi e pratici che l'atteggiamento *theoretisch-doxisch* sospende»⁹⁷; di conseguenza, tale ambito dev'essere compreso in termini di *motivazione* e non di *causalità*, che rimane confinata al mondo naturale. In questo modo, l'interesse husserliano si sposta verso una fenomenologia della condotta che va al di là della teoria della conoscenza. Ricoeur segnala che in tale contesto Husserl si rivolge a «una soggettività che non è atto, spontaneità, che si costituisce come passività, tendenza affettiva, abitudine»; questo riconoscimento del *côté* passivo della soggettività appare a Ricoeur estremamente rilevante, poiché in tal modo «l'involontario e il corpo proprio non sono abbandonati a una spiegazione naturalistica», come accadeva nella trattazione

⁹⁴ Ivi, pp. 137 sg.

⁹⁵ Ivi, p. 138. Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 47, p. 173, dove il «soggetto assoluto» è contrapposto alle realtà psichiche in quanto «unità dipendenti dagli oggetti naturali "corpo vivo fisico" e con questo obiettivamente e realmente connesse, in quanto realtà nello spazio e nel tempo».

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Ivi, p. 142. Infatti, mentre «l'atteggiamento tematico dell'esperienza della natura [...] è un atteggiamento *dossico-teoretico*», l'atteggiamento personalistico è quello «in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, [...] quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura, come una "natura" obiettiva» (E. Husserl, *Idee II*, cit., §§ 2, 49, pp. 8, 187).

della natura animata, ma considerati «nella loro soggettività vissuta»⁹⁸. In effetti, il riconoscimento husserliano del rapporto tra spontaneità e affezione appare a Ricoeur come un'anticipazione della *sua* fenomenologia della volontà.

Ora, il punto cruciale è che il corpo vivo, al pari di altri oggetti culturali (ad esempio un libro), è un oggetto «animato dallo spirito»⁹⁹. Infatti, nella misura in cui «il corpo è impregnato di un senso come l'oggetto culturale»¹⁰⁰, Husserl va al di là del livello psico-fisiologico al quale si era attenuto nell'analisi della psiche, tanto da rivedere la sua interpretazione *naturalistica* del corpo animato, che era stata condotta a partire dalle sensazioni localizzate. Ricoeur mostra di apprezzare questa rinnovata impostazione, che a suo avviso prefigura «il passaggio dall'oggettivazione alla comprensione esistenziale dei successori di Husserl»; ciò nonostante, egli rileva che nella prospettiva husserliana il problema del rapporto mente/corpo appare sdoppiato «in una teoria naturalistica dell'«animazione» e in una teoria culturale dell'«espressione»», dove la prima è relativa alla «localizzazione dei campi sensoriali nell'estensione corporea», mentre la seconda considera il corpo «a partire dalle intenzioni della coscienza»¹⁰¹. Il riferimento è alla nozione di persona, la quale si esprime attraverso il corpo.

Ricoeur sottolinea che è mediante l'azione volontaria – ampiamente analizzata in *Le volontaire et l'involontaire* – che si compie il passaggio dallo spirito alla natura, dato che «lo spirito «opera» nel mondo, [...] ma queste «opere» secondo lo spirito sono anche delle «cose» secondo la natura»¹⁰². È chiaro che tale duplicità di livello dell'operare umano è connessa alla duplicità del corpo, poiché «il corpo «organo» di quest'opera è *anche* il corpo

⁹⁸ Ivi, pp. 145 sg. Husserl spiega che «di fronte all'io attivo sta quello *passivo*, [...] una passività che può essere sia dell'ordine dell'affezione sia di quello della ricettività», la quale «allude a un *grado inferiore di attività*»; l'io passivo, in un secondo senso, è «l'io delle *tendenze*», che subisce certi stimoli da parte delle cose [...], che viene attratto e che cede a questa attrazione» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 54, pp. 217 sg.). Di conseguenza, ci possono essere delle «motivazioni inavvertite, «nascoste», che agiscono nell'abitudine», per cui «non è necessario che l'io attuante viva nelle motivazioni» (ivi, § 56, pp. 227 sgg.). Sul tema della passività cfr. Id., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana Bd. XI, Nijhoff, Den Haag 1966; ed. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.

⁹⁹ E. Husserl, *Idee II*, cit., § 56, p. 245. Per restare all'esempio husserliano, il libro è pur sempre una cosa materiale, ma «a questa cosa non ne va connessa una seconda, il senso; bensì: quest'ultimo *compenetra*, «animandolo», il tutto fisico in un certo modo [...]. Il senso spirituale, animando le manifestazioni sensibili, si *fonde* con esse» (ivi, § 56, p. 240).

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 148.

¹⁰¹ Ivi, pp. 148 sg. È l'espressione che «permette di interpretare i corpi vivi altrui come corpi vivi di una vita spirituale» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 62, p. 281).

¹⁰² Ivi, p. 150. Cfr. E. Husserl, *Idee II*, cit., § 62, p. 281.

che la fisica conosce e nel quale la psico-fisiologia localizza lo psichismo»¹⁰³. Secondo Ricoeur, infatti, «è nel corpo che si incrociano le due letture»¹⁰⁴: quella riferita alla psiche, che considera il corpo in termini naturalistici, e quella connessa allo spirito e quindi alla persona. Di qui lo statuto *ambiguo* del corpo, «come sede di sensazioni in stile naturalista, come organo di volontà in stile personalista (*aesthesiologische Leib* e *Willensleib*)»¹⁰⁵. Ciò significa che nella concezione husserliana l'elemento mediatore tra natura e spirito è rappresentato dal «corpo animato o *psyché* incarnata»¹⁰⁶, come momento di transizione tra *causalità* e *motivazione*. Se infatti l'atteggiamento naturalistico considera l'intera esperienza come una cosa – persino lo spirito, che «è attestato solo dalle sue opere» –, l'atteggiamento personalistico la riconduce invece allo spirito, per cui anche le cose sono concepite come «il punto d'impatto dell'agire e del patire»¹⁰⁷.

Nelle ultime pagine Ricoeur mette in rilievo la peculiarità della struttura stessa di *Ideen II*, sottolineando che se Husserl svolge dapprima una disamina della costituzione della natura materiale e della natura animata, in un secondo momento sovrappone «il nuovo tema, lo spirito, alla serie cosa-corpo-*psychés*»¹⁰⁸, la quale corrisponde all'atteggiamento naturalistico. Tuttavia, Ricoeur nota che anche lo spirito appartiene all'ambito del *costituito*, per cui si distingue essenzialmente dall'ego che risulta dalla riduzione trascendentale; la persona rientra infatti nell'ambito dell'esperienza, non avendo la “purezza” che è propria della soggettività trascendentale. In realtà, lo spirito ha uno statuto ambiguo, poiché «l'“io personale”, a differenza dell'“io puro”, è ancora una specie di oggetto, sebbene non-naturale»; ciò significa che «la persona è trovata (*vorgefundene*), scoperta come una realtà preliminare», nel senso che «*personales Ich* è un *Mich*, un Io all'accusativo e non al nominativo, un “Io-oggetto-per-me”»¹⁰⁹. Per questo motivo, in *Ideen I* l'io personale – al pari del mondo – cade sotto la riduzione fenomenologica. Proprio a causa della sua ambiguità, la nozione husserliana di spirito viene considerata da Ricoeur come «una delle fonti di quelle filosofie della perso-

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.* Il corpo vivo si costituisce infatti sia come «*corpo vivo estesiologico*», il quale, avendo sensazioni, «è dipendente dal corpo vivo materiale», sia come «*corpo vivo della volontà*», che può essere mosso in maniera libera» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 62, p. 283).

¹⁰⁶ *Ibid.* In effetti, Husserl si riferisce a «*due poli*: la natura fisica e lo spirito e, in mezzo, il corpo vivo e la psiche» (E. Husserl, *Idee II*, cit., § 62, p. 283).

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 150 sg.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 155.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 156. Infatti, attraverso l'appercezione empirica, «io, il mio io personale, divento qualcosa di già dato, una pre-datità», ovvero l'«io che sono” quale *obiectum* per me, che è rappresentato, costituito [...]: il “me” [*das Mich*]» (E. Husserl, *Idee II*, cit., §§ 57, 58, pp. 251, 254).

na, dell'esistenza, del soggetto concreto ecc. che tentano di colmare lo iato scavato da Kant tra la riflessione trascendentale e la psicologia empirica»¹¹⁰, una cesura che Husserl aveva esasperato nella polarità tra l'ego puro, da un lato, e l'essere umano oggettivato, dall'altro.

3. *Il corpo proprio tra due «fogli»: fenomenologia e analisi linguistica*

Ricoeur si sofferma nuovamente sul tema del corpo, sempre con riferimento a Husserl, in *La sémantique de l'action* – che raccoglie le lezioni tenute a Lovanio negli anni '70 dedicate a questo argomento –, dove tratta della relazione tra fenomenologia e analisi linguistica. La tesi ricoeuriana è che le ricerche fenomenologiche si collocano «al di sotto delle analisi linguistiche», poiché la fenomenologia si rivolge a «una costituzione del senso rispetto alla quale l'enunciato rappresenta ciò che Husserl chiama lo strato “non produttivo dell'espressione”»¹¹¹. Tuttavia, Ricoeur rileva che questo livello di senso non è affatto qualcosa di ineffabile, nella misura in cui «il *sensu* di un *vissuto* non si attinge se non nel suo correlato oggettivo; in ciò consiste la verità dell'assioma dell'intenzionalità secondo cui ogni coscienza è coscienza di...»¹¹². Proprio perché il vissuto dev'essere considerato nel suo contenuto noematico (*noematischer Gehalt*), non ha alcun senso contrapporre «una teoria dei vissuti a una teoria degli enunciati; è il noema infatti ciò che rende possibile la dicibilità di principio del vissuto»¹¹³. Facendo ricorso a un'immagine suggestiva, Ricoeur sostiene che «questo piano noematico, questo “foglio” di senso è immediatamente anteriore al piano dell'espressione, al “foglio” dell'enunciato linguistico»; peraltro, egli aggiunge che la fenomenologia ha una priorità «a un livello di *fondazione* [...], perché essa impianta il piano apofantico sul piano noematico, per cui

¹¹⁰ Ivi, pp. 156 sg.

¹¹¹ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 46. In effetti, in *Ideen I* Husserl afferma che «lo strato dell'espressione è [...] improduttivo» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 124, p. 310).

¹¹² *Ibid.* L'intenzionalità rappresenta infatti per lui «la grande scoperta della fenomenologia», secondo la quale «se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima di essere coscienza di qualcosa verso la quale essa si supera o [...] verso cui “esplode” [*éclate*]» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 25, 54). In questo senso, l'immanenza «non si riduce ai soli contenuti reali dei vissuti (cioè alle sensazioni in quanto “animate” da una forma, alla coppia di ciò che le *Ideen* chiameranno *hyle* e *noesi*)», dal momento che essa «comprende anche l'immanenza *intenzionale*, il momento noematico del senso, il *cogitatum*» (F. Dastur, *De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique*, in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 37-50, qui p. 41).

¹¹³ Ivi, p. 47.

ciò che si dice si costruisce sul *sensu del vissuto*»¹¹⁴. Ciò non toglie che l'analisi fenomenologica e quella linguistica rappresentino «due “fogli” di un unico strato di discorso, analitico e descrittivo»¹¹⁵. L'indagine fenomenologica si caratterizza per essere una «scienza eidetica descrittiva del vissuto»¹¹⁶, la quale, una volta attuata la riduzione, mira a discenere le essenze del vissuto medesimo¹¹⁷, in modo tale da consentirne la dicibilità per mezzo di enunciati.

Inoltre, Ricoeur si rivolge alla fenomenologia husserliana della *volontà*, segnalando che Husserl avrebbe trattato solo «in maniera allusiva i fenomeni affettivi, assiologici, volitivi, e come in appendice alle analisi centrate sulla percezione o [...] sugli “atti oggettivanti”»; in realtà, si tratta di un giudizio insostenibile, basato sulla convinzione – peraltro largamente diffusa – per cui «la fenomenologia è, nel suo aspetto principale, una fenomenologia della percezione»¹¹⁸. Ciò nonostante, Ricoeur ha tentato di andare al di là di questa limitazione, elaborando in *Le volontaire et l'involontaire* una sua fenomenologia della volontà, che avrebbe fatto «esplosere» la fenomenologia fuori dall'ambito percettivo. A tale riguardo, egli ricorda che «l'estensione del metodo fenomenologico al “sentire” e al volere» ha consentito una presa di distanza dalla «versione idealistica della fenomenologia», causata dal predominio «del paradigma della visione e di tutto ciò che d'impalpabile e d'irreale la metafora della luce suggerisce»¹¹⁹. In effetti, grazie a uno «spostamento d'accento dal vedere al volere» è stato possibile «restituire il suo ruolo all'ostacolo», passando così da «un mondo luminoso [che] è senza resistenza – e in questo senso ideale – [a] un mondo “arduo”», che appare invece in tutta la sua realtà, dove «esistere equivale a resistere»¹²⁰.

¹¹⁴ Ivi, pp. 47 sg.

¹¹⁵ Ivi, p. 48.

¹¹⁶ Ivi, p. 161.

¹¹⁷ «Ogni accadimento individuale ha la sua essenza, che è afferrabile nella sua purezza eidetica» (E. Husserl, *Idee I*, cit., § 34, pp. 78 sg.).

¹¹⁸ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 163. Cfr. M. Ubiali, *La fenomenologia della volontà in Husserl e Ricoeur*, in C.B. Gonzales, F.M. Bodean (eds.), *Paul Ricoeur y la fenomenología*, Estudios de fenomenología y hermenéutica VII, Círculo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, Santa Fe 2014, pp. 73-85. Al riguardo, si deve almeno ricordare che una sezione delle lezioni husserliane sull'etica del 1914 è dedicata alla fenomenologia del volere (cfr. E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, cit., pp. 117-140). Inoltre, è stato recentemente pubblicato un volume di inediti proprio sul tema della volontà (cfr. Id., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, hrsg. von U. Melle und T. Vongehr, Husserliana Bd. XLIII/3, Springer, Cham 2020), nel quale Husserl riconosce tra l'altro – in un testo che risale al 1920 – che «tutta la vita è un tendere [*Streben*] incessante» (ivi, p. 465).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

In particolare, nella fenomenologia della volontà trova espressione una tendenza repressa nella fenomenologia husserliana – già segnalata da Fink¹²¹ –, quella tendenza, che Ricoeur chiama “fichtiana”, per la quale gli atti dell’io vengono trattati in termini di posizione (*Stellung*). Infatti, poiché Husserl considera le modalità dossiche (certezza, supposizione ecc.) come «il correlativo di atti di posizione, di atti tetici», la fenomenologia dell’atto volontario rappresenta una sorta di prosecuzione della «teoria degli atti tetici, anche se quest’ultima appartiene ancora alla sfera della percezione in senso lato», poiché alle modalità della credenza, dal lato noetico, corrispondono, dal lato noematico, i «caratteri di essere (essere reale, essere possibile ecc.)»¹²². Ora, la specificità dell’atto volontario rispetto alle modalità della credenza è che esso «ha per correlato il “deciso come tale”»¹²³. Il noema dell’atto volontario è dunque il «voluto», che però richiede un’analisi stratificata, dato che – come dice Ricoeur riprendendo un’immagine già incontrata – «ci sono parecchi “fogli” di senso nel voluto; il “deciso propriamente detto” è soltanto l’ultimo “foglio”»¹²⁴. Tuttavia, il «deciso come tale», che Ricoeur chiama anche *progetto*, non è affatto definito «dal suo carattere osservabile, ma precisamente dal suo carattere “da fare”, “da fare da parte mia”»¹²⁵. Peraltro, egli ricorda di avere già analizzato ampiamente questo tema in *Le volontaire et l’involontaire*, segnalando di non aver «niente da aggiungervi oggi dal punto di vista della descrizione fenomenologica»¹²⁶.

Tuttavia, Ricoeur sottolinea un aspetto cruciale del «deciso come tale», cioè che esso rivela il mondo come un ambito che richiede per l’appunto delle decisioni, «in cui c’è “qualcosa da fare da parte mia”. Il “da-fare-da-parte-mia” svela il mondo come campo d’azione, con [...] i suoi ostacoli», sicché «l’“arduo” è una dimensione del mondo allo stesso del percepito»¹²⁷. In altri termini, il mondo non è soltanto *percepibile*, ma anche (più o meno) *praticabile*. Inoltre, l’attuazione di un progetto in un’azione effettiva «dà alla realtà una densità e una durata che la realizzazione a livello intuitivo non comporta. Il “fatto” non è più soltanto l’osservabile, ma l’opera, l’opera compiuta da me»¹²⁸. Si tratta di una dimensione del reale che la teoria del-

¹²¹ Ricoeur si riferisce al celebre articolo dal titolo *La filosofia fenomenologica di Edmund Husserl nella critica contemporanea* (cfr. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966; ed. it. a cura di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010, pp. 141-237).

¹²² P. Ricoeur, *La semantica dell’azione*, cit., p. 164.

¹²³ Ivi, p. 165. Cfr. *supra*, cap. I.

¹²⁴ Ivi, p. 166.

¹²⁵ Ivi, p. 167.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

la conoscenza semplicemente ignora, essendo dominata dalla metafora dello sguardo.

Quanto alla relazione tra fenomenologia e analisi linguistica, Ricoeur sostiene che esse si collocano su due diversi livelli: se da un lato «la fenomenologia dà un fondamento “vissuto” agli enunciati», dall'altro «gli enunciati danno un'“espressione” al vissuto»¹²⁹. Di conseguenza, «l'una definisce il livello di costituzione, l'altra il livello di espressione. La fenomenologia definisce il piano di fondazione, l'analisi linguistica il piano di manifestazione»¹³⁰. Ora, Ricoeur ritiene che il «punto di rottura» tra la fenomenologia e l'analisi linguistica sia appunto il *corpo proprio*, dal momento che l'analisi linguistica, pur essendo «molto vicina a ciò che la fenomenologia dice sul corpo come potere, [...] non ha una teoria del corpo proprio»¹³¹. Al contrario, il tema del corpo proprio si rivela ineludibile non soltanto per la fenomenologia della percezione, ma anche per la fenomenologia della volontà, per diverse ragioni: anzitutto, il corpo proprio costituisce «il campo di motivazione per eccellenza. Ciò che, nella nozione di motivo, non si lascia ridurre a una “ragione di...” (fare questo o quello) è ciò che, nel motivo, spinge o attira»¹³². Anche qui, come già in *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur si richiama ad Aristotele, secondo il quale «la volontà muove mediante il desiderio»¹³³. In altri termini, è l'aspetto pulsionale della motivazione che comporta la necessità di mettere a tema il corpo proprio. Inoltre, quest'ultimo è l'«organo della mozione volontaria», e come tale non può essere tralasciato da una fenomenologia della volontà; infine, esso «è implicato nello strato dell'involontario assoluto», dato che «nell'azione io provo il mio corpo come ciò che non solo sfugge alle mie intenzioni, ma anche che mi precede nell'azione»¹³⁴. Tale esperienza si rivela nelle diverse forme dell'involontario assoluto, rappresentate dal carattere, dall'inconscio e dalla vita, anch'esse descritte in *Le volontaire et l'involontaire*.

In ultima analisi, Ricoeur sottolinea che il corpo proprio è «una “realtà” di carattere ambiguo: è un oggetto tra gli oggetti e, ad un tempo, è l'organo non oggettivabile della percezione e dell'azione»¹³⁵. Ma il punto cruciale è che l'ambiguità dello statuto ontologico del corpo proprio – che abbiamo già incontrato in precedenza – «infrange» la stessa relazione tra soggetto e oggetto, dal momento che esso non è un oggetto, se per “oggetto” si inten-

¹²⁹ Ivi, p. 168.

¹³⁰ Ivi, p. 169.

¹³¹ Ivi, p. 56.

¹³² Ivi, p. 170.

¹³³ *Ibid.* Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 224.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

de (*à la* Husserl) «un'unità di senso in una diversità di prospettive variabili», poiché non si dà per mezzo di adombramenti (*Abschattungen*); ma non è neanche un soggetto, nel senso specifico della «trasparenza riflessiva»¹³⁶.

Ricoeur segnala che nella fenomenologia husserliana il tema del corpo proprio è stato oggetto di analisi sia in *Ideen II* – un testo sul quale si è soffermato con ampiezza – sia in una serie di inediti, in relazione alle «sintesi “passive” che forniscono un terreno preliminare alle sintesi “attive”»¹³⁷. Dopo di lui, sarebbe stato soprattutto Merleau-Ponty ad approfondire questo tema, sempre però nell'ambito di una fenomenologia incentrata sulla percezione. Più in generale, Ricoeur ritiene che la tematizzazione del corpo proprio richieda l'adozione di un metodo che risalga «dai problemi dell'espressione linguistica ai problemi della costituzione del vissuto»¹³⁸, e quindi – in termini husserliani – un'«interrogazione a ritroso» (*Rückfrage*), che conduca al modo in cui il corpo è nel mondo. A tale riguardo, egli si richiama implicitamente a Heidegger, affermando che «questa condizione ontica rinvia a una condizione ontologica preliminare, cioè alla struttura dell'essere al mondo di cui l'essere-corpo è soltanto un'articolazione»¹³⁹. In particolare, Ricoeur sottolinea che «la struttura dell'essere al mondo» non equivale affatto alla relazione tra soggetto e oggetto, per cui «l'esplicitazione e la comprensione non possono più essere considerate come forme di conoscenza»¹⁴⁰, ma come modi di *essere* che precedono ogni conoscenza oggettivante.

¹³⁶ Ivi, pp. 170 sg.

¹³⁷ Ivi, p. 171. In particolare, egli si richiama ad alcuni manoscritti del gruppo M e del gruppo K III sulla *Krisisproblematik* (cfr. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, hrsg. von R.N. Smid, Husserliana Bd. XXIX, Kluwer, Dordrecht 1993).

¹³⁸ *Ibid.* Per questo motivo il tema del corpo proprio risulta assente dall'analisi linguistica, dato che essa si occupa esclusivamente degli «enunciati pubblici nei quali l'esperienza si esprime» (ivi, p. 153). Al contrario, si deve riconoscere che ancor prima della verbalità del linguaggio vi è un altro livello di discorso, che concerne il corpo proprio o la carne (cfr. D.-L.-D. Tiahha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, cit., p. 83).

¹³⁹ *Ibid.* Sulla nozione heideggeriana di «essere-nel-mondo» Ricoeur si soffermerà in *Soi-même comme un autre*. Cfr. *infra*, cap. VI.

¹⁴⁰ Ivi, p. 172.

Capitolo quinto

Il corpo del sé

1. *Il sé e il cogito cartesiano*

Soi-même comme un autre costituisce una sorta di *summa* del pensiero ricoeuriano, oltre a rappresentare il momento conclusivo dell'«avventura del *Cogito*»¹, in cui il ritorno a sé prende il posto dell'immediatezza dell'io. Si tratta di un'opera di grande impegno speculativo, che però non è un testo conclusivo, come dimostra la successiva produzione ricoeuriana. In particolare, è la dialettica tra *ipseità* e *alterità*, che è a tema nel decimo studio, a consentire un ulteriore approfondimento del tema del corpo. A tale riguardo, è interessante notare che nello sviluppo dell'opera si può riscontrare una sorta di «rovesciamento» della concezione della carne: se infatti negli studi fino al nono la carne è intesa prevalentemente come corpo *proprio*, nel decimo studio essa si rivela come una dimensione di *alterità*, sulla quale peraltro Ricoeur si era già soffermato, almeno in parte, in *Le volontaire et l'involontaire*. Certo, l'alterità della carne non è assimilabile a quella del corpo-oggetto, ma rimane comunque – in modo radicalmente diverso – «altra», per cui se da un lato l'io è il suo corpo, dall'altro lato l'io *non è* (propriamente) il suo corpo². Si tratta di una «situazione ontologica insolita»³, in cui il *cogito* si scopre «spezzato» o «lacerato» (*brisé*) proprio nel suo rapporto col corpo. Inoltre, mentre le analisi contenute in *Le volontaire et l'involontaire* sono incentrate sulla figura del *cogito* integrale, in quanto soggetto incarnato che si scopre interiormente «lacerato», in *Soi-même comme un autre* questo *cogito* lacerato viene rivisitato nei termini dell'«uomo agente e sofferente»⁴. In seguito, Ricoeur si soffermerà sulla figura dell'*homme capable*, che risulta centrale nei suoi ultimi scritti⁵.

¹ P. Ricoeur, *Della interpretazione*, cit., p. 53.

² In questo senso, tra il sé e il corpo vi sarebbe una «coincidenza imperfetta» (cfr. A. Giambetti, *Ricoeur nel labirinto personalista*, cit., p. 89).

³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 432.

⁴ Ivi, p. 94. Cfr. anche P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 69. L'espressione è già presente nella prefazione di *Du texte à l'action* (cfr. Id., *Dal testo all'azione*, cit., p. 8).

⁵ Ricoeur svolge una «fenomenologia dell'uomo capace» in *Parcours de la reconnaissance* (cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 107-126), dove si sostiene che «per l'uomo "agente e sofferente", prima di arrivare sino al riconoscimento di ciò che egli è in verità, ossia un uomo "capace" di certe realizzazioni, il cammino è lungo» (ivi, p. 85).

L'intenzione ricoeuriana in *Soi-même comme un autre* è anzitutto quella di privilegiare la «mediazione riflessiva» rispetto alla «posizione immediata del soggetto»⁶, anche attraverso l'impiego del termine “sé” come pronome riflessivo⁷. Ciò comporta il percorrimto di una «via lunga» – come abbiamo visto in precedenza –, nella quale il sé si attua, si incarna e si oggettiva, e a partire dalla quale soltanto può recuperarsi. In questo senso, il sé di cui parla Ricoeur è un sé *relazionale*, che risulta radicalmente distinto da ogni soggetto sostanziale⁸. In secondo luogo, egli intende «dissociare le due principali significazioni dell'identità», che indica ricorrendo ai termini latini *idem* («medesimezza», «permanenza nel tempo») e *ipse* («ipseità», assenza di «un preteso nucleo immutabile della personalità»⁹). L'accento è quindi posto sul «carattere equivoco dell'identità», che è connesso a «una delle principali caratteristiche del sé, e cioè la sua temporalità»¹⁰. Ma per Ricoeur il punto cruciale – si tratta della terza intenzione – è che «l'identità-*ipse* mette in gioco una dialettica che risulta complementare a quella dell'*ipseità* e della medesimezza, e cioè la dialettica del sé e dell'*altro da sé*»¹¹. Se il termine “medesimo” è comunemente impiegato quale termine di paragone, e “al-

⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 75. Al riguardo, egli confessa di aver resistito «al termine “esperienza”, per diffidenza rispetto all'immediatezza, [...] all'intuizionismo», e di aver sempre preferito la «mediazione» (Id., *La critica e la convinzione*, cit., pp. 197 sg.).

⁷ In effetti, in quest'opera è presente uno «slittamento semantico», dato che Ricoeur privilegia il termine “sé” rispetto al termine “soggetto” (cfr. J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, cit., pp. 75 sg.).

⁸ Cfr. J.-L. Amalric, *Affirmation originaire, attestation, reconnaissance*, cit., p. 16, in cui si sottolinea il carattere di *mediazione* del sé, che è già presente in *L'homme faillible*, dove la mediazione è tra «la finitudine del suo stato d'esistenza e l'infinitudine del suo atto d'esistere», in una «*dialettica incessante tra l'essere e l'atto*». In *Soi-même comme un autre* questa «dialettica dell'essere e dell'atto», che è connessa alla nozione nabertiana di «affermazione originaria», verrebbe sostituita da una «*dialettica dell'essere, dell'atto e dell'altro*», collegata al concetto di «attestazione» (ivi, p. 24). Sul carattere *relazionale* del sé veda anche M.-A. Vallée, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 1, n. 1, 2010, pp. 34-44, in part. pp. 36 sg. Y. Sugimura, *L'homme, médiation imparfaite*, cit., p. 215, ritiene che sia in *L'homme faillible* che in *Soi-même comme un autre* sia presente l'idea di una «mediazione imperfetta», che però si declina in due modi diversi: tra finito e infinito, nel primo caso, e tra medesimezza e ipseità, nel secondo.

⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 77. Cfr. anche p. 204, dove ai termini latini *idem* e *ipse* egli affianca, tra gli altri, quelli tedeschi (rispettivamente *Gleichheit* e *Selbstheit*). Sulla nozione ricoeuriana di ipseità cfr. C. Romano, *Identité et ipseité: l'apport de Paul Ricoeur et ses prolongements*, in M.-A. Vallée (dir.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*, Éditions Mimesis, s.l. 2015, pp. 131-159.

¹⁰ Ivi, pp. 76 sg. Tale equivocità sarà affrontata soprattutto negli studi quinto e sesto, dedicati all'identità personale e all'identità narrativa, proprio in relazione alla «questione della *permanenza nel tempo*» (ivi, p. 204).

¹¹ Ivi, p. 78.

tro” compare tra i suoi antonimi, la situazione è diversa per quanto concerne l’ipseità, poiché lo stesso titolo dell’opera suggerisce che l’alterità non è soltanto un termine di paragone, ma risulta «costitutiva dell’ipseità»; infatti, la tesi ricoeuriana è che «l’ipseità del se stesso implica l’alterità a un grado così intimo che l’una non si lascia pensare senza l’altra»¹². Al termine “come”, presente nel titolo, egli intende dunque attribuire un significato che non è riferito solo «a una comparazione – se stesso somigliante a un altro –, ma a un’implicazione: se in quanto... altro»¹³.

A tal fine, si rende necessario un «confronto con la duplice eredità – positiva e negativa – delle *filosofie del soggetto*», che condurrà Ricoeur a ritenere «superata la disputa del *Cogito*»¹⁴, sul quale si era già soffermato in *Le volontaire et l’involontaire*, che aveva al centro la figura del *cogito* «integrabile». A suo avviso, le filosofie del soggetto, dalle quali l’ermeneutica del sé intende separarsi, sono caratterizzate dal fatto di formulare il soggetto (cartesianamente) «in prima persona – *ego cogito* –, sia che l’“io” si definisca come io empirico o come io trascendentale, sia che l’“io” sia posto assolutamente [...] o relativamente, nella misura in cui l’egologia postula il complemento intrinseco dell’intersoggettività»; in ogni caso, «il soggetto è “io”»¹⁵. Di conseguenza, Ricoeur ritiene equivalenti le espressioni «filosofie del soggetto» e «filosofie del *cogito*», nel cui ambito avrebbe avuto luogo la «disputa del *Cogito*», ovvero la contrapposizione tra un io che si pone assolutamente e un io che risulta invece “deposto”. L’analisi di tale disputa dovrebbe consentire a Ricoeur di far risaltare, per differenza, la peculiarità della problematica del sé, e quindi «lo stile specifico dell’ermeneutica del sé», la quale – almeno nelle intenzioni – «si situa a uguale distanza e dall’apologia del *Cogito* e dalla sua destituzione»¹⁶.

Per quanto concerne il lato del *cogito* che si pone, Ricoeur intende esaminare l’«ambizione di fondazione radicale, ultima», riferita al *cogito* nel suo «luogo di nascita», rappresentato dal pensiero di Descartes, il quale però attesta – forse inaspettatamente – che «la crisi del *Cogito* è contemporanea alla *posizione* del *Cogito*»¹⁷, come vedremo in seguito. Riferendosi in

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* È chiaro che, nel richiamarsi all’egologia e all’intersoggettività, egli si riferisce implicitamente alla fenomenologia husserliana.

¹⁶ *Ivi*, p. 79.

¹⁷ *Ibid.* Prima della pubblicazione di *Soi-même comme un autre*, Jean Greisch aveva parlato di un *moment cartésien* nel pensiero di Ricoeur riferendosi all’articolo del 1983 intitolato *De l’interprétation* (cfr. J. Greisch, *Descartes selon l’ordre de la raison herméneutique*, cit., pp. 541 sgg.). In realtà, è in queste pagine di *Soi-même comme un autre* che Ricoeur si confronta in modo serrato col *cogito* cartesiano. Peraltro, egli aveva affrontato la critica heideggeriana del *cogi-*

particolare alle *Meditationes de prima philosophia*, Ricoeur ripercorre nei suoi tratti fondamentali il percorso cartesiano, sottolineando anzitutto che l'«ambizione fondazionale» del *cogito* emerge già nel «carattere *iperbolico* del dubbio»; tuttavia, egli denuncia il fatto che l'io dubitante «è radicalmente disancorato, dal momento che il corpo proprio viene trascinato nel disastro dei corpi»¹⁸. Per questo, il soggetto del dubbio, che risulta «disancorato rispetto a tutti i punti di riferimento spazio-temporali solidali col corpo proprio» – dunque rispetto al mondo –, non è identificabile propriamente con nessuno, e quindi «non si può nemmeno dire che esso monologhi, nella misura in cui il monologo segna un ritrarsi in rapporto a un dialogo che esso presuppone interrompendolo»¹⁹. Proprio a causa dell'«ostinatezza nel voler dubitare», un io siffatto «testimonia una volontà di certezza e di verità», essendo volto alla ricerca di «una cosa che sia certa e indubitabile»²⁰.

Ora, Ricoeur segnala che la certezza della propria esistenza, alla quale Descartes perviene nella seconda meditazione, si configura nei termini di un *cogito* «istantaneo»²¹, dato che «questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente»²². Nel successivo passaggio dal *cogito* alla *res cogitans* vi sarebbe però, oltre a una tendenza «epistemologizzante» – illustrata dal celebre esempio del pezzo di cera –, anche una «tendenza “fenomenologizzante”, espressa dall'enumerazione che preserva la reale intima varietà dell'atto di pensare»²³. Ciò nonostante, Ricoeur segnala che l'istantaneità del *cogito*, ovvero la sua identità «puntuale, astorica», lo rende simile a «un *medesimo* che sfugge all'alternativa di permanenza e mutamento nel tempo»²⁴, e quindi assai diverso da una persona concreta. In termini ricoeuriani, l'io che medita è una «soggettività disancorata» – *in primis* dal proprio corpo, come

to cartesiano in un articolo dal titolo *Heidegger et la question du sujet* (cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 239-250).

¹⁸ Ivi, pp. 79 sg.

¹⁹ Ivi, p. 80.

²⁰ Ivi, pp. 80 sg. Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 24; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 713.

²¹ Cfr. ivi, p. 81.

²² R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 25; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., pp. 713 sgg.

²³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 82. Il riferimento è a quel passo della seconda delle *Meditationes* – a cui Ricoeur si era richiamato già in *Le volontaire et l'involontaire* – dove Descartes spiega che la *res cogitans* è «una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, e inoltre sente» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 28; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 719).

²⁴ *Ibid.* In questo senso, si potrebbe dire che il *cogito* è doppiamente disancorato: dal suo corpo e dalla sua storicità (cfr. A. Giambetti, *Ricoeur nel labirinto personalista*, cit., p. 57).

dicevamo in precedenza –, che non ha niente in comune con il sé «*parlante, agente, personaggio della narrazione, soggetto di imputazione morale*»²⁵. Certo, Descartes parla ancora di “anima”, ma in realtà si riferisce a un soggetto che è ridotto «all’atto più semplice e più spoglio, quello di pensare», che costituisce la «prima verità»²⁶, dalla quale si possono dedurre tutte le altre.

Tuttavia, non è affatto detto che, nell’«ordine delle ragioni», le altre verità derivino realmente dalla certezza del *cogito*; in effetti, Ricoeur segnala che tale certezza esprime una verità soltanto «soggettiva», che non è garantita quanto al suo valore oggettivo, come è stato più volte rilevato dalla critica²⁷. Al fine di ottenere una simile garanzia di validità, Descartes dovrà infatti dimostrare l’esistenza di Dio e quindi fare ricorso alla veracità divina. Ed è qui che la posizione del *cogito* si scopre messa in discussione quanto alla sua ambizione fondativa, giacché la dimostrazione dell’esistenza di Dio «rovescia l’ordine della scoperta, o *ordo cognoscendis*», fondato sul *cogito* in quanto verità prima, in «un altro ordine, quello della “verità della cosa”, o *ordo essendis*»²⁸, che invece ha Dio a fondamento. In effetti, Ricoeur rileva che «il *Cogito* sarebbe veramente assoluto [...] se si potesse mostrare che c’è soltanto un ordine, quello in cui esso è effettivamente primo», ma il rovesciamento attuato da Descartes nella terza meditazione pone «la certezza

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 83.

²⁷ Ricoeur si richiama all’interpretazione di Gueroult, il quale osserva che «se questa scienza è, per il mio intelletto, tanto certa quanto il *Cogito*, essa possiede la sua certezza solo all’interno di questo» (M. Gueroult, *Descartes selon l’ordre des raisons. I. L’âme et Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, p. 87). Cfr. anche J. Greisch, *Paul Ricoeur. L’itinérance du sens*, cit., p. 13, che si ricollega all’interpretazione husserliana, in cui «Dio si riduce al senso che il *cogito* gli dà quando prende chiaramente coscienza del suo senso».

²⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 83. Jean-Luc Marion sostiene che il problema segnalato da Gueroult può essere superato, dal momento che nelle *Meditationes* sarebbe presente un’«onto-teo-logia raddoppiata», derivante da un duplice punto di vista: quello del *pensare* (*cogitare*), per il quale il “primo principio” è l’io (il *cogito* non dipende da altro), e quello del *causare*, secondo cui l’io è invece un *ens causatum* (cfr. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l’onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986; trad. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell’onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini, Milano 1998, pp. 137 sgg.). Marion ritiene che questa situazione non sia contraddittoria, ma dipenda proprio dal duplice statuto dell’io, per cui la prima onto-teo-logia dell’ente in quanto *pensato* (*cogitatum*) si raddoppia in una seconda, nella quale l’interpretazione dell’ente in generale in quanto *causato* (*causatum*) si fonda sull’ente supremo (Dio), concepito come *causa sui*; il superamento dell’«onto-teo-logia della *cogitatio*» nell’«onto-teo-logia della *causa*» rivelerebbe l’inadeguatezza di un “io” che nell’onto-teo-logia della *cogitatio* tende a farsi Dio (cioè a porsi come “primo principio”), spostando invece la riflessione sul vero Dio (cfr. *ivi*, pp. 278 sgg.). Si veda anche *Id.*, *Dialogo con l’amore*, a cura di U. Perone, trad. it. di M. Saveriano, C. Canullo e A. Cislighi, Rosenberg & Sellier, Torino 2007, pp. 24 sgg.

del *Cogito* in posizione subordinata rispetto alla veracità divina, che è prima secondo la “verità della cosa”²⁹. Di conseguenza, «il *Cogito* slitta al secondo rango ontologico»³⁰.

Se però si ritiene che l'idea dell'infinito sia stata *mise en moi* – come recita la versione francese (approvata da Descartes) della terza meditazione, su cui ha posto l'accento Levinas³¹ – da un essere realmente infinito, ovvero da un «Altro che causa la presenza in me della sua propria rappresentazione», la concezione stessa dell'io risulta profondamente trasformata; infatti, «se Dio è *ratio essendi* di me stesso, egli diventa altrettanto *ratio cognoscendi* di me stesso, in quanto io sono un essere imperfetto, un essere di mancanza»³², mentre nella seconda meditazione l'io si conosceva come esistente, non certo come essere *finito*. Ricoeur nota che «questa infermità del *Cogito* [...] non è connessa soltanto all'imperfezione del dubbio ma alla precarietà stessa della certezza che ha vinto il dubbio, essenzialmente alla sua assenza di durata»³³ – alla sua istantaneità, come dicevamo in precedenza. In effetti, è Dio che, conservandomi nell'esistenza, «conferisce alla certezza di me stesso la permanenza che essa non riesce a derivare da se stessa»³⁴. Il riconoscimento di Dio come momento fondativo comporta un vero e proprio rivolgimento nell'ordine delle ragioni, che sembra assumere la forma di un circolo vizioso.

Di qui l'alternativa che, come segnala lo stesso Ricoeur, impegnerà i successori di Descartes: «o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 84. Infatti, secondo Descartes «intendo manifestamente che [...], in me, la percezione dell'infinito viene prima di quella del finito, ossia quella di Dio prima di quella di me stesso. In che modo, infatti, intenderei di dubitare, di desiderare, vale a dire che mi manca qualcosa e non sono interamente perfetto, se non ci fosse in me alcuna idea di un ente più perfetto, paragonandomi al quale riconoscere i miei difetti?» (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 45-46; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 741).

³¹ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 45; trad. it. *Opere 1637-1649*, cit., p. 741. Levinas sostiene che «l'idea dell'infinito è il modo di essere – l'infinitazione dell'infinito. L'infinito non è in un primo momento per rivelarsi solo in un secondo momento. La sua infinitazione si produce [...] come messa in me [*mise en moi*] della sua idea» (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 1990 (1ª ed. 1961); trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990², p. 24).

³² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 84. Di conseguenza, «il *cogito* che accoglie in sé l'idea di Dio è già in un certo senso un *cogito* ferito [*blesse*]» (J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique*, cit., p. 542). Peraltro, è «il pensiero di Levinas [che], più di ogni altro, meriterebbe di essere collocato sotto il segno del *cogito* ferito» (*ibid.*), se solo si pensa a termini come “traumatismo” e “ossessione”, che ricorrono più volte in *Autrement qu'être*.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla»³⁵, destituendola così dal rango di verità prima. Ricoeur osserva che da questo snodo problematico si dipartono due percorsi destinati a divergere: l'uno – incarnato soprattutto da Spinoza – privilegia il *côté* della sostanza infinita posta come fondamento, per cui il *cogito* «perde la sua formulazione in prima persona», togliendo terreno alla stessa problematica del sé, che sta a cuore a Ricoeur; l'altro – che andrebbe dall'idealismo a Husserl (perlomeno a quello delle *Meditazioni cartesiane*) – individua invece nel *cogito* «il fondamento che si fonda da se stesso»³⁶. Tuttavia, egli osserva che «per evitare di cadere in un idealismo soggettivista, l'“io penso” deve spogliarsi di ogni risonanza psicologica e, a maggior ragione, di ogni riferimento autobiografico»³⁷ – si pensi soltanto alla preoccupazione husserliana nel distinguere la fenomenologia dalla psicologia, i cui rapporti sono oggetto di ripetute analisi³⁸. Certo, Ricoeur ammette che in questo secondo versante la problematica del sé appare centrale, ma «al prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, [...] con il sé della responsabilità»³⁹. In altri termini, è il *cogito* integrale che risulta obliterato, a favore di una soggettività del tutto avulsa dal contesto in cui è collocata.

2. Il cogito «spezzato» e l'attestazione

Per quanto concerne invece il *cogito* «spezzato» o «lacerato» (*brisé*), Ricoeur si richiama alle suggestioni di Nietzsche, che considera come «l'antagonista privilegiato di Descartes»⁴⁰. Il riferimento è ad alcuni scritti nietzscheani – tra i quali *Su verità e menzogna in senso extramurale* e i frammenti postumi del periodo 1882-1884 – in cui vengono denunciate le illusioni in cui sarebbe caduto il linguaggio della metafisica, nel momento in cui intendere proclamare «l'immediatezza della riflessione»⁴¹. Nietzsche ritiene infatti

³⁵ Ivi, p. 85. Altrove Ricoeur ribadisce che il *cogito* è «una verità tanto invincibile quanto inutile», trattandosi di «un primo passo che non può essere seguito da nessun altro passo» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 30 sg.). In un'altra pagina egli afferma che «la prima verità – io sono, io penso – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile; ad essa è necessario essere “mediata” dalle rappresentazioni, azioni, opere, [...] che la oggettivano; è in questi oggetti, nel senso più vasto della parola, che l'Ego deve perdersi e trovarsi» (Id., *Della interpretazione*, cit., pp. 59 sg.).

³⁶ Ivi, p. 86.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cfr. ad es. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 14, p. 104.

³⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 86.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 87.

che il linguaggio sia «interamente figurale, e perciò stesso menzognero», attuando così quel «gesto di decostruzione cui è sottoposta la metafisica anteriore»; in questo modo, egli avrebbe operato «un'estensione al *Cogito* stesso dell'argomento cartesiano del genio maligno in nome del carattere figurale e menzognero di ogni linguaggio»⁴². La celebre definizione della verità presentata in *Su verità e menzogna in senso extramurale* – «un mobile esercito di metafore»⁴³ – comporta l'insostenibilità di ogni pretesa fondativa del *cogito*, che deve soccombere di fronte al dubbio nietzscheano; quest'ultimo non procede – come quello cartesiano – dall'indistinzione tra il sonno e la veglia, ma «dall'indistinzione ancora più iperbolica tra menzogna e verità»⁴⁴, alla quale però non sembra potersi sottrarre neppure la filosofia di Nietzsche.

Ma è soprattutto basandosi su alcuni frammenti del *Nachlass* che Ricoeur intende «mostrare nell'anti-*Cogito* di Nietzsche non già il rovescio del *Cogito* cartesiano, ma la distruzione della questione stessa alla quale si riteneva che il *Cogito* dovesse apportare una risposta assoluta»⁴⁵, ovvero la questione circa il fondamento della conoscenza. In particolare, Nietzsche decostruisce la pretesa esistenza di «un “sostrato di soggetto” nel quale avrebbero la loro origine gli atti di pensiero»⁴⁶. Si tratta di un'illusione estremamente perniciosa, in quanto produce un'inversione tra la causa e l'effetto, in base alla quale l'io è ritenuto «causa di quello che è l'effetto del proprio effetto»⁴⁷. L'io sarebbe dunque il risultato di un'interpretazione di tipo causale, che però si rivela del tutto infondata, dal momento che «porre una sostanza *al di sotto del Cogito* o una causa *dietro* di esso “non è che una semplice abitudine grammaticale, quella di aggiungere un agente ad ogni azione”»⁴⁸. Il

⁴² Ivi, p. 88.

⁴³ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe Bd. 1, dtv/de Gruyter, München-Berlin-New York 1988-1993³; trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Opere, Vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1973, p. 361. Il passo prosegue precisando che «le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile» (*ibid.*).

⁴⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 89.

⁴⁵ Ivi, p. 90.

⁴⁶ Ivi, p. 91. «Qui viene immaginato *in primo luogo* un atto che non esiste, “il pensare”, e *in secondo luogo* un substrato soggettivo in cui ha origine ogni atto di questo pensiero [...]: cioè *tanto il fare quanto l'autore sono fittizi*» (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe Bd. 13, dtv/de Gruyter, München-Berlin-New York 1988-1993³; trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1887-1888*, Opere, Vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1971, p. 263, frammento 11 [113], *Sulla psicologia e teoria della conoscenza*).

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.* Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 191, frammento 10 [158].

dubbio nietzscheano sarebbe quindi più iperbolico di quello cartesiano, poiché si ritorce contro la stessa certezza del *cogito*.

Ora, di fronte all'opposizione irriducibile tra un *cogito* che si pone e un *cogito* spezzato, tra un «soggetto esaltato» e un «soggetto umiliato», Ricoeur avanza la sua proposta di un'ermeneutica del sé, che vorrebbe situarsi «al di là di questa alternativa del *Cogito* e dell'anti-*Cogito*»⁴⁹. I tre aspetti principali di tale ermenutica – che corrispondono alle intenzioni ricoeuriane ricordate in precedenza – riguardano «la deviazione della riflessione attraverso l'analisi, la dialettica dell'ipseità e della medesimezza, infine la dialettica dell'ipseità e dell'alterità»⁵⁰, all'interno della quale rientra il tema dell'alterità della carne. Per quanto concerne il ricorso all'analisi, egli sottolinea che si tratta del «prezzo che un'ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare»⁵¹, non potendo basarsi sull'immediatezza del *cogito*. In particolare, il procedere ricoeuriano assume la forma della «questione *chi?*»⁵², la cui «risposta – sé» è riferita di volta in volta al *parlante*, all'*agente*, al soggetto di una *narrazione* e al soggetto di *imputazione morale*⁵³.

Nel ribadire lo «scarto che separa l'ermeneutica del sé dalle filosofie del *Cogito*», Ricoeur sottolinea che «dire sé non significa dire *io*. L'*io* si pone – o è deposto», mentre «il sé è implicato come riflessivo»⁵⁴. A tale riguardo, vi sarebbero due tratti dell'ermeneutica del sé che si contrappongono «non più soltanto all'immediatezza dell'*io sono*, ma all'ambizione di situarlo nella posizione del *fondamento ultimo*»: il primo tratto riguarda il carattere frammentario – ma non dispersivo, almeno nelle intenzioni – di quest'opera ricoeuriana, che «ricusa la tesi della *semplicità* indecomponibile del *Cogito*, [...] senza tuttavia cedere alla vertigine della *dissociazione* del sé, perseguita con accanimento dalla decostruzione nietzscheana»⁵⁵. La stessa polisemia inerente alla «questione *chi?*» impone all'ermeneutica del sé una serie di «deviazioni», che però non impediscono l'individuazione un'unità tematica, rappresentata dall'*agire umano*. È chiaro che tale unità non può essere ricondotta a una sorta di fondamento, trattandosi piuttosto di «un'unità sol-

⁴⁹ Ivi, p. 92.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ivi, p. 93.

⁵² Peraltro, Ricoeur precisa che la reiterazione di tale questione in rapporto al linguaggio e all'azione comporta una «deviazione attraverso la questione *che cosa?* e la questione *perché?*» (*ibid.*).

⁵³ Questa distinzione ritorna non soltanto in *Parcours de la reconnaissance* (cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 107-126), ma anche in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, dove si parla del «poter fare, poter dire, poter raccontare, potersi imputare l'origine delle proprie azioni» (Id., *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 268).

⁵⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 94. Cfr. J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, cit., p. 75.

⁵⁵ Ivi, pp. 94 sg.

tanto *analogica* tra le molteplici accezioni del termine *agire*⁵⁶, che appare caratterizzato da un'irriducibile polisemia.

In particolare, è nel decimo studio, di carattere *ontologico*, che Ricoeur affronta la questione dell'unità analogica dell'agire umano, domandandosi se «per trattare l'agire umano come un *modo di essere* fondamentale, l'ermeneutica possa valersi delle risorse delle ontologie del passato»⁵⁷. Riferendosi alla concezione aristotelica per la quale l'essere «si dice in molti modi [*pollachos*]»⁵⁸, Ricoeur intende valorizzare in particolare l'ontologia dell'atto e della potenza. Si noti peraltro che, a causa della “sospensione” in cui rimane la questione di Dio nella fenomenologia ermeneutica ricoeuriana, la sua indagine ontologica si tiene a distanza da ogni impostazione onto-teologica⁵⁹, in modo tale da preservare la fede biblica dalla tentazione di porsi come fondamento ultimo.

Il secondo tratto che distingue l'ermeneutica del sé dalle filosofie del *cogito* concerne «il tipo di *certezza* al quale può pervenire la prima e che la differenzia [...] dalla certezza connessa con la pretesa di autofondazione delle seconde»⁶⁰. Ed è proprio per indicare il carattere atletico o veritativo dell'ermeneutica del sé che Ricoeur introduce la nozione di *attestazione*, la quale esprime una certezza assai diversa «non soltanto rispetto all'esaltazione epistemica del *Cogito* a partire da Descartes, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche e nei suoi successori»⁶¹.

⁵⁶ Ivi, p. 96. Qui Ricoeur si richiama esplicitamente alla dottrina aristotelica delle categorie dell'essere, che sono riferite all'*ousia* – termine che gli scolastici tradurranno con *substantia*. Cfr. F. Marty, *L'unità analogica de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie*, in J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 85-101.

⁵⁷ Ivi, p. 97. In un'altra pagina egli afferma che «le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie a un potenziale di senso lasciato inattivo, anzi represso dal processo stesso di sistematizzazione e di scolarizzazione», arrivando a sostenere una tesi tutt'altro che scontata, e cioè che «se non si potessero risvegliare, liberare queste risorse [...], non sarebbe possibile nessuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che fra la ripetizione e l'erranza» (ivi, p. 411). Altrove Ricoeur spiega che proprio qui la sua strada «si separa da quella di Heidegger, segnata dal tema della “distruzione della metafisica”» (P. Ricoeur, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, cit., pp. 381-403; ed. it. a cura di B. Bonato, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, p. 61).

⁵⁸ Cfr. Arist. *Metaph.* VI 2, 1026a 33-b 2.

⁵⁹ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 101. In effetti, al termine dell'opera Ricoeur ammette di non sapere se l'alterità a cui il sé rimanda sia «Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico» (ivi, p. 473).

⁶⁰ Ivi, p. 97.

⁶¹ *Ibid.* In un'altra pagina egli afferma che “attestazione” è la «parola d'ordine» di *Soi-même comme un autre* (cfr. ivi, p. 399). Su questa nozione ricoeuriana cfr. O. Mongin, *Il concetto*

Da un lato, proprio perché la «deviazione attraverso l'analisi» rende indiretto e frammentario ogni «ritorno al sé», l'attestazione si contrappone «alla nozione di *episteme*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»⁶². L'attestazione appare dunque meno esigente rispetto alla certezza connessa alla fondazione ultima, presentandosi come una sorta di *credenza* o di *fiducia*⁶³. Tuttavia, l'attestazione non è una credenza «dossica» (io credo *che*), opposta all'*episteme*, ma si configura in modo diverso (io credo *in*), rivelandosi prossima alla *testimonianza*, che Ricoeur contrappone alla figura nietzscheana del sospetto, il quale può essere fugato solo da un'attestazione affidabile⁶⁴.

Dall'altro lato, Ricoeur sostiene che «l'attestazione è fondamentalmente attestazione *di sé*», ovvero una sorta di *confidenza* in se stessi, che si traduce «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 Levinas»⁶⁵. A tale riguardo, Ricoeur ribadisce che, pur essendo sempre «ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione *di sé*»⁶⁶, sottolineando altresì il «tratto epistemologico» del «poter fare», il quale «non può essere provato, dimostrato, ma soltanto *attestato*»: si tratta di una peculiare «confidenza nella propria capacità, che può ricevere conferma unicamente dal suo esercizio e dall'approvazione»⁶⁷ da parte degli altri, in un processo che non ha termine. Ciò significa che l'attestazione, intesa come la fiducia che il sé possiede nelle sue capacità, nel suo poter fare, non è mai definitiva⁶⁸, dal momento che i suoi poteri non sono assicurati una volta per tutte. Ne deriva che «l'intima certezza di esistere nel modo del sé» è qualcosa «di cui il sé non dispone»⁶⁹

di attestazione, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 33-47.

⁶² Ivi, p. 98.

⁶³ Su questo cfr. L. Assayag, *Penser la confiance avec Paul Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 7, n. 2, 2016, pp. 164-186.

⁶⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 98 sg. Sul rapporto tra attestazione e testimonianza cfr. J. Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, cit., pp. 375-396.

⁶⁵ Ivi, p. 99. Cfr. E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143: «la parola *Io* significa *eccomi*».

⁶⁶ *Ibid.* Peraltro, Ricoeur nota che «Levinas non parla mai di attestazione *di sé*, tanto l'espressione sarebbe ritenuta sospettabile di ricondurre alla "certezza dell'io"» (ivi, pp. 456 sg.).

⁶⁷ P. Ricoeur, *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001; trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto*. Vol. 2, Effatà, Cantalupa 2007, p. 98.

⁶⁸ Cfr. C. Sautereau, *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 4, n. 2, 2013, pp. 8-24, in part. p. 10.

⁶⁹ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 124 sg. In *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur introduce un nuovo elemento, poiché individua una «prossimità semantica tra la nozione di riconoscimento e quella di attestazione» (Id., *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 172). Pur ammettendo che «tra attestare e riconoscere resta tuttavia uno scarto di senso, derivante dalla loro

– qui si comprende il significato dell'espressione «sé come un altro», nel senso che il sé non appartiene propriamente a se stesso. Se la problematica dell'agire umano costituisce l'unità analogica delle indagini ricoeuriane, l'attestazione esprime «*la sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*», che rappresenta «l'ultimo rimedio contro ogni sospetto»⁷⁰. L'ermeneutica del sé appare dunque distante tanto dal *cogito* esaltato, essendo basata su una «fiducia senza garanzia», quanto dal *cogito* umiliato, dato che si rifà a una «confidenza più forte di ogni sospetto»⁷¹. In tal modo, essa intende «evitare la *hybris* che la indurrebbe a porsi quale erede delle filosofie del *Cogito* e della loro ambizione di autofondazione ultima»⁷².

3. Il corpo tra semantica e pragmatica

Il tema del corpo affiora una prima volta nella disamina ricoeuriana dell'approccio *semantico* alla persona, che è incentrato sulla nozione di *identificazione*, sebbene tale approccio non miri tanto all'identificazione di sé, quanto all'identificazione di “qualcosa”. Nel primo studio di *Soi-même comme un autre* Ricoeur si richiama alle analisi di Peter Strawson, il quale considera le persone e i corpi fisici come dei «particolari di base», dato che non è possibile identificare alcunché senza rinviare ad essi⁷³. I concetti di

appartenenza a famiglie lessicali differenti», egli arriva a parlare di «riconoscimento-attestazione» (ivi, p. 110). Si tratta di una sorta di «sinonimia tra attestazione e riconoscimento nell'ordine epistemico. Ho fiducia nel fatto che “io posso”, lo attesto, lo riconosco» (ivi, p. 277). Tale attestazione è il risultato di un percorso attraverso il quale l'«uomo “agente e sofferente”» perviene al «riconoscimento di ciò che egli è in verità, un uomo “capace” di certe realizzazioni»; tuttavia, Ricoeur ammette che un simile riconoscimento di sé richiede necessariamente «l'aiuto di altri», ovvero un «mutuo riconoscimento» (ivi, p. 85). In questo percorso il sé si colloca quindi in una «relazione di reciprocità, passando attraverso il riconoscimento di sé nella varietà delle capacità che modulano la sua facoltà di agire, la sua *agency*» (ivi, p. 276). Su questo tema si veda anche Id., *Devenir capable, être reconnu*, in «Esprit», 7, 2005, pp. 125-129; trad. it. di C. Pedone, *Diventare capace, essere riconosciuto*, in «Il Protagora», XXXIX, 17, 2012 (*Vers l'oeuvre à faire. Paul Ricoeur, un'opera ancora da compiere*, a cura di C. Pedone), pp. 25-29.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 99. È appena il caso di ricordare che, oltre a Nietzsche, anche Marx e Freud sono annoverati da Ricoeur tra i «maestri del sospetto» (cfr. Id., *Della interpretazione*, cit., pp. 46 sg.). Cfr. A. Caputo, *Il Nietzsche di Ricoeur e l'eredità ermeneutica del “sospetto”*, in «Discipline Filosofiche», XXX, n. 2, 2020 (*Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricoeur*, a cura di J. Michel e C. Canullo), pp. 73-92.

⁷¹ Ivi, pp. 99, 102.

⁷² Ivi, p. 102. In questo senso, Ricoeur riconosce che *Soi-même comme un autre* appartiene all'«età ermeneutica della ragione» – per riprendere il titolo di un volume di Jean Greisch (cfr. J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985).

⁷³ Cfr. ivi, pp. 107 sg. Si tratterebbe di un approccio trascendentale – Ricoeur si riferisce espressamente a Kant –, in cui si procede a «una sorta di deduzione trascendentale della nozio-

persona e di corpo fisico sarebbero dunque dei concetti primitivi, nella misura in cui non possono essere dedotti da altri concetti. Peraltro, Ricoeur segnala che un simile approccio «non mette l'accento sulla capacità della persona di designare se stessa parlando», dato che essa è «una delle “cose” di cui parliamo più che un soggetto parlante»⁷⁴; tale prospettiva si limita quindi al mero riferimento identificante a scapito dell'autodesignazione, che sola può fare della persona un sé.

Ora, poiché il criterio di identificazione dei particolari di base è «l'appartenenza degli individui a un unico schema spazio-temporale»⁷⁵, ne consegue che in questa concezione l'identità è definita come *medesimezza* e non come *ipseità*. In effetti, Ricoeur denuncia che nell'approccio di Strawson la nozione di identità-*ipse* risulta occultata da quella di identità-*idem*, che è connessa al concetto cruciale di «reidentificazione», in base al quale una certa cosa può essere identificata come la medesima nelle sue varie occorrenze, in tempi e luoghi diversi. Tuttavia, non si può ignorare che «il nostro corpo proprio è ad un tempo un corpo qualunque, oggettivamente situato tra i corpi, e un aspetto del sé, la sua maniera di essere al mondo», mentre nell'approccio incentrato sull'identificazione «la medesimezza del corpo proprio occultata la sua ipseità»⁷⁶. Ricoeur sostiene che il problema è destinato a rimanere sino a quando «le caratteristiche legate ai pronomi e agli aggettivi possessivi – “mio”, “il mio” – non saranno connesse alla problematica esplicita del sé»⁷⁷.

Per quanto concerne nello specifico la tematica del corpo, Ricoeur sottolinea che nella concezione di Strawson la persona, in quanto particolare di base, non è affatto «un secondo referente, distinto dal corpo, quale l'anima cartesiana», ma è invece «un unico referente dotato di due serie di predicati, dei predicati fisici e dei predicati psichici»⁷⁸. Più precisamente, la persona è quella medesima “cosa” a cui si attribuiscono «due *specie* di predicati, i predicati fisici che la persona ha in comune con i corpi, e i predicati psichici che la distinguono dai corpi»⁷⁹. In questo senso, la persona *possiede* un corpo o, meglio, è *anche* un corpo. Ancora una volta, ciò comporta una

ne di persona» (ivi, p. 108), come condizione di possibilità di ogni descrizione empirica degli individui.

⁷⁴ Ivi, p. 108. In questo senso, l'approccio di Strawson condivide la «tendenza realistica della filosofia analitica», che deriverebbe dall'«esigenza *referenziale* della semantica fregeana» (ivi, p. 412).

⁷⁵ Ivi, p. 109.

⁷⁶ Ivi, p. 110. Anche qui, infatti, «la forza logica del medesimo (*same*) eclissa quella del sé (*self*)» (ivi, p. 115).

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Ivi, p. 113.

preminenza della nozione di medesimezza, nella misura in cui i corpi possono essere identificati e reidentificati come i medesimi. Tuttavia, Ricoeur tende a valorizzare questo approccio sotto un altro profilo, segnalando che mentre i corpi sono considerati come dei particolari di base, gli stati mentali (rappresentazioni, pensieri ecc.), in quanto «entità private e non pubbliche», sono invece intesi come dei *predicati* attribuiti alla persona; ciò consentirebbe di uscire dalle secche dell'idealismo soggettivo, riconoscendo che la persona non può essere concepita come «una *coscienza pura* alla quale verrebbe aggiunto, a titolo secondario, un corpo, come accade in tutti i dualismi dell'anima e del corpo»⁸⁰ – contro i quali egli si è scagliato sin dalla sua fenomenologia del volontario e dell'involontario.

Ma il punto cruciale è che in questa concezione puramente referenziale, che non prevede alcuna autodesignazione esplicita da parte del sé, il problema del *corpo proprio* non trova posto, dato che ci si limita a vedere il corpo come una cosa materiale, senza considerare che esso è il *mio* corpo – nel senso specifico dell'aggettivo possessivo. Infatti, il possesso del corpo è una «proprietà non trasferibile, ciò che contraddice l'idea usuale di proprietà. Strana attribuzione, in effetti, quella di un corpo, che non può essere né fatta né disfatta»⁸¹. Peraltro, è la stessa nozione di *persona* a risultare problematica, poiché può essere identificata solo attraverso l'attribuzione di predicati, fisici e psichici, escludendo totalmente il ricorso ai «pronomi personali "io" e "tu" [...]; basta *oneself*, senza che il suffisso *self* come tale faccia problema»⁸².

Quanto ai predicati psichici, Ricoeur osserva che essi conservano «il medesimo senso sia che vengano attribuiti a *se stessi* che ad *altri* da sé, cioè a qualcun altro»; certo, egli riconosce che «gli stati mentali sono sempre quelli *di qualcuno*», ma ammette altresì che «non posso significativamente parlare dei miei pensieri, se non posso, nello stesso tempo, attribuirli potenzialmente a un altro da me»⁸³. A tale riguardo, vi è però un problema legato alla «dissimetria» dei criteri di attribuzione, dato che «attribuito a se stesso (*oneself*), uno stato di coscienza è *sentito (felt)*; attribuito all'altro, è *osservato*»⁸⁴. Di qui lo spostamento di accento, nel termine *oneself*, sul suffisso *self*: se infatti uno stato di coscienza è ascrivibile a se stessi nella misura in

⁸⁰ Ivi, p. 111. Di qui la «dissociazione fra la persona come entità pubblica e la coscienza come entità privata» (*ibid.*).

⁸¹ Ivi, pp. 114 sg. In questo senso, l'«essere sempre mio» – se si vuole fare ricorso a un'espressione heideggeriana – è ciò che qualifica il corpo proprio, il quale appartiene a un sé la cui identità o *ipseità* va al di là della mera continuità fisica.

⁸² Ivi, p. 115.

⁸³ Ivi, pp. 115 sg.

⁸⁴ Ivi, p. 116.

cui è sentito, ne deriva che in tale ascrizione è inclusa «l'autodesignazione di un soggetto che si designa come colui che possiede i suoi stati di coscienza»⁸⁵. Inoltre, l'ascrizione all'altro di un certo stato di coscienza deve a sua volta includere «l'assegnazione a quest'altro del potere di autodesignarsi sulla base stessa dell'osservazione esterna»⁸⁶, ed è in tal modo che si acquisiscono le nozioni di riflessività e di alterità, che consentono di pensare la correlazione tra il sé e l'altro da sé, e quindi il senso del possessivo “mio” in entrambi i casi.

La problematica del corpo si ripresenta nel secondo studio di *Soi-même comme un autre*, al termine dell'analisi ricoeuriana dell'approccio *pragmatico*, che non concerne più il riferimento identificante ma si rivolge alla «situazione di *interlocuzione*»; in particolare, tale indagine è incentrata sull'enunciazione, cioè sull'atto di *dire*, il quale «designa riflessivamente il suo parlante»⁸⁷. In questa prospettiva, la persona non è più una delle “cose” di cui si parla, ma è «un io che parla a un tu»⁸⁸. In effetti, Ricoeur sottolinea che la persona si presta una «duplice identificazione, in quanto persona oggettiva e in quanto soggetto riflettente»; proprio qui riemerge il tema del corpo proprio, in connessione col concetto di «ancoraggio», che esprime il «rinvio a una posizione non sostituibile, a un unico centro di prospettiva sul mondo»⁸⁹. Infatti, la possibilità stessa di attribuire alla medesima cosa due specie di predicati, quelli fisici e quelli psichici, è «fondata su una duplice struttura del corpo proprio, e cioè sul suo statuto di realtà fisica osservabile e sulla sua appartenenza a ciò che Husserl, nella quinta *Meditazione cartesiana*, chiama la “sfera del proprio”»⁹⁰. Se dunque per un verso il corpo proprio, in quanto corpo tra i corpi, appartiene all'esperienza mondana, per altro verso esso «condivide lo statuto dell'“io”, inteso come punto di riferimento limite del mondo; in altri termini, il corpo è sia un fatto del mondo

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Ivi, p. 117.

⁸⁷ Ivi, p. 119.

⁸⁸ Ivi, p. 120.

⁸⁹ Ivi, pp. 135, 129. Ricoeur arriva a parlare di un'«aporìa dell'ancoraggio»: infatti, se da un lato «il punto di vista privilegiato sul mondo, che ogni soggetto parlante è, è il limite del mondo e non uno dei suoi contenuti» – problema già wittgensteiniano, come nota lo stesso Ricoeur –, dall'altro «l'ego dell'enunciazione appare *nel mondo*» (ivi, pp. 131 sg.). Quanto al deittico “qui”, contrapposto a “là”, esso indica il «luogo assoluto [che] possiede lo stesso carattere di limite del mondo proprio dell'ego dell'enunciazione» (ivi, p. 134). Altrove egli spiega che «noi correliamo l'io assoluto, centro insostituibile di prospettiva, con una delle persone che identifichiamo in modo referenziale come questa o quella»; tale procedura si fonda sul corpo proprio in quanto «punto prospettico insostituibile» (P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 43).

⁹⁰ Ivi, p. 135. Sulla nozione husserliana di «sfera del proprio» cfr. ivi, pp. 438 sgg.

che l'organo di un soggetto»⁹¹. A tale riguardo, Ricoeur arriva a parlare una «strana costituzione del corpo proprio [che] si estende dal soggetto dell'enunciazione all'atto stesso di enunciazione», nella misura in cui «l'enunciazione condivide la sorte dei corpi materiali in quanto voce emanata al di fuori»⁹², cioè in quanto espressione o esteriorizzazione del senso. Più in generale, egli riconduce lo «strano statuto» del corpo proprio o della carne allo «statuto ontologico di questo essere che noi siamo e che viene al mondo nel modo della corporeità»⁹³.

4. *L'azione e il corpo*

Ricoeur si sofferma nuovamente sul ruolo della corporeità nei due studi di *Soi-même comme un autre* dedicati alla teoria dell'azione, dove è a tema il legame tra l'azione e l'agente. A tale riguardo, egli ritiene che le «sensazioni cinestetiche» non consentano affatto all'agente di conoscere i suoi «movimenti volontari come un evento interiore»; vi sarebbe qui – come nel caso delle sensazioni affettive, che farebbero conoscere i desideri in quanto eventi interiori – una sorta di «vizio logico», per il quale l'osservazione interna risulta «costruita sul modello dell'osservazione esterna».⁹⁴ Ricoeur arriva a parlare di un «pregiudizio “contemplativo”, che invita a porre la questione: “come potete sapere di fare ciò che fate?”. La risposta è: “Lo sapete facendo”»⁹⁵. Non si tratta dunque di rivolgersi a un preteso evento interiore, ma di prendere atto che l'agente *conosce* i movimenti del suo corpo senza bisogno di osservare alcunché. In effetti, Ricoeur nota che «questo pregiudizio del “contemplativo” ci impedisce di riconoscere la differenza che c'è tra saper fare (sapere come) e sapere che (osservare)», in base alla quale «io non “so” il mio corpo quando agisco, io “posso” agire»⁹⁶. Di qui la rilevanza che la fenomenologia attribuisce all'«io posso», ovvero al corpo come potere.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ivi*, pp. 135 sg.

⁹³ *Ivi*, p. 136.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 143 sg.

⁹⁵ *Ivi*, p. 144. In *La sémantique de l'action* egli si era già soffermato sulla questione, segnalando che «i filosofi si pongono una domanda priva di senso, del tipo: “come si alza il braccio?”. E la trascrivono nella domanda: “come lo si sa?”. Per rispondervi essi inventano un osservabile interiore» (P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 55). Si deve invece ammettere che le sensazioni cinestetiche non consentono di dire nulla, se non che si tratta di «sensazioni “che noi abbiamo quando facciamo questo o quello”; e perciò bisogna menzionare l'azione per menzionare le cosiddette sensazioni cinestetiche [...]. Il linguaggio delle sensazioni quindi dipende dal linguaggio dell'azione» (*ibid.*).

⁹⁶ P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 56.

Riferendosi nuovamente alla concezione di Strawson, Ricoeur sottolinea che dall'attribuzione di due specie di predicati, fisici e psichici, al medesimo agente risulta che l'azione è al tempo stesso «una certa configurazione di movimenti fisici e una realizzazione suscettibile di essere interpretata in funzione delle ragioni di agire che la spiegano»⁹⁷. È infatti il riferimento a un medesimo particolare di base, giustificato dal fatto che la persona è *anche* un corpo, a consentire la sovrapposizione del motivo e della causa, che altrimenti rimarrebbero due ambiti di discorso meramente giustapposti. In questo senso, Ricoeur denuncia i limiti di una netta dissociazione tra motivo e causa, che emergono se solo si considera il «carattere misto del desiderio» – già affrontato nel saggio su Freud –, che ha una «duplice valenza di forza e di senso»⁹⁸.

Sempre nell'ambito della teoria dell'azione, Ricoeur si confronta con la concezione di Donald Davidson, che si configura come un'«*ontologia dell'evento impersonale*, che fa dell'azione stessa una sottoclasse di eventi»⁹⁹. In particolare, la nozione di *evento* indica una classe di entità «poste su un piano di uguaglianza con le sostanze, nel senso di oggetti fissi»¹⁰⁰. La distinzione fondamentale è dunque quella tra «le sostanze, cioè le *entità fisse*, e gli eventi, cioè le *entità transitorie*»¹⁰¹. Tuttavia, Ricoeur ritiene che questa impostazione comporti un'obliterazione della figura dell'agente, poiché le persone sono considerate come sostanze alle quali accadono determinati eventi, tra i quali le azioni, senza tener conto del ruolo del corpo proprio, in quanto «luogo» dell'appartenenza del sé al mondo¹⁰². Ne consegue che in un'ontologia siffatta non vi è spazio per «la problematica dell'agente in quanto *possessore* della propria azione»¹⁰³; secondo Ricoeur, infatti, l'agente non sarebbe in grado di designare se stesso come l'*autore* delle proprie azioni. Per questo motivo, egli denuncia «l'incapacità di un'ontologia dell'evento a dar conto dell'imputazione dell'azione al suo agente»¹⁰⁴.

Inoltre, Ricoeur riconsidera l'attribuzione di predicati ai particolari di base – persone e corpi fisici – alla luce della nozione di *ascrizione*, doman-

⁹⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 148.

⁹⁸ Ivi, pp. 147 sg. In precedenza egli aveva sottolineato che la contrapposizione tra motivo e causa dipende da quella «tra soggetto e oggetto (una causa è un evento oggettivo; un motivo è una «ragione di» per un soggetto della decisione). Il corpo proprio, in quanto non s'inscrive nella distinzione di soggetto e oggetto, non si iscrive neppure nella distinzione di motivo e causa» (P. Ricoeur, *La semantica dell'azione*, cit., p. 172).

⁹⁹ Ivi, p. 156.

¹⁰⁰ Ivi, p. 157.

¹⁰¹ Ivi, p. 167.

¹⁰² Cfr. ivi, p. 343.

¹⁰³ Ivi, p. 169.

¹⁰⁴ Ivi, p. 170. Sulla nozione di imputazione cfr. ivi, p. 402.

dandosi se «l'ascrizione di un'azione a un agente non sia una specie talmente particolare di attribuzione da rimettere in questione la logica apofantica dell'attribuzione»¹⁰⁵. In questo senso, «è dell'azione stessa che diciamo che essa è mia», cioè che appartiene a me in quanto agente, tenendo conto del fatto che «designarsi come agente significa più che designarsi come parlante»¹⁰⁶. In tale contesto, Ricoeur intende pensare l'*iniziativa* dell'agente come «un *intervento* dell'agente dell'azione nel corso del mondo, intervento che *causa* effettivamente dei cambiamenti nel mondo»¹⁰⁷. Proprio perché «la potenza d'agire esercita la sua presa sul corso della natura "esterna"», è necessario ammettere un «congiungimento fra più specie di causalità»¹⁰⁸, ovvero tra la causalità libera e quella naturale. Ciò è reso possibile, secondo Ricoeur, dal riconoscimento dell'«io posso» come «l'*origine* stessa della connessione fra i due ordini di causalità», poiché esso rinvia a «un'ontologia del *corpo proprio*, cioè di *un* corpo che è anche il *mio* corpo»¹⁰⁹. Il corpo proprio o la carne rappresenterebbe dunque il punto di congiunzione tra il potere di agire, che appartiene al soggetto, e il decorso oggettivo, che sottosta alla causalità naturale. Ricoeur ritiene quindi che l'*iniziativa* del soggetto, la sua potenza d'agire, possa essere considerata come un «fatto primitivo» – che in quanto tale non può essere ricondotto ad altro – solo nell'ambito di una «fenomenologia dell'«io posso»» e di un'«ontologia del corpo proprio», che a loro volta rientrano – secondo modalità che saranno oggetto di successive analisi – in un'«ontologia del sé, quale soggetto agente e sofferente»¹¹⁰. In questa concezione, il fatto primitivo è rappresentato propriamente dalla «sicurezza che l'agente ha di poter fare, vale a dire di poter produrre dei cambiamenti nel mondo»¹¹¹, ed è proprio tale sicurezza ad esprimere, a livello epistemologico, il fenomeno dell'*attestazione*.

¹⁰⁵ Ivi, p. 174.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 181 sg.

¹⁰⁷ Ivi, p. 197. Si noti la prossimità con alcune espressioni utilizzate in *Le volontaire et l'involontaire* per descrivere l'azione volontaria, considerata come la *causa* di «un cambiamento nel mondo "per il tramite" della mozione del corpo proprio» (P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 204).

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Ivi, p. 198.

¹¹⁰ Ivi, p. 200. Altrove egli specifica che una «fenomenologia dell'*io posso*» dovrebbe integrare «il momento di appartenenza del corpo proprio a se stesso e l'appartenenza del corpo proprio a un mondo appreso direttamente come mondo pratico, implicante percorsi e ostacoli, in breve un mondo praticabile» (P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 48).

¹¹¹ *Ibid.*

5. *Il corpo proprio e l'identità personale*

Con l'intento di recuperare la dimensione *temporale* tanto del sé quanto dell'azione, che sinora era stata messa da parte, negli studi quinto e sesto di *Soi-même comme un autre* Ricoeur si concentra sulla storicità dell'esistenza umana, che caratterizza sia la persona di cui si parla che l'agente dell'azione, i quali per l'appunto «hanno una storia, sono la loro propria storia»¹¹². Si tratta dunque di esaminare il tema dell'identità personale – che è centrale in quest'opera – a partire dalla sua configurazione temporale; a tal fine, occorre rivolgersi nuovamente alla distinzione tra *ipse* e *idem*, la cui problematicità emerge solo in relazione alla «questione della *permanenza nel tempo*»¹¹³, che viene affrontata anzitutto in rapporto all'identità-*idem*.

A questo proposito, Ricoeur rileva che la *medesimezza* è un «concetto di relazione», che si declina in diversi modi: in primo luogo, si ha l'«identità numerica»¹¹⁴, connessa all'operazione di «reidentificazione» – che abbiamo già incontrato in precedenza –, mediante la quale una cosa viene riconosciuta come la medesima nelle sue varie occorrenze. In secondo luogo, occorre considerare l'«identità *qualitativa*», intesa come «somiglianza estrema», che corrisponde all'operazione di «sostituzione senza perdita semantica, *salva veritate*»¹¹⁵. Ricoeur segnala che la somiglianza estrema può essere adottata come criterio indiretto per legittimare la presunzione di identità numerica, ad esempio nel caso dell'identità fisica di una persona; in realtà, tale criterio di somiglianza mostra tutti i suoi limiti se solo si considera che già nel caso in cui si confrontano tra loro una percezione e un ricordo può sorgere il dubbio che ci si riferisca alla medesima «cosa». Per questo motivo, Ricoeur introduce una terza accezione di medesimezza, come «*continuità ininterrotta* fra il primo e l'ultimo stadio dello sviluppo di quello che riteniamo il medesimo individuo»¹¹⁶. È chiaro che un criterio siffatto risulta decisivo nel caso dell'identità della persona, in cui la crescita e l'invecchiamento generano delle dissomiglianze; adottando questo criterio, i cambiamenti che via via intervengono sono ordinati in una serie, ed è così che la somiglianza risulta preservata. Secondo tale criterio, la continuità ininterrotta si basa su un «principio di *permanenza nel tempo*», che può configurarsi come una «struttura invariabile»; nel sottolineare che proprio l'idea di struttura «conferma il carattere relazionale dell'identità», Ricoeur nota che l'intera pro-

¹¹² Ivi, p. 202.

¹¹³ Ivi, p. 204.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Ivi, p. 205.

¹¹⁶ *Ibid.*

blematica dell'identità personale ruota attorno alla ricerca di un «invariante relazionale»¹¹⁷.

Ora, il punto cruciale è che l'identità del sé implica una forma di permanenza nel tempo che non è affatto riducibile alla «determinazione di un *sostrato*»¹¹⁸, essendo invece connessa alla «questione *chi?*». In effetti, Ricoeur ritiene che i modelli di permanenza nel tempo riferibili alla persona siano soltanto il *carattere* e la *parola mantenuta*, che però si collocano agli antipodi, poiché se nella permanenza del carattere le problematiche dell'*idem* e dell'*ipse* tendono a coincidere, nel mantenimento della parola data esse risultano irriducibili l'una all'altra. L'identità narrativa sarebbe il punto di mediazione all'interno di questa polarità tra il carattere, nel quale l'identità-*idem* e l'identità-*ipse* si sovrappongono, e la parola mantenuta, in cui l'ipseità si affranca dalla medesimezza, attestando così uno scarto tra le due forme di identità.

Per quanto riguarda il *carattere*, Ricoeur lo definisce come «l'insieme delle note distintive che consentono di reidentificare un individuo umano come il medesimo»¹¹⁹. Questo tema era già stato affrontato in *Le volontaire et l'involontaire*, dove il carattere – insieme all'inconscio e alla vita – era considerato come una delle forme dell'«involontario assoluto», a cui il soggetto non può che consentire¹²⁰. Ricoeur ricorda che già in quelle pagine veniva sottolineata «la natura immutabile del carattere»¹²¹, in quanto espressione della condizione di finitezza che è propria dell'essere umano. Inoltre, egli segnala che sull'argomento si era soffermato anche in *L'homme faillible*, con riferimento al tema della «sproporzione» tra finitezza e infinità¹²². In quell'opera il carattere era inteso come «l'orientamento prospettico del nostro campo di motivazione considerato nel suo insieme»¹²³, dove la nozione stessa di *prospettiva* – sulla quale ci siamo soffermati in precedenza¹²⁴ – veniva trasposta dal livello teoretico, che era quello della fenomenologia husserliana della percezione, a quello pratico. Tuttavia, egli ammette che tale trasposizione aveva comportato un'insistenza eccessiva sull'immu-

¹¹⁷ Ivi, pp. 206 sg. Peraltro, egli segnala che il carattere relazionale dell'identità risulta obliterato nella nozione di sostanza, mentre ciò non accadrebbe nell'accezione kantiana di sostanza, intesa come categoria della relazione, in quanto «condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia» (*ibid.*).

¹¹⁸ Ivi, p. 207. Il riferimento implicito è alla nozione di *hypokeimenon*, o *subiectum*, che è oggetto degli strali heideggeriani (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 10, p. 65).

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., pp. 351-368. Cfr. *supra*, cap. III.

¹²¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 208.

¹²² Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 127-143.

¹²³ Ivi, p. 139.

¹²⁴ Cfr. *supra*, cap. I.

tabilità del carattere, poiché se nel contesto della percezione posso modificare la prospettiva cambiando posizione, nell'ambito pratico ciò risulta precluso; infatti, «se posso cambiare di posto, non posso cambiare di carattere; non vi è un movimento per cui io cambierei l'origine zero del mio campo di motivazione», sicché il carattere è «l'origine radicalmente non scelta di tutte le mie scelte»¹²⁵. Si noti peraltro che, a dispetto della sua presunta immutabilità, il carattere era pur sempre collocato al livello dell'esistenza, la cui finitezza è comprensibile solo in relazione all'infinità.

In *Soi-même comme un autre* Ricoeur non considera più il carattere nell'ambito di una concezione dell'esistenza intesa come prospettiva *finita*, ma nel contesto della problematica dell'identità, nella quale l'immutabilità del carattere dev'essere rimessa in discussione. A tal fine, è necessario interpretare il carattere in termini di «disposizione acquisita», in modo da evidenziarne la dimensione *temporale*; in questo senso, esso indica «l'insieme delle disposizioni permanenti a partire da cui si riconosce una persona»¹²⁶. È proprio nel carattere che l'identità-*idem* e l'identità-*ipse* risultano indiscernibili, poiché esso esprime «la medesimezza nell'essere sempre mio [*mienneté*]»¹²⁷.

Ricoeur osserva anzitutto che alla nozione di disposizione è legata quella di *abitudine*, intesa sia come abitudine «in via di essere contratta», sia come abitudine acquisita; è in questo scarto che essa rivela il suo significato temporale, nel senso che «l'abitudine dà una storia al carattere; ma si tratta di una storia nella quale la sedimentazione tende a ricoprire, e al limite ad abolire, l'innovazione che l'ha preceduta»¹²⁸. Tale sedimentazione conferisce dunque al carattere una sorta di permanenza nel tempo, nella quale l'identità-*idem* e l'identità-*ipse* tendono a sovrapporsi, rimanendo però distinte; infatti, «proprio in quanto seconda natura, il mio carattere sono io, io stesso, *ipse*; ma questo *ipse* si annuncia come *idem*»¹²⁹. Di conseguenza, ogni abitudine acquisita, in quanto disposizione permanente, rappresenta un *tratto caratteriale*, sulla base del quale è possibile riconoscere una persona e reidentificarla come la medesima, dal momento che il carattere è appunto l'insieme di tali segni distintivi.

¹²⁵ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, cit., pp. 140 sg.

¹²⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 209 sg.

¹²⁷ Ivi, p. 209.

¹²⁸ Ivi, p. 210. In questo contesto – come del resto in *Le volontaire et l'involontaire* –, egli si richiama esplicitamente a Ravaisson, il quale considerava l'abitudine come un «ritorno della Libertà alla Natura» (F. Ravaisson, *L'abitudine*, cit., p. 78). Cfr. *supra*, cap. II.

¹²⁹ *Ibid.* Su questo cfr. G. Fiasse, *Ricoeur's Hermeneutics of the Self: On the In-between of the Involuntary and the Voluntary, and Narrative Identity*, in «Philosophy Today», 58, 1, 2014, pp. 39-51, in part. p. 46.

Inoltre, alla nozione di disposizione sono collegate anche le *identificazioni acquisite*, riferite a valori, norme, ideali, modelli ecc., in cui la persona si riconosce. In questo modo, il carattere incorpora un elemento di fedeltà, che si traduce nel mantenersi del sé; ne consegue che l'identità-*idem* non può essere realmente pensata a prescindere dall'identità-*ipse*, anche là dove esse tendono a sovrapporsi. Le abitudini e le identificazioni acquisite, ovvero le disposizioni, conferiscono quindi al carattere una stabilità tale da assicurare la medesimezza della persona – nelle forme dell'identità numerica, di quella qualitativa e della continuità ininterrotta –, tanto da attestarne la permanenza del tempo. Ora, Ricoeur ritiene che il carattere, la cui storia dipende da una dialettica tra innovazione e sedimentazione, possa assumere una forma narrativa, come emerge dagli «usi del termine “carattere” che lo identificano al personaggio di una storia raccontata; ciò che la sedimentazione ha contratto, il racconto può dispiegare»¹³⁰.

Per quanto concerne invece la *parola mantenuta*, Ricoeur sostiene che in questo caso l'ipseità tende a dissociarsi dalla medesimezza, configurando così un modello di permanenza nel tempo – rappresentato dalla *promessa* – che è diverso rispetto a quello del carattere; infatti, tale mantenersi «non si lascia inscrivere, come il carattere, nella dimensione del qualcosa in generale, ma unicamente in quella del *chi?*»¹³¹. In altri termini, «una cosa è il perseverare del carattere; un'altra la perseveranza della fedeltà alla parola data»¹³². In questo contesto, egli si richiama esplicitamente alla nozione heideggeriana di *Selbstständigkeit* – termine che lo stesso Heidegger scompone in *Selbst-Ständigkeit* –, la quale esprime il mantenersi del *Dasein* in quanto distinto dalla permanenza della sostanza¹³³; in effetti, si rivela qui una modalità di permanenza nel tempo in cui medesimezza e ipseità tendono a disgiungersi. Questa contrapposizione tra la medesimezza del carattere e il mantenersi della promessa «apre un *intervallo di senso* che resta da colmare»¹³⁴, in cui si colloca la nozione di *identità narrativa*. Per descrivere il ruolo di mediazione ricoperto per l'appunto dall'identità narrativa, Ricoeur fa ricorso a un'immagine suggestiva, poiché la vede «oscillare fra due limi-

¹³⁰ Ivi, pp. 211 sg.

¹³¹ Ivi, p. 212.

¹³² *Ibid.*

¹³³ «L'esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice presenza e dalla realtà. La sua “consistenza” non si fonda nella sostanzialità della sostanza ma nella “sussistenza per sé” [*Selbstständigkeit*] del se-stesso esistente» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 61, p. 362). Tuttavia, Ricoeur prende le distanze dalla tesi heideggeriana per cui «la stabilità [*Selbstständigkeit*], in senso esistenziale, non significa altro che la decisione anticipatrice» (cfr. ivi, § 64, p. 383) di fronte alla morte. Al contrario, nella prospettiva ricoeuriana è fondamentale il mantenersi della promessa.

¹³⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 214.

ti»¹³⁵: un limite inferiore, in cui l'identità-*idem* si confonde con l'identità-*ipse*, e un limite superiore, nel quale l'ipseità si affranca dalla medesimezza.

Ora, in questa discussione ricoeuriana della nozione di identità il tema del corpo si affaccia in relazione ai «paradossi dell'identità personale»¹³⁶, che sorgono nel momento in cui si adottano dei criteri di identità – che risalgono a Locke – basati per un verso sull'identità psichica, in termini di memoria¹³⁷, e per altro verso sull'identità corporea, intesa come permanenza osservabile dall'esterno. Di qui le «aporie di un'identità sospesa al filo della sola testimonianza della memoria»¹³⁸, ma anche l'estrema problematicità della distinzione tra identità psichica e identità corporea, come se la memoria non avesse alcuna ripercussione sul corpo (gesti, atteggiamenti ecc.). In effetti, Ricoeur non ritiene affatto che il criterio psicologico abbia «un'affinità privilegiata con l'ipseità e il criterio corporeo con la medesimezza»; al contrario, egli sostiene che il criterio corporeo non è per nulla «estraneo alla problematica dell'ipseità, nella misura in cui l'appartenenza del mio corpo a me stesso costituisce la testimonianza più massiva a favore dell'irriducibilità dell'ipseità alla medesimezza»¹³⁹. È chiaro che il punto dirimente è rappresentato dalla considerazione del corpo proprio, che *appartiene* al sé; infatti, «per quanto un corpo permanga simile a se stesso [...], non è la sua medesimezza che costituisce la sua ipseità, ma la sua apparte-

¹³⁵ *Ibid.* Peraltro, egli segnala che il problema della mediazione non era stato affrontato in *Le volontaire et l'involontaire*, dove si parlava invece della «reciprocità» tra il volontario e l'involontario, facendo ricorso alla formula biraniana *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* (cfr. *ibid.*). Cfr. *supra*, cap. II.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Ricoeur nota che nel caso dell'identità personale – che è distinta da quella dell'essere umano – Locke «assegna alla *riflessione* istantanea la “medesimezza con se stessi”», che viene poi estesa retrospettivamente attraverso la memoria; secondo Ricoeur, questa svolta dalla riflessione alla memoria segna «un rovesciamento concettuale in cui l'ipseità si sostituisce alla medesimezza» (ivi, pp. 215 sg.). In effetti, nel capitolo XXVII della seconda edizione dell'*Essay*, intitolato *Dell'identità e della diversità*, Locke distingue l'identità dell'uomo da quella della *persona*, intesa come «un essere pensante e intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stesso come se stesso, cioè come la stessa cosa pensante, in tempi e luoghi diversi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare» (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690-1694²), a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996, II, XXVII, 11, p. 394). In particolare, è la memoria a rendere possibile il costituirsi dell'identità personale, consentendo così di riconoscersi responsabili delle azioni commesse, secondo l'accezione forense del termine “persona”. Sul tema cfr. S. Besoli, *Versioni dell'identità personale tra Locke e Husserl*, in «Rivista di storia della filosofia», LXX, n. 1, 2015, pp. 203-227, in part. pp. 205 sgg.

¹³⁸ Ivi, p. 216.

¹³⁹ Ivi, pp. 218 sg.

nenza a qualcuno in grado di designare se stesso come colui che possiede il suo corpo»¹⁴⁰.

Peraltro, Ricoeur deplora l'utilizzo del termine "criterio" in relazione all'ipseità, nella misura in cui il criterio è propriamente «ciò che consente di distinguere il vero dal falso», e quindi si attaglia tutt'al più alle «asserzioni che vertono sulla medesimezza»¹⁴¹. Per contro, egli ritiene che l'ipseità, in quanto «appartenenza del mio corpo a me stesso», non dipenda affatto da un criterio, ma ricada nell'ambito dell'*attestazione*, che rivela qui il suo «statuto epistemologico»¹⁴². La stessa memoria, che sarebbe il preteso criterio psicologico da adottare, appartiene in realtà al contesto dell'*attestazione*, la cui verità si riferisce a «un altro ordine rispetto alla prova di verificabilità o di falsificazione»¹⁴³. Più in generale, è l'adozione di criteri tagliati sulla medesimezza a comportare l'elusione del fenomeno centrale dell'esistenza stessa, ovvero «il fatto che qualcuno possiede il proprio corpo e il proprio vissuto»; a tale riguardo, Ricoeur fa ricorso a un'espressione heideggeriana, parlando di un'«elisione dell'essere sempre mio»¹⁴⁴.

In particolare, le concezioni riduzioniste che si basano su un'ontologia dell'*evento*, descritto in modo impersonale, tendono a obliterare non soltanto «l'essere sempre mio del vissuto psichico [...], ma più fondamentalmente quello del corpo proprio: del mio corpo»¹⁴⁵. Nella misura in cui l'impersonalità dell'evento comporta la «neutralizzazione del corpo proprio», si perde la differenza cruciale tra «appartenenza sempre mia e descrizione impersonale»¹⁴⁶, che sola consente di rendere ragione dell'identità del sé. In effetti, dal momento che «il corpo proprio costituisce una delle componenti dell'essere sempre mio»¹⁴⁷, è necessario distinguere queste due diverse prospettive sul corpo, che considerano il corpo come *mio* oppure come un corpo tra gli altri. A tale riguardo, Ricoeur nota che la «riduzione del corpo proprio al corpo qualunque» rende più facile la focalizzazione del discorso sul cervello, che però è radicalmente distinto dal corpo nella sua interezza – come «esperienza integrale» –, poiché «è privo di qualsiasi statuto fenome-

¹⁴⁰ Ivi, p. 219.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Ivi, p. 220.

¹⁴⁴ Ivi, p. 222. In un altro contesto, egli ritorna su questa espressione, precisando che «*dire sé non è dire me*. Certo, l'essere sempre mio è [...] implicito nell'ipseità, ma il passaggio dall'ipseità all'essere sempre mio è segnato dalla clausola "sempre"», che a suo avviso implica un «riferimento non detto all'altro» (ivi, p. 276).

¹⁴⁵ Ivi, p. 223.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

nologico e, dunque, del tratto dell'appartenenza sempre mia»¹⁴⁸. Infatti, se da un lato «ho un rapporto vissuto con le mie membra in quanto organi», dall'altro «non ho alcun rapporto vissuto col mio cervello»; tutto ciò induce Ricoeur a sostenere che, propriamente, «l'espressione "il mio cervello" non significa niente», e che quindi si dovrebbe dire piuttosto che «c'è un cervello nel mio cranio ma io non lo sento»¹⁴⁹. È solo per il fatto che il mio corpo è anche un corpo tra gli altri, nel quale è contenuto il cervello, che posso dire: «il mio cervello», un'espressione il cui «carattere sconcertante» deriva per l'appunto dall'impossibilità di percepirlo; d'altronde, la sua stessa prosimità gli conferisce «lo strano carattere di interiorità non vissuta»¹⁵⁰.

Inoltre, Ricoeur si confronta con la concezione dell'identità personale elaborata da Derek Parfit, che gli appare venata di scetticismo, nella misura in cui l'identità – intesa come medesimezza – risulta indeterminata¹⁵¹. In particolare, Ricoeur prende in considerazione la tesi di Parfit secondo la quale ciò che conta non è l'identità personale, domandandosi però «a quale identità [...] si richiede di rinunciare», se alla medesimezza o invece «all'essere sempre mio»¹⁵². In effetti, se non si distingue tra medesimezza e ipseità non si può nemmeno comprendere che «l'interrogazione che verte su ciò che importa o no» deriva dalla «cura di sé, che sembra proprio il costitutivo dell'ipseità»¹⁵³. Si tratta dunque di ammettere l'irriducibilità del tratto dell'essere sempre mio e, per implicazione, della questione stessa dell'ipseità, mentre «il quasi-buddhismo di Parfit non lascia intatta nemmeno la stessa

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.* Ricoeur è tornato sul tema nel suo dialogo con Jean-Pierre Changeux, denunciando quella che a suo dire è una «formula degna di un ossimoro: "Il cervello pensa"», dato che in realtà «il cervello non "pensa"» (J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *La natura e la regola*, cit., pp. 14, 52). In particolare, Ricoeur dichiara di partire da un «dualismo semantico, che esprime una dualità di prospettive», dove «al corpo oggetto si oppone semanticamente il corpo vissuto, il corpo proprio, il mio corpo» (l'accento è posto sul deittico "mio"); ma il punto cruciale è che non vi sono «passaggi da un ordine di discorso all'altro: o parlo di neuroni ecc. [...], o parlo di pensiero, di azioni, di sentimenti e li collego al mio corpo con il quale sono in un rapporto di possesso, di appartenenza. [...] Quando, invece, mi si dice che ho un cervello, nessuna esperienza, nessun vissuto vi corrisponde» (ivi, pp. 14 sgg.). Tuttavia, egli ammette che questo dualismo semantico «può essere solo un punto di partenza», dal momento che i due discorsi sono «correlati da molteplici punti d'intersezione. In un certo modo – che non conosco – è lo stesso corpo a essere vissuto e conosciuto» (ivi, p. 27). Su questo cfr. J.-L. Petit, *Sur la parole de Ricoeur: «Le cerveau ne pense pas. Je pense»*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 86, n. 1, 2006, pp. 97-109; M.-A. Vallée, *Paul Ricoeur et la question du vivant*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI, 2, 2010, pp. 262-277.

¹⁵¹ Cfr. ivi, p. 220.

¹⁵² Ivi, p. 228.

¹⁵³ Ivi, pp. 228 sg.

asserzione di ipseità»¹⁵⁴. Ora, il *distacco* che questi contrappone alla cura di sé comporta una «crisi *interna* all'ipseità», dato che «la nozione stessa di appartenenza delle mie esperienze a me stesso ha un senso ambiguo»; tuttavia, se è vero che «un momento di spossessamento di sé» risulta – anche per Ricoeur – «essenziale all'autentica ipseità», è altrettanto vero che, per potersi spogliare di se stessi, bisogna «appartenersi in qualche modo»¹⁵⁵.

Quanto alla funzione di mediazione tra medesimezza e ipseità che Ricoeur attribuisce all'identità narrativa, essa è attestata dalle «*variazioni imaginative* alle quali il racconto sottopone questa identità»¹⁵⁶. In particolare, sono le finzioni sulla perdita di identità a provocare «la messa a nudo dell'ipseità in virtù di una perdita di supporto da parte della medesimezza»; tuttavia – ed è qui il punto cruciale, che Ricoeur esprime facendo ricorso a una terminologia heideggeriana –, le finzioni letterarie «restano variazioni imaginative attorno a un invariante, la condizione corporea vissuta quale mediazione esistenziale fra sé e il mondo»¹⁵⁷. In questo senso, «nella misura in cui il corpo proprio è una dimensione del sé, le variazioni imaginative attorno alla condizione corporea sono variazioni sul sé e sulla sua ipseità»¹⁵⁸. Sulla scorta di autori come Nietzsche, Husserl e lo stesso Heidegger, Ricoeur conferisce all'appartenenza alla terra una significazione esistenziale, che concerne l'«ancoraggio corporeo al mondo»; a tale riguardo, la finzione letteraria, a differenza di quella della fantascienza – per la quale il cervello è «l'equivalente sostituibile della persona» –, rimane pur sempre «sottoposta al vincolo della condizione corporea e terrestre», una condizione che «l'ermeneutica dell'esistenza, soggiacente alla nozione dell'agire e del soffrire, ritiene insuperabile»¹⁵⁹. In effetti, Ricoeur afferma espressamente che «l'invariante esistenziale della corporeità e della mondità, attorno al quale ruotano le variazioni imaginative della finzione letteraria», dev'essere considerato «insuperabile su di un piano ontologico»¹⁶⁰.

Laddove invece la condizione corporea viene ritenuta inessenziale, appare compromessa anche «l'identità etica, che postula una persona in grado rendere conto dei suoi atti»¹⁶¹, dal momento che tale capacità di imputazio-

¹⁵⁴ Ivi, p. 229.

¹⁵⁵ Ivi, p. 230.

¹⁵⁶ Ivi, p. 240.

¹⁵⁷ Ivi, p. 242. Qualche riga dopo egli parla della «funzione mediatrice del corpo proprio nella struttura dell'essere nel mondo» (*ibid.*).

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Ivi, p. 243. Per questo, mentre le variazioni imaginative della fantascienza riguardano la medesimezza, quelle della finzione letteraria sono relative «all'ipseità nel suo rapporto dialettico con la medesimezza» (*ibid.*).

¹⁶¹ *Ibid.*

ne non può prescindere dall'integrità fisica della persona stessa. In questo senso, Ricoeur afferma che «le manipolazioni immaginarie sul cervello violano [...] la condizione esistenziale di possibilità perché ci siano [...] dei precetti rivolti alla persona come agente e sofferente», poiché a suo avviso ciò che è inviolabile è proprio «la differenza tra il sé e il medesimo, fin dal piano della corporeità»¹⁶².

Infine, Ricoeur segnala che il mantenimento della parola data ha un rilievo *etico*, poiché è proprio grazie al mantenersi della persona che «l'altro può *contare* su di lei»; solo così, infatti, «io sono in grado di *rendere conto* delle mie azioni davanti a un altro»¹⁶³. A tale proposito, Ricoeur ritiene che il concetto di *responsabilità* raccolga entrambi i significati («contare su... essere in grado di rendere conto di...»), tanto da rappresentare una risposta all'appello dell'altro, che si esprime – levinasianamente – nell'«eccomi!»¹⁶⁴. Ed è proprio l'«eccomi!», attraverso cui «la persona si riconosce quale soggetto di imputazione», che consente di «mantenere sul piano etico un sé che, sul piano narrativo, sembra eclissarsi»¹⁶⁵, rivelando così lo scarto tra l'identità etica e quella narrativa. A fronte della dispersione in cui può cadere il soggetto, il suo mantenersi si traduce infatti nel «qui, io mi arresto!»¹⁶⁶, ovvero in un'assunzione di responsabilità.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Ivi, p. 259. Ai temi dell'etica e della morale sono dedicati gli studi dal settimo al nono di *Soi-même comme un autre*, in cui Ricoeur presenta la sua «piccola etica», nella quale il corpo non è però oggetto di indagine.

¹⁶⁴ *Ibid.* La prossimità rispetto alla concezione levinasiana viene alla luce là dove Ricoeur afferma che il soggetto è «reso responsabile dall'aspettativa dell'altro» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 262).

¹⁶⁵ Ivi, p. 261.

¹⁶⁶ Ivi, p. 262.

Capitolo sesto

L'alterità della carne

1. *L'ontologia del sé*

Il tema del corpo proprio o della carne viene trattato esplicitamente nel decimo studio di *Soi-même comme un autre*, intitolato *Verso quale ontologia?*, il quale – avverte Ricoeur – ha un «carattere esplorativo»¹; è qui che egli affronta la relazione tra *ipseità* e *alterità*, in cui la carne costituisce per l'appunto una delle forme dell'alterità. In queste pagine egli intende mostrare le implicazioni *ontologiche* dell'ermeneutica del sé, che è stata oggetto di indagine negli studi precedenti, interrogandosi per l'appunto sul *modo di essere* del sé. A partire dalla «concezione polisemica dell'essere», che risale soprattutto ad Aristotele, dovrà emergere «la molteplicità dei sensi dell'essere che si nascondono dietro alla questione posta inizialmente: quale sorta di essere è il sé?»². La questione riguarda dunque l'«impegno ontologico» dell'ermeneutica del sé, che concerne anzitutto la nozione di *attestazione*, intesa come «la sicurezza che ciascuno ha di esistere come uno stesso, come ipseità»³; in secondo luogo, l'indagine ontologica si rivolge alla distinzione tra *idem* e *ipse*; infine, essa si

¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 409. In precedenza egli aveva affermato che «l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione» (Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37). Sul carattere «frammentario e disperso» delle indagini ontologiche nelle opere di Ricoeur cfr. J. Michel, *L'ontologie fragmentée*, in «Laval théologique et philosophique», 65, 3, 2009, pp. 479-487, in part. pp. 479 sg., il quale distingue tra due «trame ontologiche», entrambe riconducibili alla «via lunga» dell'ermeneutica ricoeuriana: la trama «onto-poetica», presente in *La métaphore vive* e in *Temps et récit III*, e quella «onto-antropologica», sviluppata soprattutto in *Soi-même comme un autre*. È interessante notare che mentre Ricoeur ritiene di poter pervenire all'ontologia solo a seguito di un lungo *détour*, Michel Henry sostiene la tesi opposta, poiché a suo avviso «l'immediato è l'essere stesso come originariamente dato a se stesso nell'immanenza» (M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., p. 292). Peraltro, l'ultimo Henry non parla più di «ontologia», ma si rivolge direttamente alla vita (cfr. S. Laoureux, *Vers quelle ontologie du corps propre? Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de Soi-même comme un autre à Michel Henry*, in P. Canivez, L. Couloubaritsis (éds.), *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, cit., 2013, pp. 177-195, in part. p. 180).

² Ivi, p. 410. Altrove Ricoeur distingue in Aristotele «la «piccola polisemia», ossia la serie delle categorie guidate dall'*ousia*, [...] e la «grande polisemia», che lascia spazio a una plurivocità più ampia di quella delle categorie» (P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 29).

³ *Ibid.*

concentra sulla relazione dialettica tra ipseità e alterità, che è oggetto di un'ampia e approfondita trattazione.

Peraltro, Ricoeur riserva la questione dell'alterità a un «discorso di secondo grado», *speculativo*, che, richiamandosi alla dialettica platonica dei «grandi generi» o generi sommi, si occupa di «meta-categorie» – il Medesimo e l'Altro – le quali «trascendono il discorso di primo grado»⁴, *fenomenologico*, che riguarda invece le persone, in quanto particolari di base, e i predicati che vengono attribuiti ad esse. In altri termini, egli ritiene – *contra* Levinas – che la meta-categoria di alterità non si riferisca agli «aspetti più manifestamente fenomenologici dell'ermeneutica del sé»⁵.

Per quanto concerne l'impegno ontologico dell'*attestazione*, Ricoeur ricorda che, nella prefazione dell'opera, tale nozione era stata introdotta a partire dalla «disputa del *Cogito*»; nel suo significato di «*fiducia e confidenza*», essa si contrapponeva al tempo stesso «all'ambizione di certezza autofondatrice scaturita dal *Cogito* cartesiano e all'umiliazione del *Cogito* ridotto all'illusione, sulla scia della critica nietzscheana»⁶. Ora, il punto essenziale per Ricoeur è che il carattere aletico dell'attestazione si sottrae a un criterio puramente epistemico, che assume come riferimento la validità dell'*episteme*; infatti, se si ammette che nella «polisemia dell'essere, o piuttosto dell'ente», descritta da Aristotele, «*l'essere vero e l'essere falso* sono significazioni originarie dell'essere»⁷, è possibile sussumere l'attestazione sotto l'essere come vero che però, al pari dell'essere come falso, dev'essere inteso in termini diversi da quelli aristotelici.

A tal fine, occorre anzitutto ritrovare nell'attestazione la «*veemenza ontologica*» – di cui Ricoeur aveva discusso in *La métaphore vive* –, per la quale «anche negli usi apparentemente meno referenziali del linguaggio, come quelli della metafora e della finzione narrativa, il linguaggio dice ancora l'essere»⁸. Ma di quale essere si tratta nel caso dell'attestazione? In effetti, pur inscrivendosi nell'ambito dell'essere come vero, l'attestazione ha una sua peculiarità, dal momento che «ciò di cui essa dice l'essere vero è il sé; ed essa lo fa attraverso le mediazioni oggettivanti del linguaggio, dell'azio-

⁴ *Ibid.* In realtà, egli precisa che ipseità e alterità non equivalgono al Medesimo e all'Altro di cui parla Platone. Sulla dialettica dei generi sommi presente nel *Sofista* Ricoeur è tornato in *De la métaphysique à la morale* (cfr. P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., pp. 105 sgg.).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ivi*, p. 411.

⁷ *Ivi*, p. 412. Cfr. Arist. *Metaph.* VI, 1026a 33-b 2. Si noti che nella precisazione ricoeuriana per cui quella aristotelica sarebbe una polisemia dell'*ente*, e non dell'essere, vi è un riferimento implicito a Heidegger.

⁸ *Ivi*, p. 414. Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Éditions Points, Paris 1997 (1^a ed. 1975); introd. e trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981-2010⁵, p. 327.

ne, del racconto, dei predicati etici e morali dell'azione»⁹. È per questa ragione che la concezione aristotelica appare inadeguata, essendo «doppiamente prigioniera»: per un verso, della «presunta preminenza del giudizio assertivo, dell'*apophansis*, nell'ordine veritativo»¹⁰; per altro verso, di un'impostazione metafisica la cui riappropriazione appare a Ricoeur estremamente problematica¹¹. Per cogliere lo scarto che separa l'essere come vero di cui tratta Aristotele da quello dell'attestazione, occorre considerare che il contrario di quest'ultima è rappresentato dal *sospetto*, che prende il posto dell'essere come falso; tuttavia, Ricoeur segnala che il sospetto non è semplicemente il contrario dell'attestazione, dato che si colloca al suo stesso livello, epistemico e ontologico, nel senso che il sospetto «è anche il cammino verso e l'attraversamento nell'attestazione»¹². Ci sarebbe quindi un'«inerenza del sospetto all'attestazione»¹³, nella misura in cui la falsa testimonianza e quella vera non risultano meramente disgiunte.

L'impegno ontologico dell'attestazione concerne il modo di essere del sé, dato che essa è intesa come «la sicurezza [...] di *esistere* nel modo dell'ipseità»; in questo senso, ciò che viene attestato è appunto l'*ipseità*, «nella sua differenza con la *medesimezza* e nel suo rapporto dialettico con l'*alterità*»¹⁴. In particolare, l'attestazione sarebbe quella «modalità epistemica che piega la fenomenologia verso l'ontologia, e più precisamente la fenomenologia del sé verso un'ontologia dell'atto e della potenza»¹⁵. In effetti, Ricoeur ritiene che «l'*ipseità* abbia a che fare con un'ontologia dell'essere come *atto-potenza*, mentre la *medesimezza* ha a che fare con un'ontologia del-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Al riguardo, in *De la métaphysique à la morale* egli riflette sul «prefisso *meta-* di “metafisica”», arrivando a parlare di una «funzione *meta-* del pensiero» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 104), che riferisce ai dialoghi «metafisici» di Platone, tra i quali il *Sofista*, e alla *Metafisica* di Aristotele. Sulla *fonction méta* cfr. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, pp. 173-199. Peraltro, Dominique Janicaud ritiene che la riappropriazione ricoeuriana di tale funzione comporti una ricaduta nell'ontologia, in cui la fenomenologia prende il posto dell'ontologia (nella forma di un'ontologia dell'agire) e l'ermeneutica quello della teologia (cfr. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, cit., p. 91). Su questo si veda S. Davidson, *The Husserl Heretics*, cit., pp. 221 sgg.

¹² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 415.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 57. Si tratta dunque di «seguire il pendio che fa declinare la fenomenologia, nel senso più preciso della descrizione di ciò che appare, così come si mostra, verso un'ontologia, nel senso del discernimento del modo di essere congiunto con ciò che appare» (ivi, p. 29).

l'essere come sostanza»¹⁶. Si configura qui un «rapporto triangolare tra fenomenologia del sé, ontologia dell'atto, epistemologia dell'attestazione», dato che quest'ultima è «il tipo di fiducia o di sicurezza (statuto epistemologico non dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) nel modo del sé (statuto fenomenologico)»¹⁷.

Ora, nell'affrontare il tema dell'ontologia sottesa all'ermeneutica del sé, Ricoeur mette in rapporto «l'unità *analogica* dell'agire»¹⁸ alla concezione aristotelica dell'essere come *potenza e atto*, tanto da suggerire «una sorta di reciproca elezione fra un'ontologia dell'atto e una fenomenologia dell'agire»¹⁹. Più in generale, egli sostiene che «la meta-categoria dell'essere come potenza e come atto possiede la funzione di *raccogliere* le membra sparse di un'ermeneutica dell'agire, [...] mentre la meta-categoria dell'altro ha la funzione di *disperdere* le modalità fenomenali dell'alterità»²⁰. Ricoeur aveva già introdotto la nozione di potenza nel corso delle precedenti analisi, sia in quanto potenza d'agire – riferita all'agente al quale viene ascritta una determinata azione –, sia in quanto «potere-su» – «il potere dell'agente *su* colui che patisce la sua azione» –, tanto da sottendere l'intera «fenomenologia ermeneutica dell'uomo agente»²¹.

Riferendosi al libro V della *Metafisica*, Ricoeur sottolinea anzitutto la polisemia del termine *dynamis*, il cui significato principale è rappresentato dal «principio di movimento o di mutamento»²², che però non sembra attagliarsi

¹⁶ Ivi, p. 29. A tale riguardo, in *La memoire, l'histoire, l'oubli* egli considera «l'accezione dell'essere quale atto e quale potenza come quella che sta meglio in linea con un'antropologia filosofica dell'uomo capace» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 496).

¹⁷ Ivi, p. 31. Questi «tre poli» si riassumono nella formula «se/atto/attestazione» (*ibid.*).

¹⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 415.

¹⁹ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 115. Sulla concezione aristotelica dell'essere come potenza e atto egli si era già soffermato nel corso tenuto a Strasburgo nel 1953/54 (cfr. Id., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel, Seuil, Paris 2011; ed. it. a cura di L.M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 226-232). Cfr. anche Id., *La metafora viva*, cit., pp. 407 sgg., dove tali nozioni vengono messe in rapporto con l'*Ereignis* heideggeriano.

²⁰ P. Ricoeur, *Multiple étrangeté* (1994), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 393-413; trad. it. di D. Jervolino, *Molteplice estraneità*, in D. Jervolino, Ricoeur. *L'amore difficile*, préf. di P. Ricoeur, Studium, Roma 1995, pp. 115-134, qui p. 119. A tale riguardo, egli precisa che «ciò che la meta-categoria dell'altro disperde è proprio ciò che la meta-categoria dell'atto/potenza ha raccolto [...]»; perché ci sia l'altro, bisogna che ci sia lo stesso» (*ibid.*). In effetti, in *Soi-même comme un autre* Ricoeur afferma che «soltanto un sé può avere un altro da sé» (Id., *Sé come un altro*, cit., p. 283).

²¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 416. Cfr. ivi, pp. 320 sg.

²² Arist. *Metaph.* V 12, 1019a 15. A questo significato di «potenza *attiva* di produrre cambiamento o movimento», che concerne l'agire, se ne aggiungono altri, come la «potenza *passiva* di riceverli o subirli» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 416), che riguarda invece il patire, i

alla *praxis* umana, dato che Aristotele lo chiarisce facendo ricorso a esempi tratti dall'ambito della *poiesis*. Inoltre, Ricoeur si sofferma su alcuni motivi di perplessità riguardo alla trattazione sistematica della coppia *dynamis-energeia* nel libro IX, tra i quali il più rilevante è relativo alla priorità dell'atto rispetto alla potenza²³, che viene messa in connessione con la dottrina della sostanza. Infatti, in Aristotele l'essere in quanto potenza e atto si interseca con l'essere secondo le categorie, e in particolare con l'*ousia*²⁴, che i latini hanno tradotto con *substantia*. La pluralità delle accezioni dell'essere non permette dunque di «*opporre* un'ontologia dell'atto a un'ontologia della sostanza», com'è invece nelle intenzioni di Ricoeur, che nell'analisi del rapporto tra medesimezza e ipseità ha preso le distanze dal «sostanzialismo della tradizione», pur non negando la possibilità di affrancare la concezione aristotelica dell'*ousia* dalle «catene della tradizione scolastica nata dalla sua traduzione latina con *substantia*»²⁵.

Quanto al rapporto con l'agire umano, Ricoeur si concentra su un frammento isolato, tratto sempre dal libro IX della *Metafisica* e a suo dire ignorato da parecchi commentatori medievali, in cui «la nozione di atto è decisamente dissociata da quella di movimento ed è accordata, di preferenza, a quella di azione, nel senso di *praxis*»²⁶. In quel brano si legge infatti che «il movimento nel quale è contenuto il fine è anche azione [*praxis*]»²⁷, come ad esempio nel vivere bene, che non è un semplice movimento (*kinesis*) ma un'attività (*energeia*). Se dunque nel caso della *kinesis* la relazione tra il movimento e il *telos* è una relazione di esteriorità, per quanto concerne l'*energeia* essa si configura invece come una relazione di inerenza.

Tuttavia, Ricoeur sottolinea che il rapporto tra *dynamis* ed *energeia* non è ridicibile senza residui alla *praxis*, dato che si estende anche ad altri campi di

quali però, almeno secondo Ricoeur, non comporterebbero grandi differenze nell'uso del termine. In realtà, il secondo significato di potenza si riferisce al «principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra» (Arist. *Metaph.* V 12, 1019a 19-20) – un'espressione, quest'ultima, che fa eco al titolo stesso dell'opera ricoeuriana. Tuttavia, egli ha lasciato sotto silenzio l'indicazione aristotelica, non avendo colto la possibilità di correlare la potenza passiva al corpo proprio o alla carne (cfr. D.-L.-D. Tiaha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, cit., pp. 162 sgg.). Peraltro, Aristotele dà una definizione di «potente» che sembrerebbe appropriata a un'ontologia dell'ipseità, laddove lo descrive come «ciò che ha potenza di mutare in qualsiasi senso, sia in peggio che in meglio» (Arist. *Metaph.* V 12, 1019b 2-3).

²³ Cfr. Arist. *Metaph.* IX 8, 1049b 5.

²⁴ «L'atto è anteriore [alla potenza] secondo la nozione e secondo la sostanza [*ousia*]» (Arist. *Metaph.* IX 8, 1049b 10-11). Inoltre, Ricoeur segnala che Aristotele stabilisce un rapporto di analogia tra potenza e atto, da un lato, e tra materia e forma, dall'altro.

²⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 418.

²⁶ Ivi, p. 420.

²⁷ Arist. *Metaph.* IX 8, 1048b 21-22.

applicazione, quali la «fisica del movimento» e la «cosmoteologia»; è proprio grazie a questo *decentramento* verso il basso e verso l'alto che il rapporto tra *dynamis* ed *energeia* indica «un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano»²⁸. Qui si mostra la peculiarità dell'ontologia ricoeuriana, in cui se per un verso l'agire umano è il «luogo di leggibilità»²⁹ dell'essere come potenza e atto, per altro verso questa accezione dell'essere si applica anche ad ambiti diversi da quello dell'agire umano. In effetti, egli afferma che «centralità dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e di potenza» rappresentano i tratti costitutivi di un'«ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza»³⁰, che viene compresa in termini di *capacità* e di *effettuazione*. Di qui l'apparente paradosso che riguarda il modo di essere del sé, dato che «se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è [solo] in connessione con un fondo, a partire da cui il sé può essere detto agente»³¹. In altre parole, l'essere del sé si rivela come un essere *agente* nella misura in cui è iscritto in un essere al tempo stesso effettivo (atto) e potente (potenza).

Si tratta ora di comprendere che cosa Ricoeur intenda con l'espressione «fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo»³², che a un primo sguardo appare poco perspicua. A tal fine, occorre anzitutto soffermarsi sul confronto tra la sua ermeneutica dell'ipseità e la concezione heideggeriana dell'esserci (*Dasein*) in *Sein und Zeit*, la cui nozione di «coscienza» (*Gewissen*), o coscienza morale – per distinguerla da *Bewusstsein* –, significa propriamente «attestazione» (*Bezeugung*)³³. Di qui la consonanza con la riflessione ricoeuriana, nella quale la distinzione tra medesimezza e ipseità verte su due diversi *modi di essere*; infatti, l'«ontologia dell'ipseità» sviluppata in *Sein und Zeit* stabilisce «una relazione di dipendenza immediata fra l'ipseità – *Selbstheit* – e il modo di essere che noi siamo ogni volta»³⁴, ovvero l'«esistenza», che è radicalmente diversa dalla «semplice presenza» (*Vorhandenheit*). In questo senso, Ricoeur istituisce una correlazione tra le sue nozioni di medesimezza e ipseità e quelle heideggeriane di *Vorhandenheit* ed esistenza.

²⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 421. A scanso di equivoci, egli precisa che in questo «concetto sfumato di fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo» non vi è alcuna «pretesa fondazionale» (Id., *Riflession fatta*, cit., p. 116).

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.* Sarebbe questo il tentativo ricoeuriano di mostrare «come si articolano ontologia fondamentale e onto-antropologia» (J. Michel, *L'ontologie fragmentée*, cit., p. 485).

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Cfr. *ivi*, p. 422. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 54, pp. 320-323. In un'altra pagina Ricoeur segnala che il termine *Bezeugung* è apparentato a *Überzeugung* (convinzione) (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 399). Cfr. anche *ivi*, p. 469.

³⁴ *Ibid.*

Inoltre, egli nota finemente che la nozione fondamentale di «cura» (*Sorge*), che lo stesso Heidegger mette in rapporto con l'ipseità³⁵, non può essere colta in nessuna «fenomenologia immediata», come accade invece alle figure subordinate del «prendersi cura» (*Besorgen*), riferito alle cose, e dell'«aver cura» (*Fürsorge*), che concerne le persone; per questo, Ricoeur si domanda se l'agire non occupi nella sua ermeneutica del sé un posto analogo a quello della cura nell'ontologia heideggeriana, nella misura in cui «nessuna determinazione linguistica, prassica, narrativa, etico-morale dell'azione esaurisce il senso dell'agire»³⁶. Tuttavia, egli non risponde direttamente a questa domanda, ma opera un *détour* attraverso l'interpretazione heideggeriana di Aristotele, soffermandosi proprio sulla nozione di cura, che rappresenterebbe una rivisitazione della *praxis* aristotelica³⁷. In particolare, Heidegger avrebbe operato un'«ontologizzazione» della *praxis*, conferendole una preminenza rispetto alla *poiesis* e alla *theoria*; di qui la correlazione con la *Sorge*, in cui «alla teleologia del concetto di *praxis* corrisponderebbe l'aver-da-essere (*zu-sein*) del *Dasein*»³⁸.

Tuttavia, Ricoeur esclude di poter attribuire alla *praxis* aristotelica, e al suo stesso concetto di potenza d'agire, «una funzione unitaria per tutto il campo dell'esperienza umana»³⁹, privilegiando invece la polisemia dell'agire umano, che – come abbiamo visto – legittima un'unità soltanto *analogica*⁴⁰. Inoltre, egli ritiene che l'*energeia* non possa essere ricondotta all'«effettività» o «fatticità» (*Faktizität*) di cui parla Heidegger; se da un lato «l'*energeia*, che i latini hanno tradotto con *actualitas*, designa nel suo insieme ciò in cui siamo effettivamente»⁴¹, dall'altro lato la nozione di *Faktizität* rischia di far perdere la tensione tra l'effettività e la potenza, che invece Ricoeur intende preservare. Infatti, la dialettica tra potenza e atto esprime l'idea fondamentale per cui il

³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 64, pp. 376-384.

³⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 423.

³⁷ Ricoeur si richiama espressamente a un contributo di Franco Volpi (cfr. F. Volpi, *L'esistenza come «praxis»*. *Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia* '91, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252).

³⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 425.

³⁹ Ivi, p. 426.

⁴⁰ Nel fare ricorso all'analogia egli si mostra consapevole delle «interpretazioni scolastiche del *pros ben* sul piano della serie delle categorie. Ma io non rivendico alcun *pros ben* per la mia serie di categorie dell'agire. Dell'analogia mantengo soltanto il posto fra omonimia e univocità attraverso quella che Wittgenstein ha chiamato somiglianza di famiglia. Parlare, agire, raccontare, imputare sono, volta a volta, il primo *analogon* della serie delle figure dell'agire, in funzione di ciò che Kant avrebbe chiamato un interesse ogni volta differente della ragione» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 111).

⁴¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 428.

soggetto incarnato non può essere ridotto a una “condizione” o a una situazione (nel senso della fatticità), ma dev'essere pensato in termini dinamici⁴².

Il confronto con la riappropriazione heideggeriana di Aristotele si rivela dunque deludente, tanto da indurre Ricoeur a cercare «un altro punto di incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente su cui si staglia l'ipseità»⁴³, rappresentato dal *conatus* spinoziano. Il suo interesse non è rivolto tanto alla «teologia» di Spinoza, quanto alla sua nozione di *potenza*, che non significa «potenzialità, ma produttività», e dunque non può essere «opposta ad atto nel senso di effettività, di compimento. Le due realtà sono dei gradi della potenza di esistere»⁴⁴. In altri termini, potenza e atto rappresentano dei gradi del *conatus* in quanto sforzo di esistere. Nell'*Etica* spinoziana questo rapporto tra *potentia* e attività è riferito anche a Dio, dato che «la potenza di Dio altro non è se non la sua essenza attiva; e quindi ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca, quanto concepire che Dio non sia»⁴⁵. Ora, Ricoeur reinterpreta questa *essentia actuosa*, che è la vita stessa di Dio, come «una potenza infinita, un'energia agente», su cui si staglia «l'idea del *conatus* in quanto sforzo per perseverare nell'essere»⁴⁶.

⁴² Cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., p. 49.

⁴³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 429.

⁴⁴ *Ibid.* Sulla necessità di non considerare l'atto come la mera realizzazione di una potenzialità cfr. J.-L. Amalric, *La médiation vulnérable*, cit., p. 51.

⁴⁵ B. Spinoza, *Eth.*, II, III; ed. it. a cura di P. Cristofolini, *Etica* (1677), ETS, Pisa 2010, p. 81. Sulla nozione di *essentia actuosa* in Spinoza cfr. M. Gueroult, *Spinoza. I. Dieu*, Olms, Hildesheim 1969, pp. 380 sg.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 429 sg. «Ciascuna cosa, nel suo essere in sé, tende a continuare nel suo essere» (B. Spinoza, *Eth.*, III, VI; trad. it. *Etica*, cit., p. 157). Altrove, ma sempre riferendosi al *conatus* spinoziano, Ricoeur ricorda l'importanza che ha avuto per lui la nozione di «desiderio di essere» o «sforzo di esistere», introdotta da Jean Nabert (cfr. P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 114). In effetti, in alcuni saggi raccolti in *Les conflits des interprétations* egli aveva concepito l'esistenza come desiderio, inteso in termini di mancanza – richiamandosi all'*eros* platonico e alla *libido* freudiana –, e come sforzo, nel senso della «potenza affermativa di esistere», che fonda «l'affermazione più originaria, quella dell'“io sono”», che dev'essere ogni volta riconquistata; ne consegue che «la riappropriazione del nostro sforzo per esistere è il compito dell'etica» (Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 466 sg.). Cfr. anche *ivi*, pp. 354 sg. Nel saggio su Freud egli sostiene che «sforzo e desiderio sono i due aspetti della posizione del “Sé” nella prima verità, *io sono*» (Id., *Della interpretazione*, cit., p. 62). In questo modo si delineano i contorni di un'antropologia del desiderio di essere (cfr. M. Revault d'Allonnes, *Cet Éros par qui nous sommes dans l'être*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 276-289, in part. p. 277), che recupera la nozione spinoziana di *conatus* in quanto sforzo di esistere o tendenza a perseverare nell'essere. Ricoeur ritorna sul tema anche in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, precisando che «il poter-essere riveste la forma del desiderio, nel senso più ampio del termine, che include il *conatus* secondo Spinoza, l'appetito secondo Leibniz, la *libido* secondo Freud, il desiderio di essere e lo sforzo di esistere secondo Jean Nabert» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 511).

Certo, egli ammette che «questo dinamismo del vivente esclude ogni iniziativa che rompe con il determinismo della natura»⁴⁷, riconoscendo altresì che il perseverare nell'essere, costituito dal *conatus*, «non è il superarsi verso un'altra cosa, secondo una qualche intenzione che si possa ritenere come il fine di tale sforzo»⁴⁸. Ciò nonostante, l'essere umano si distingue dagli altri esseri poiché, abbandonando le «idee inadeguate» a favore delle «idee adeguate», acquisisce la possibilità di *agire*⁴⁹, ed è proprio questo che fa dell'opera spinoziana un'*etica*. Ne deriva che la potenza della mente rimane strettamente legata al dinamismo interno che è proprio di ogni essere – ovvero alla vita –, per cui l'essere umano è potente nella misura in cui comprende adeguatamente sia la sua dipendenza «orizzontale ed esterna» nei confronti delle cose, sia la sua dipendenza «verticale e immanente»⁵⁰ rispetto a Dio. Ma il punto cruciale è che se da un lato «il *conatus*, o potenza di essere di tutte le cose, è più chiaramente leggibile nell'uomo», dall'altro «ogni cosa esprime secondo gradi differenti la potenza o la vita, che Spinoza chiama vita di Dio»⁵¹. In questo modo, Ricoeur ritrova nella concezione spinoziana tanto la «centralità dell'agire», quanto il «decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza», che sono i tratti costitutivi della sua ontologia dell'ipseità⁵². In ultima analisi, egli riconosce a Spinoza il merito di aver iscritto il *conatus* in quel fondo effettivo e potente che è l'*essentia actuosa* di Dio – in quanto principio *non* metafisico, ma legato al dinamismo del vivente –, dando così la possibilità di ripensare l'agire del soggetto in termini ontologici⁵³.

⁴⁷ Ivi, p. 430. In questo contesto riemerge lo sfondo vitalista che era presente nei primi scritti ricoeuriani (cfr. J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, cit., p. 113).

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ «La nostra mente [...] allorché ha idee adeguate è necessariamente attiva in qualcosa, e allorché ha idee inadeguate è necessariamente passiva in qualcosa» (B. Spinoza, *Eth.*, III, I; trad. it. *Etica*, cit., p. 149).

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 430.

⁵¹ Ivi, pp. 430 sg.

⁵² In effetti, se da un lato «l'essere umano è *decentrato* in rapporto all'essere in generale, nella misura in cui non diventa *attivo* che a partire da un *fondo d'essere* indifferenziato (l'ontologia ha qui il primato sull'antropologia)», dall'altro lato «l'essere umano è *centrale* [...] perché è l'unico essere capace di raggiungere le "idee adeguate" (l'antropologia ha qui il primato sull'ontologia)» (J. Michel, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, cit., p. 113).

⁵³ Cfr. L.M. Possati, *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza*, cit., p. 128, in cui si sottolinea che questa «sorta di dinamismo interno, immanente, dell'essere» è una nuova versione dell'«affermazione originaria», che Ricoeur aveva ripreso da Nabert. Si noti peraltro che il riferimento al *conatus essendi* spinoziano è presente anche in Levinas, il quale però contrappone ad esso l'affezione del soggetto da parte di altri, dato che lo sforzo di esistere si scopre *già* intaccato da altri. In tale concezione, il *conatus* rappresenta una sorta di *libido dominandi* (cfr. B. Gregor, *Ricoeur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*, Rowman & Littlefield, Lanham 2018, p. 128), che tuttavia ha da sempre – da un passato immemorabile – conosciuto una con-

2. La carne tra sofferenza e resistenza

Ricoeur sostiene che la dialettica tra *ipseità* e *alterità* è più rilevante sia di quella tra riflessione e analisi, sia di quella tra medesimezza e ipseità – non per nulla essa compare nello stesso titolo dell'opera. In particolare, mentre nella dialettica tra medesimezza e ipseità il «carattere disgiuntivo» resta dominante, Ricoeur ritiene che «l'alterità non si aggiunga dal di fuori all'ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma che essa appartenga [...] alla costituzione ontologica dell'ipseità»⁵⁴. Nel ribadire che la dialettica tra ipseità e alterità, il cui carattere sarebbe prettamente *speculativo*, appartiene a un discorso di secondo grado, che concerne le meta-categorie del Medesimo e dell'Altro, Ricoeur rileva altresì il «carattere *polisemico* dell'alterità», la quale – *contra* Levinas – non può essere ridotta all'«alterità di un Altro»⁵⁵. In realtà, «è il polo del Medesimo che ha perduto per primo la sua univocità», dividendosi in *idem* e *ipse* sulla base di un criterio temporale, dal momento che la permanenza nel tempo può indicare «l'immutabilità dell'*idem* o il mantenersi dell'*ipse*»⁵⁶. Ciò significa che è la polisemia dell'ipseità a rivelare quella dell'alterità, la quale è inscritta nel cuore stesso dell'ipseità.

Passando ora dal livello «ontologico» o *speculativo* a quello esperienziale, Ricoeur ritiene che «il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività»⁵⁷ che concernono l'agi-

versione ad opera dell'altro. Si delinea qui un'opposizione tra l'affermazione di sé, ovvero l'«egoismo» che è costitutivo di ogni essere – analizzato ampiamente in *Totalité et Infini* –, e la (pre-originaria) esposizione all'altro, la quale per l'appunto *precede* il compiacersi della soggettività nel «godimento», dal momento che, «come prossimità, la significazione significa prima di contrarsi in *perseveranza nell'essere* in seno a una Natura» (E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 86). Ciò significa che la prossimità precede il *conatus*, e quindi che l'etica è la «filosofia prima», diversamente da quanto accade nell'impostazione ricoeuriana. Si noti inoltre che le espressioni levinasiane che concernono la passività – come ad esempio «passività più passiva di ogni passività» – non si riferiscono a una qualche inerzia del soggetto, che invece è costituita dal *conatus*, ma al fatto che la responsabilità non deriva da un atto di volontà; per questo, si è sostenuto che «mentre il *conatus* è *soi-même*, [...] il sé morale è *malgré-soi*» (R.A. Cohen, *Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 2002, pp. 127-160, qui p. 134).

⁵⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 431.

⁵⁵ Ivi, p. 432. Ricoeur osserva infatti che per Levinas «il modello di ogni alterità è l'altro» (ivi, p. 472).

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.* È interessante notare che in queste pagine i termini «passività» e «alterità» risultano pressoché equivalenti, tanto che Ricoeur fa ricorso all'espressione «passività-alterità» (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 433). In effetti, nonostante la dichiarata volontà di riservare il termine «alterità» al livello speculativo, egli è costretto ad ammettere che esso può essere

re umano; in questo senso, la passività risulta essere l'attestazione dell'alterità. Ne consegue che il *cogito* spezzato, che in *questo* contesto esprime la «situazione ontologica insolita» in cui l'io non è in grado di porsi come fondamento, «è oggetto di un'attestazione essa stessa spezzata, nel senso che l'alterità connessa con l'ipseità si attesta soltanto in esperienze disperate, secondo una diversità di fonti di alterità»; esse si riassumono in quello che Ricoeur chiama «il tripode della passività, e dunque dell'alterità»⁵⁸. La passività si declina quindi in tre diverse forme, rappresentate dal corpo proprio, o *carne*, che consente la mediazione tra sé e il mondo, dall'*estraneo*, nel senso dell'altro da sé e quindi dell'intersoggettività, e dalla *coscienza morale* (come *Gewissen*, non certo come *Bewusstsein*), che rappresenta «la passività più dissimulata, quella del rapporto di sé a se stessi»⁵⁹. Se per un verso tali forme di passività rivelano la «densità relazionale della meta-categoria di alterità», per altro verso esse non si aggiungono agli ambiti di esperienza già affrontati da Ricoeur – riferiti al parlante, all'agente, al personaggio della narrazione e al soggetto di imputazione morale –, ma consentono di «mettere in risalto il grado di passività vissuta proprio a questi diversi livelli di esperienza e, così, di identificare la sorta di alterità che ad essi corrisponde sul piano speculativo»⁶⁰.

In realtà, già negli scritti risalenti agli anni '60, in particolare in *L'homme faillible*, Ricoeur aveva esaminato la fallibilità o fragilità umana in relazione al problema del male; al riguardo, egli precisa che «la vera ripresa del tema dell'uomo fallibile» è presente nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*, in cui le diverse forme di alterità «occupano un posto analogo a quello allora assegnato alle figure della fallibilità»⁶¹. Inoltre, Ricoeur dichiara di ritrovare in queste analisi sulla «componente di passività o di alterità» alcuni temi affrontati in *Le volontaire et l'involontaire*, in particolare le «indagini sull'involontario assoluto. Ma, da allora, l'idea di alterità si era arricchita»⁶².

La prima figura della passività su cui Ricoeur si concentra è il corpo proprio o la *carne*, che a suo avviso rivela nel modo più chiaro il rimando della fenomenologia all'ontologia. Peraltro, egli ricorda che il «carattere e-

applicato «indifferentemente ai fenomeni di passività e alla meta-categoria dell'altro» (Id., *Riflection fatta*, cit., p. 121).

⁵⁸ *Ibid.* Qui l'espressione «*cogito* spezzato» indica per l'appunto l'io che non è in grado di porsi come fondamento, mentre nella prefazione essa indicava il «soggetto umiliato» di cui parla Nietzsche (cfr. ivi, pp. 86 sgg.). Su questo cfr. D. Jervolino, *Un altro cogito?*, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro*, cit., pp. 49-60, in part. p. 60.

⁵⁹ *Ivi*, p. 433.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ P. Ricoeur, *Riflection fatta*, cit., p. 40.

⁶² *Ivi*, pp. 92 sg.

nigmatico del fenomeno del corpo proprio» si era già palesato nel corso delle precedenti analisi, per lo meno in tre occasioni: in primo luogo, Ricoeur si riferisce alla concezione di Strawson, in cui «le persone sono anche dei corpi», domandandosi come sia possibile che dei «predicati psichici e fisici disparati possano essere ascritti a una sola e medesima entità, se il corpo umano non è ad un tempo uno dei corpi e il mio corpo»⁶³. Qui il corpo proprio si presenta nell'ambito del procedimento di ascrizione, attraverso il quale è possibile attribuire qualcosa a qualcuno. In secondo luogo, egli segnala che questa «duplice appartenenza del corpo proprio» all'ambito oggettivo e a quello del sé è presente anche nella teoria di Davidson, dove però l'agente non è in grado di designare se stesso come l'autore delle proprie azioni, poiché non si tiene conto dell'appartenenza del sé al mondo e quindi nemmeno del «corpo proprio [che] è il luogo stesso [...] di questa appartenenza»⁶⁴. Infine, Ricoeur si richiama alla concezione dell'identità personale elaborata da Parfit, sottolineando che né il criterio psicologico né quello corporeo consentono l'identificazione di un sé che «trova il suo ancoraggio nel corpo proprio»⁶⁵.

Tuttavia, il corpo proprio non può essere pensato unicamente nel segno dell'aver e dell'«essere sempre mio», e quindi dell'appartenenza al sé. Per questo, la «fenomenologia della passività» che Ricoeur intende svolgere può dispiegarsi in forma esplicita solo considerando un tratto rilevante del corpo proprio che sinora sarebbe rimasto in secondo piano, rappresentato dalla *sofferenza*; infatti, egli ritiene che il subire o patire si riveli «nella sua integrale dimensione passiva quando diventa un soffrire»⁶⁶. Ed è proprio grazie all'esperienza del corpo sofferente che è possibile il passaggio dall'*avere* al-

⁶³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 433.

⁶⁴ *Ivi*, p. 434.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.* Altrove Ricoeur precisa che il subire e il patire «hanno letteralmente la stessa ampiezza dell'agire», per cui «il termine stesso di carne dev'essere preso in un'accezione più ampia rispetto a quella di corpo proprio» (P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 122). Si noti che questo è uno dei rari luoghi nell'opera ricoeuriana in cui i significati di *corps propre* e *chair* tendono a differenziarsi. Cfr. anche *Id.*, *Molteplice estraneità*, cit., pp. 122 sg., dove egli distingue il «corpo proprio» dal «corpo estraneo». La nozione di sofferenza viene affrontata anche nel contesto dell'interazione con gli altri, in cui Ricoeur opera un'equiparazione tra subire/patire e soffrire: infatti, sopportare «significa porsi [...] sotto la potenza di agire dell'altro; [...] sopportare diventa subire, che confina col soffrire» (*Id.*, *Sé come un altro*, cit., p. 250). Peraltro, già in *Le volontaire et l'involontaire* egli aveva sostenuto che «soffrire e subire sono sinonimi» (*Id.*, *Filosofia della volontà*, cit., p. 445). G. Vincent, *L'herméneutique du pâtir et du souffrir*, cit., p. 190, ritiene invece che si debba sottolineare «la differenza tra subire e soffrire riferendola alla differenza tra due tipi di relazioni, di complementarità tra i ruoli di agente e paziente, da una parte, e di contrarietà tra agenti e sofferenti, dall'altra».

*l'essere*⁶⁷. Certo, in più occasioni Ricoeur si era riferito alla figura dell'«uomo agente e sofferente», come nel caso del potere di un agente *su* di un altro, o in quello del disprezzo di sé, in cui «la sofferenza eccede il dolore fisico», ma non aveva ancora messo l'accento sulla «correlazione originaria fra agire e soffrire»⁶⁸. In effetti, egli sostiene che la sofferenza «non è definita unicamente dal dolore fisico, e neppure dal dolore mentale, ma dalla diminuzione [...] della capacità di agire, di poter fare», che viene avvertita come un attacco all'«integrità del sé»⁶⁹. Riferendosi a tale «diminuzione del potere di *agire*, sentita come una diminuzione dello sforzo di *esistere*», Ricoeur denuncia che «la maggior parte di queste sofferenze sono inflitte all'uomo dall'uomo»; è qui che «la passività che scaturisce dalla meta-categoria del corpo proprio interseca la passività che scaturisce da quella dell'altro»⁷⁰.

A questo proposito, si deve rilevare che nella produzione ricoeuriana successiva a *Soi-même comme un autre* vengono delineati con sempre maggior precisione i tratti di una figura, quella dell'*homme capable*, sulla quale converge la gran parte dei suoi scritti tardi. In effetti, sebbene egli tenti di coniugare la dimensione dell'*autonomia* con quella della *vulnerabilità*, si da tradurre l'antropologia dell'uomo capace in un'antropologia dell'uomo vulnerabile⁷¹, la filosofia ricoeuriana rimane pur sempre incentrata sull'agire umano, in quanto *capacità* di agire o *agency*⁷². Non per nulla nelle opere tarde – specie nei contributi raccolti in *Le Juste 2* – Ricoeur comprende la vulnerabilità riferendola all'insieme delle capacità umane, che risultano sottoposte alla «prova delle incapacità»⁷³. L'uomo capace è per l'appunto caratterizzato dalla sua capacità di agire, dal suo poter fare, che si declina in modalità differenti; ma è nel momento in cui le capacità di agire risultano impedito che l'uomo agente si scopre sofferente. A tale riguardo, Ricoeur rileva che «il campo della sofferenza eccede di gran lunga quello del dolore fisico», per cui se si ammette «l'equazione tra potere di agire e sforzo per esistere», occorre anche ammettere «l'equazione inversa tra sofferenza e

⁶⁷ Cfr. J. Greisch, *Les limites de la chair*, in «Archivio di filosofia», LXVII, n. 1-3, 1999, pp. 57-82, in part. p. 78.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 434. Per un'analisi del «potere-*su*» cfr. *ivi*, pp. 320 sg.

⁶⁹ *Ivi*, p. 286.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 434 sg. In questi casi, la passività della sofferenza risulta «indiscernibile dalla passività dell'essere-vittima dell'altro da sé» (*ivi*, p. 435).

⁷¹ Cfr. G. le Blanc, *Penser la fragilité*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 249-263, in part. p. 253.

⁷² Cfr. N. Maillard, *La vulnérabilité*, cit., p. 236. Ricoeur stesso arriva ad ammetterlo: «io non ho fatto che dire: l'uomo agente e sofferente; e tuttavia l'azione ha occupato completamente il campo dell'attenzione» (P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 64).

⁷³ G. le Blanc, *Penser la fragilité*, cit., p. 255.

diminuzione del potere di agire»⁷⁴. Per questo, egli afferma – facendo ricorso a un'espressione assai pregnante – che non si può parlare dell'uomo agente «senza designare, nello stesso respiro, l'uomo sofferente»⁷⁵

In una conferenza del 1992, intitolata *La souffrance n'est pas la douleur*, Ricoeur approfondisce il tema della sofferenza, sottolineando anzitutto la capacità dell'essere umano di «sopportare la sofferenza», che quindi è pur sempre abitata da un resistere, dunque da un agire, per quanto minimo; in effetti, egli ritiene che il senso fondamentale del soffrire sia per l'appunto «sopportare, cioè perseverare nel desiderio di essere, nello sforzo di esistere *a dispetto di...*»⁷⁶. Peraltro, Ricoeur riserva «il termine dolore ad affezioni percepite come localizzate in alcuni organi particolari del corpo o nell'intero corpo, e il termine sofferenza ad affezioni aperte sulla riflessività, sul linguaggio, sul rapporto a sé, sul rapporto ad altri»⁷⁷. Ciò detto, egli analizza il fenomeno del soffrire sulla base di due «assi»: il primo è l'asse «*sé-altri*», in cui il soffrire si presenta come un'«alterazione del rapporto a sé e del rapporto ad altri»; il secondo è l'asse «*agire-patire*»⁷⁸, in cui la sofferenza consiste per l'appunto in una diminuzione del potere di agire – ed è lo stesso Ricoeur a sottolineare l'accento spinoziano di questa definizione.

Per quanto concerne il primo asse, ci si trova di fronte a un paradosso: da un lato, la sofferenza comporta un'*intensificazione* del sentimento del vivere, che induce Ricoeur ad affermare: «soffro – sono», senza però quell'*ergo* che è presente nella formulazione del *cogito* cartesiano, dal momento che nel soffrire «l'immediatezza appare irrimediabile»⁷⁹. Per questo, egli caratterizza il «soffrire come *cogito* assoluto, *cogito* senza *cogitatum*», dato che «la sofferenza è in una certa misura senza "oggetto"»⁸⁰. Dall'altro lato, il ripiegamento del soggetto su di sé provoca una *separazione* nei confronti dell'altro; di qui il paradosso «del sé intensificato e del sé separato»⁸¹. Il se-

⁷⁴ P. Ricoeur, *Riflession fatta*, cit., p. 122.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ P. Ricoeur, *La souffrance n'est pas la douleur*, in C. Marin, N. Zaccà-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Puf, Paris 2013, pp. 13-33, qui pp. 13, 33.

⁷⁷ *Ivi*, p. 14. Si tratta in realtà di due idealtipi, dato che «il dolore puro, puramente fisico, resta un caso limite, come lo è forse la sofferenza che si suppone puramente psichica, la quale si presenta raramente senza un qualche grado di somatizzazione» (*ibid.*).

⁷⁸ *Ivi*, p. 15. Ricoeur prende in considerazione anche un terzo asse, in cui è a tema il significato stesso della sofferenza: nella misura in cui è avvertita come qualcosa di insopportabile, essa pone infatti una «domanda di senso» (cfr. *ivi*, p. 30 sg.). Su questo cfr. G. Vincent, *L'herméneutique du pâtir et du souffrir*, cit., p. 165, al quale la sofferenza, nel suo essere insensata, appare come uno «scandalo ontologico».

⁷⁹ *Ivi*, p. 17.

⁸⁰ *Ivi*, p. 31.

⁸¹ *Ivi*, p. 20.

condo asse, in cui la sofferenza è intesa come diminuzione del potere di agire, rappresenta invece il criterio più rilevante per affrontare la dimensione della vulnerabilità, la cui comprensione riposa su un'analisi delle varie forme d'incapacità, che sono collegate al linguaggio, all'azione, alla narrazione di sé e all'imputazione morale. In tale prospettiva, Ricoeur considera la vulnerabilità come l'inverso dell'agire umano o dell'autonomia⁸², proprio perché il punto di partenza è rappresentato dalla concezione dell'uomo capace e autonomo. In particolare, negli scritti contenuti in *Le Juste 2* egli sviluppa un'«indagine sui poteri e non-poteri che fanno dell'uomo un essere capace, agente e sofferente»⁸³.

Ricoeur intende quindi collocare la meta-categoria del corpo proprio all'interno della dialettica tra *praxis* e *pathos*⁸⁴, in modo tale da considerare, «al di là del semplice essere sempre mio del corpo proprio», l'intera «sfera di passività *intima*, e dunque dell'alterità, di cui esso costituisce il centro di gravità»⁸⁵. A tal fine, egli si richiama alle «tre grandi filosofie del corpo proprio», quelle di Gabriel Marcel – a cui aveva dedicato *Le volontaire et l'involontaire* –, di Merleau-Ponty e di Michel Henry, che si soffermano rispettivamente «sull'incarnazione, la carne, la situazione affettiva e l'auto-afezione»⁸⁶.

Tuttavia, Ricoeur non le affronta esplicitamente, rivolgendosi invece alla concezione di Maine de Biran – con cui si era già confrontato in *Le volontaire et l'involontaire* –, che sarebbe «colui che ha aperto questo cantiere del corpo proprio»⁸⁷. Infatti, Biran avrebbe «conferito una dimensione ontologica appropriata alla sua scoperta fenomenologica, dissociando la nozione di esistenza da quella di sostanza e connettendola con quella di atto», sì da

⁸² Cfr. C. Sautereau, *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas*, cit., p. 12.

⁸³ Cfr. P. Ricoeur, *Il Giusto. Vol. 2*, cit., p. 18. In *Autonomie et vulnérabilité*, che risale agli anni '90, Ricoeur comprende l'autonomia in termini di «potenza» e la fragilità come una «non-potenza» (cfr. ivi, p. 98), per cui la vulnerabilità non può che assumere una valenza *negativa*: infatti, essa rappresenta ciò che dev'essere superato per poter conseguire l'autonomia, che è l'obiettivo a cui tende l'uomo capace. In altre parole, se la passività è concepita meramente come l'inverso dell'attività, essa deve poter essere recuperata dal sé, il quale mira a ristabilire le capacità che lo costituiscono in quanto agente, in quanto «io posso». Su questo cfr. N. Maillard, *La vulnérabilité*, cit., pp. 245 sgg.; V. Busacchi, *À travers la vulnérabilité et l'effort. De la personne que nous deviendrons*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 60-73.

⁸⁴ Altrove egli precisa infatti che, «a differenza di Michel Henry, che ammiro, io cerco di articolare l'uno sull'altro il prassico e il patico» (P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., p. 64).

⁸⁵ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 435. In questo senso, la carne è sia «il supporto della capacità del sé (dimensione prassica)», sia il suo «essere-affetto (dimensione patica)» (cfr. C. Sautereau, *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas*, cit., p. 13).

⁸⁶ Ivi, pp. 437, 435. Sulla sorprendente assenza della fenomenologia del corpo di Merleau-Ponty – qui solo citato – e sul suo rapporto con le analisi ricoeuriane cfr. A. Gléonec, *Vie, mortalité et histoire*, cit., pp. 600 sgg.

⁸⁷ Ivi, p. 435.

operare una vera e propria «rivoluzione di pensiero»⁸⁸. A tale riguardo, Ricoeur sottolinea che nell'impostazione biraniana il *cogito* si traduce nell'«io sono», dove però «dire “io sono” significa dire “io voglio, io muovo, io faccio”»; al contrario, l'identificazione dell'essere con la sostanza, che neppure Descartes aveva messo in discussione, essendosi limitato a distinguere la sostanza pensante (il *cogito*) da quella estesa (il corpo), si basava sul privilegiamento della «rappresentazione quasi visuale che trasforma le cose [...] in immagini colte a distanza. E se Descartes può dubitare di avere un corpo, è perché egli se ne è fatta un'immagine che il dubbio riduce agevolmente a sogno»⁸⁹. Se invece «l'appercezione di sé è ritenuta come l'appercezione di un atto» – sarebbe questa la rivoluzione fenomenologica biraniana –, essa risulta indubitabile, poiché non è assimilabile a una *visione* rivolta verso l'interno, ovvero a «un'intro-spezione che, per quanto la si voglia prossima al suo oggetto, comporta la distanza minimale di un raddoppiamento»⁹⁰. Al contrario, il senso interno non ha propriamente un oggetto, ma consente un'«apprensione non oggettivante di se stessi»⁹¹, che si configura come un'appercezione intima priva di distanza. Nel distinguere tra «appercezione (immanente) e rappresentazione (trascendente)», Ricoeur riconosce a Biran il merito di aver colto il legame tra «l'essere come atto e una tale appercezione senza distanza»⁹².

Ora, Ricoeur ritiene che l'appercezione di sé, in quanto distinta da ogni rappresentazione oggettivante, consenta di includere nella certezza non soltanto l'io agente, ma anche la *passività corporea* (in quanto termine resistente); in questo senso, Biran sarebbe stato il primo filosofo ad aver attribuito al corpo proprio una «certezza non rappresentativa»⁹³. In particolare, Ricoeur rileva che nella concezione biraniana il corpo proprio presenta tre diversi livelli di passività, che possono essere disposti in un ordine crescente: in primo luogo, il corpo indica la *resistenza* che cede di fronte allo sforzo, rivelando in tal modo che l'io ha una «struttura relazionale», dato che «sforzo e resistenza formano un'unità indivisibile. Il corpo vi riceve la signi-

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ivi*, pp. 435 sg.

⁹¹ *Ivi*, p. 436. Vi sarebbe qui un parallelo con la «conoscenza senza osservazione» di cui parla Elizabeth Anscombe, la quale distingue tra «sapere che», di tipo proposizionale, e «sapere come», in quanto «conoscenza pratica» che concerne quegli eventi che sono «noti senza osservazione», tra i quali «la posizione del mio corpo e delle mie membra» (*ivi*, p. 144). Al riguardo, Ricoeur ritiene che tale conoscenza senza osservazione vada collegata all'attestazione, che a sua volta «sfugge alla visione, se la visione si esprime in proposizioni suscettibili di essere ritenute vere o false» (*ivi*, p. 155).

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*

ficazione indelebile di essere il mio corpo con [...] la sua estensione irriducibile a qualsiasi estensione immaginata o rappresentata, la sua massa e la sua gravità»⁹⁴. Secondo Ricoeur, sarebbe proprio questa esperienza del «corpo attivo», esemplificata dal corpo che danza, a costituire l'esperienza del corpo *par excellence*.

In secondo luogo, vi è la passività delle affezioni, cioè delle «impressioni di benessere o di malessere», che può risultare «estranea e avversa»⁹⁵. In effetti, Biran sostiene che attraverso i sensi (interni ed esterni) «l'io sente ed è affetto in modo passivo o agisce e percepisce in quanto si muove»; di qui la distinzione «fra ciò che è proprio al *soggetto* o che deriva da lui, e ciò che gli è estraneo, o che deriva dall'*oggetto*, nel fenomeno della rappresentazione»⁹⁶. A questa distinzione tra appercezione interna e rappresentazione esterna corrisponde quella tra il sentimento (originario) che dà conto intuitivamente del corpo proprio e la conoscenza (derivata) dei corpi esterni. In tal modo, Biran sarebbe riuscito a sottrarsi alla presa di uno spiritualismo esangue, sì da rendere ragione alla corporeità vissuta. Tuttavia, Ricoeur nota che l'esperienza delle impressioni passive sembra non accordarsi, nella stessa concezione biraniana, con quella della resistenza che cede allo sforzo; a questo proposito, egli ricorda il tentativo di soluzione proposto da Michel Henry, il quale ha riconsiderato il rapporto tra «corpo attivo» e «corpo passivo» sulla base della teoria husserliana delle «sintesi passive» – una soluzione che, secondo Ricoeur, trova un certo sostegno nella «teoria biraniana dell'abitudine»⁹⁷. Si noti peraltro che la stessa distinzione tra corpo proprio e carne, che – come abbiamo già ricordato – Ricoeur non formula mai in modo esplicito, troverebbe la sua ispirazione nella distinzione biraniana tra «corpo attivo» e «corpo passivo».

Infine, la passività è causata dalla resistenza delle cose esterne, le quali «attestano la loro esistenza [...] attraverso il tatto attivo, in cui si prolunga il

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, cit., Tome VII/2, p. 433.

⁹⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 436. In effetti, dopo aver denunciato «l'assenza di qualunque teoria ontologica della passività» nella filosofia biraniana, Henry sostiene che l'intenzionalità «non è riservata ai modi propriamente attivi del volere e dello sforzo, ma che interviene anche, come sintesi passiva, nelle determinazioni della vita dell'ego descritte come affettività, sensibilità, immaginazione ecc. Per una sorta di necessità più forte della limitazione arbitraria dell'essere dell'ego a quello della vita attiva, il biranismo doveva [...] riconoscere, o almeno presagire, questa presenza dell'intenzionalità all'interno della stessa vita passiva» (M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., pp. 220, 225). Sulla concezione biraniana dell'abitudine cfr. Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, cit.

nostro sforzo; qui, esistere è resistere»⁹⁸. Ciò significa che è lo stesso senso – il tatto – a dare «la massima certezza di esistenza propria e la massima certezza di esistenza esterna»⁹⁹. In realtà, Ricoeur nota finemente che nella concezione biraniana la resistenza delle cose esterne, nell'esperienza del tatto attivo, resta «alla periferia dell'analisi dello sforzo», poiché bisogna «passare innanzitutto attraverso il legame dello sforzo con la resistenza prima di porre, in qualche modo sul limitare dell'esperienza del corpo attivo, immanente all'io che vuole, la prova tattile della realtà»¹⁰⁰. Ciò detto, egli rileva che in questi diversi gradi di passività il corpo proprio si attesta come il *mediatore* tra l'io e il mondo.

3. La fenomenologia husserliana e l'alterità della carne

Ricoeur ritiene che, oltre che alla filosofia biraniana dello sforzo, sia necessario rivolgersi a una seconda linea di ricerca, rappresentata dalla fenomenologia husserliana, il cui contributo a un'«ontologia della carne» gli appare più rilevante di quello di Heidegger. In prima approssimazione, questa tesi ricoeuriana può apparire paradossale, in un duplice senso: anzitutto, perché la distinzione tra *Körper* e *Leib* – che Ricoeur traduce rispettivamente con *corps* e *chair* – occupa una «posizione strategica» nella quinta *Meditazione cartesiana*¹⁰¹, essendo collocata all'interno del processo di costituzione di un mondo comune, oggettivo, che dev'essere fondato intersoggettivamente. In questo senso, «la nozione di carne è elaborata soltanto per rendere possibile l'appaiamento (*Paarung*) di una carne a un'altra carne, sulla cui base può costituirsi una natura comune»; ne deriva che la problematica della carne «resta, quanto alla sua *intenzione* fondamentale, quella della costituzione di ogni realtà nella e attraverso la coscienza»¹⁰², denunciando così la sua continuità rispetto alle filosofie del *cogito*, dalle quali Ricoeur intende invece congedarsi.

⁹⁸ *Ibid.* Tuttavia, Ricoeur si domanda se l'esistenza delle cose possa essere attestata «senza la testimonianza di altri da me, che decentra il mondo e lo strappa a questa sorta di essere sempre attraverso cui il tatto annette le cose stesse al mio sforzo» (ivi, p. 437).

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Ivi, p. 442.

¹⁰¹ Qui egli non prende in considerazione il luogo «canonico» rappresentato da *Ideen II*, al quale aveva dedicato un ampio contributo – su cui ci siamo soffermati in precedenza. Cfr. *supra*, cap. IV. Peraltro, egli segnala che Didier Franck ha individuato nel tema della «datità in carne ed ossa» (*leibhafti*), già presente in *Ideen I*, «l'antecedente obbligato della problematica della carne» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 437 sg.). Cfr. D. Franck, *Chair et corps*, cit., p. 19.

¹⁰² P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 437.

D'altra parte, si potrebbe pensare che la concezione heideggeriana dell'esserci in quanto «essere-nel-mondo» sia più adatta a un'ontologia della carne, a motivo della sua «rottura con la problematica della costituzione»¹⁰³. Tuttavia – ed è qui che si mostra la «seconda faccia» del paradosso sopra indicato –, Ricoeur ritiene che in *Sein und Zeit* non vi sia posto per un'ontologia siffatta, sostenendo invece che, a dispetto delle apparenze, è proprio nell'opera husserliana «più apertamente dedicata al rinnovamento dell'idealismo trascendentale», ovvero le *Meditazioni cartesiane*, «che si trova il tentativo più promettente dell'ontologia della carne», tale da consentire «l'iscrizione della fenomenologia ermeneutica in un'ontologia dell'alterità»¹⁰⁴.

Per quanto concerne dunque la collocazione della distinzione tra corpo e carne nel contesto delle *Meditazioni cartesiane*, Ricoeur prende anzitutto le distanze dall'impostazione husserliana, la quale, configurandosi come un'«egologia», appare assai diversa da un'ermeneutica del sé. In effetti, il tema della carne non viene affrontato in relazione all'«io posso» o all'«io muovo», ma nell'ambito della *percezione*, per cui esso «resta nella linea del *leibhaft selbst* (del ciò che si dà in carne ed ossa) degli scritti anteriori»¹⁰⁵, e anche là dove si tiene conto del movimento, lo si fa con riferimento al soggetto *percipiente*, il quale muovendosi può cambiare prospettiva. Inoltre, Ricoeur si trattiene dall'esaminare una questione che investe uno degli assunti fondamentali dell'argomentazione husserliana, riguardante l'esclusione dell'altro io – che per Husserl è «*il primo estraneo in sé*»¹⁰⁶ – dalla «sfera del proprio» attraverso la peculiare *epoché* «tematica» introdotta nella quinta meditazione¹⁰⁷. In questo contesto egli si concentra invece sulla necessità di operare la distinzione tra corpo e carne al fine di costituire l'*alter ego* a partire dall'*ego*, sottolineando che nel procedimento husserliano la costituzione di una soggettività *estranea* richiede che «ci si debba formare l'idea di un *proprio*», dato dalla «carne nella sua differenza dal corpo»¹⁰⁸. È dunque necessario rivolgersi anzitutto a un «me come carne, prima della costituzione dell'*alter ego*», per poter poi operare la «costituzione intersoggettiva della natura comune»; in realtà, questa «riduzione al proprio, da cui sarebbero esclusi tutti i predicati oggettivi debitori dell'intersoggettività», appare a Ri-

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ivi, p. 438.

¹⁰⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 49, p. 184.

¹⁰⁷ Qui Ricoeur rimanda al suo articolo dedicato all'analisi della quinta meditazione (cfr. P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., pp. 233-272), oltre che alla successiva trattazione della seconda forma di alterità, rappresentata per l'appunto dall'alterità dell'altro (cfr. Id., *Sé come un altro*, cit., pp. 446 sgg.).

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 438.

coeur come un'impresa impossibile, a cui però, sorprendentemente, si deve la formazione stessa del «concetto ontologico di carne»¹⁰⁹. Tale riduzione rivela infatti la peculiare posizione assunta dalla carne, la quale differisce da tutti gli altri corpi che fanno parte della «natura propria»¹¹⁰.

Lasciando per ora da parte la costituzione dell'*alter ego* e quindi anche l'«appaimento di una carne all'altra», su cui tornerà in seguito, Ricoeur si sofferma sul «tratto fenomenologico della carne», quello che ne rivela l'alterità, ritenendo che «la carne sia il più originariamente mio e di tutte le cose la più prossima, che la sua attitudine a sentire si riveli in via privilegiata nel tatto, come in Maine de Biran»¹¹¹, ma che *al tempo stesso* essa si mostri come originariamente *altra*, dato che, pur essendo l'*organo* del volere, non è *oggetto* di un volere. In effetti, già in *Le volontaire et l'involontaire* Ricoeur aveva sottolineato che il corpo proprio, essendo *attraversato* dall'agire, è l'*organo* del volere ma non il suo oggetto, sicché rimane inavvertito¹¹². L'*alterità* della carne precede dunque ogni iniziativa, poiché «alterità significa qui primordialità rispetto ad ogni *disegno*. A partire da questa alterità, io posso *regnare su*»¹¹³. Qui si rivela sia la continuità rispetto a *Le volontaire et l'involontaire*, poiché l'alterità della carne concerne anzitutto l'*azione* e non la percezione, sia il cambiamento di accento che la trattazione ricoeuriana della carne conosce in *Soi-même comme un autre* – in particolare in quest'ultimo studio –, dal momento che «la carne precede ontologicamente ogni distinzione fra il volontario e l'involontario»¹¹⁴. Pertanto, essa è la *prima* forma di alterità non soltanto in sede di trattazione, ma si potrebbe dire *kath'hauto* – per riprendere un'espressione a cui aveva fatto ricorso anche Levinas, riferendola però al «volto» dell'altro¹¹⁵.

Certo, Ricoeur ammette che è senz'altro possibile caratterizzare la carne mediante l'«io posso», come d'altronde egli stesso aveva fatto in *Le volontaire et l'involontaire*; tuttavia, si deve riconoscere che «“io posso” non de-

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ «Tra i corpi fisici di questa *natura* colti come appartenenti a ciò che mi appartiene propriamente, io trovo il *mio corpo vivo* [*Leib*] che si distingue da tutti gli altri per una particolarità che è esclusivamente sua. Esso è l'unico a non essere un mero corpo fisico, ma un *corpo vivo* [...], l'unico corpo *sul* quale esercito un *dominio* immediato, in particolare rispetto a ciascuno dei suoi *organî*» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 44, p. 173).

¹¹¹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 439.

¹¹² Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, cit., p. 208. Cfr. *supra*, cap. II.

¹¹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 439.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Cfr. E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 48. In realtà, lo stesso Levinas si è soffermato in più occasioni sul tema del corpo, in particolare sulla questione della sensibilità. Su questo cfr. S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., pp. 99-123.

riva da “io voglio”»¹¹⁶, essendo invece a fondamento del volere. Infatti, Ricoeur sottolinea che in questa concezione stratificata dell'esperienza «la carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*): essa è la materia (*byle*), in risonanza con tutto ciò che può esser detto *byle* in ogni oggetto percepito, appreso»¹¹⁷. Per tale motivo, la carne è «l'origine di qualsiasi “alterazione del proprio”»¹¹⁸. Ora, le conseguenze di queste riflessioni per l'ermeneutica del sé non sono di poco momento: Ricoeur afferma infatti che «l'ipseità implica un'alterità “propria”, se così si può dire, di cui la carne è il supporto», per cui anche se l'alterità dell'estraneo potesse essere costituita a partire dalla «sfera del proprio» – a suo avviso un'impresa impossibile, come abbiamo visto in precedenza –, essa sarebbe comunque preceduta dall'«alterità della carne»¹¹⁹.

Ciò detto, Ricoeur si domanda se la distinzione husserliana tra corpo e carne possa essere dissociata dalla «posizione strategica» che ricopre all'interno della quinta meditazione, in modo tale da affrancarla dalla sua compromissione – considerata deleteria – con la fenomenologia trascendentale. La risposta ricoeuriana è positiva, poiché egli ritiene che negli inediti husserliani vi siano degli «sviluppi concernenti la differenza (e la relazione) fra carne e corpo relativamente indipendenti dalla problematica della costituzione intersoggettiva della natura comune»¹²⁰. In particolare, sarebbe la «distinzione fra il *qui* e il *là*, in quanto irriducibili a qualsiasi localizzazione per punti di riferimento oggettivi», a rivelare il senso dell'«ontologia fenomenologica della carne», che Husserl tratteggia negli inediti dedicati per l'appunto alla «non-spazialità oggettiva della carne»¹²¹. In realtà, anche nella quinta

¹¹⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 439. Si noti peraltro che già Husserl, nella quinta *Meditazione cartesiana*, aveva caratterizzato il *Leib* come «l'unico corpo *sul* quale esercito un *dominio* immediato, in particolare rispetto a ciascuno dei suoi *organismi*» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 44, p. 173), e quindi come un «io posso» che precede ogni mediazione. Su questo cfr. R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, cit., p. 37.

¹¹⁷ *Ibid.* Sulla distinzione tra sintesi attive e sintesi passive cfr. ad es. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 38, pp. 152 sgg.

¹¹⁸ *Ibid.* Qui Ricoeur si richiama a un capitolo del volume di Didier Franck, intitolato appunto *L'altération du propre* (cfr. D. Franck, *Chair et corps*, cit., pp. 109-117).

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 439 sg.

¹²⁰ *Ivi*, p. 440. In queste pagine Ricoeur non specifica a quali inediti si riferisce, mentre in *La sémantique de l'action*, sempre in relazione al tema del corpo, egli si richiama ad alcuni manoscritti del gruppo M e del gruppo K III sulla *Krisisproblematik* (cfr. P. Ricoeur, *La sémantica dell'azione*, cit., p. 171).

¹²¹ *Ibid.* È interessante notare che secondo Ricoeur in questi inediti vi sarebbe «un'inattesa eco alle riflessioni di Wittgenstein sulla non-appartenenza del soggetto al sistema dei suoi oggetti e sulle implicazioni di questo paradosso circa la nozione di *ancoraggio*» (*ibid.*); tale nozione esprime il «rinvio a una posizione non sostituibile, a un unico centro di prospettiva sul

meditazione si trovano considerazioni analoghe sul rapporto tra “qui” e “là” e sull’irriducibilità del *Leib* alla spazialità oggettiva¹²², ma si può supporre che in questo contesto Ricoeur le ignori perché preferisce richiamarsi a degli scritti che ritiene meno compromessi con un’impostazione trascendentale. Ora, la tesi husserliana – condivisa da Ricoeur – è che «la carne è qui assolutamente, dunque eterogenea ad ogni sistema di coordinate geometriche», per cui «essa non è da nessuna parte in termini di spazialità oggettiva»¹²³, ma è invece il *Nullpunkt* a partire dal quale il soggetto incarnato percepisce le cose e si muove nel suo ambiente. Inoltre, al pari del “qui”, anche il “là” in cui l’io potrebbe spostarsi, e che dovrebbe «somigliare al qui per l’altro»¹²⁴ – almeno secondo Husserl –, risulta eterogeneo rispetto allo spazio geometrico. Per contro, la «spazialità originaria della carne» attiene a un ambito del tutto diverso, ovvero al «*mondo ambiente*, in quanto correlato del corpo-carne»¹²⁵; negli inediti husserliani il mondo sarebbe infatti riconosciuto come qualcosa di «praticabile», e non soltanto di percepibile. Non deve quindi stupire l’ulteriore riferimento ricoeuriano a Maine de Biran, nella misura in cui le considerazioni husserliane sul «contatto quale forma primordiale del sentire» rievocano «la problematica biraniana dell’esistenza-resistenza e invitano a spostare l’accento sul polo mondo della spazialità della carne»¹²⁶.

Ora, per Ricoeur il punto cruciale è che solo se l’ontologia della carne si affranca dalla problematica della costituzione è possibile risolvere il «paradosso inverso» rispetto a quello posto dalla teoria di Strawson sui particolari di base, nella quale appare problematica la distinzione tra il corpo proprio e gli altri corpi fisici; in effetti, il paradosso husserliano «non [è] già che un corpo sia il mio corpo, vale a dire carne, ma che la carne sia anche un corpo fra i corpi»¹²⁷. Sarebbe questo il limite della fenomenologia tra-

mondo» (ivi, p. 129). In effetti, già nel secondo studio Ricoeur aveva parlato, richiamandosi proprio a Wittgenstein, di un’«aporìa dell’ancoraggio» (ivi, p. 131). Cfr. *supra*, cap. V.

¹²² Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 53, pp. 195 sg.

¹²³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 440.

¹²⁴ *Ibid.* In realtà, Ricoeur sostiene che «il “qui” dell’altro, così com’è per lui, differisce essenzialmente dal “qui” che sarebbe il mio se io fossi là» (P. Ricoeur, *À l’école de la phénoménologie*, cit., pp. 253 sg.).

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.* Richiamandosi a Jean-Luc Petit, Ricoeur sottolinea che una semantica dell’azione che non si perda nei giochi linguistici deve fondarsi sul «rapporto prelinguistico fra la mia carne localizzata per sé e un mondo accessibile o no all’“io posso”» (ivi, p. 441). In realtà, in *L’Action dans la philosophie analytique* Petit sembra prendere le distanze dall’idea di ricondurre le teorie del significato «al loro fondamento trascendentale in un’esperienza pre-linguistica» (J.-L. Petit, *L’Action dans la philosophie analytique*, Puf, Paris 1991, p. 347).

¹²⁷ Ivi, p. 441.

scendentale, che pretende di derivare l'oggettività del mondo – e quindi anche del corpo *proprio* – da un'esperienza non oggettivante. Secondo Husserl, la carne *si fa corpo* grazie a un processo di «mondanizzazione» (*Verweltlichung*)¹²⁸, ed è solo così che essa può apparire come corpo tra i corpi¹²⁹. In altri termini, la mondanizzazione dà luogo a un «intreccio (*Verflechtung*) attraverso cui io mi percepisco come cosa del mondo»¹³⁰. Tuttavia, Ricoeur sostiene – *contra* Husserl – che è proprio qui che l'alterità dell'estraneo risulta preliminare rispetto alla riduzione al proprio, poiché «la mia carne appare come corpo fra i corpi soltanto nella misura in cui io stesso sono un altro fra tutti gli altri»¹³¹; di conseguenza, l'intersoggettività si rivela *costitutiva* dell'ipseità. Husserl avrebbe invece concepito «l'altro da me soltanto come un altro io, e mai il *sé come un altro*»¹³², come vorrebbe Ricoeur. In effetti, solo se il *sé* è un altro *per altri* – oltre che per se stesso, in quanto carne – esso può essere considerato come un corpo tra i corpi: «che la mia carne sia anche corpo, questo non implica che essa appaia tale agli occhi degli altri?»¹³³.

¹²⁸ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 45, p. 176. Su questo tema Ricoeur si era già soffermato nel contributo dedicato a *Ideen II*. Cfr. *supra*, cap. IV.

¹²⁹ Peralto, Ricoeur segnala che questo procedimento è analogo a quello della «reiscrizione del tempo fenomenologico nel tempo cosmologico» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 441), di cui aveva trattato in *Temps et récit III*.

¹³⁰ *Ivi*, p. 448.

¹³¹ *Ivi*, p. 441.

¹³² *Ibid.* (corsivo nostro). Nel privilegiare l'immediatezza della carne a scapito del rapporto con gli altri, Husserl avrebbe sviluppato una «fenomenologia carnale» e non un'«ermeneutica carnale», che sola potrebbe dare conto della relazione ontologica tra carne e mondo (cfr. R. Kearney, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, cit., p. 37). Al riguardo, Derrida ritiene che Husserl appartenga a quella tradizione «aptocentrica» in cui il tatto ha un «privilegio assoluto», poiché è «il solo senso della percezione esteriore *immediata* e dunque quello che ci dà la maggiore certezza» (J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, cit., pp. 60 sg. Si veda anche R. Kearney, *The Recovery of the Flesh in Ricoeur and Merleau-Ponty*, cit., p. 41).

¹³³ *Ivi*, p. 448. Ne consegue che «solo una carne (per me) che è corpo (per l'altro)» può essere l'*analogon* nel processo di «trasposizione analogica da carne a carne» (*ibid.*). Sul tema cfr. N. Depraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, préface de R. Bernet, Vrin, Paris 1995, in cui si mostra che il procedimento analogico husserliano si basa su una «doppia appercezione: da una parte, la costituzione della mia carne come corpo [...]; dall'altra parte, [...] l'appercezione costitutiva dell'altro corpo come carne»; tuttavia, le due appercezioni «non hanno la stessa validità secondo l'ordine costitutivo, nella misura in cui la costituzione del corpo dell'altro come carne, chiamata qui *incarnazione* (*Verleiblichung*), presuppone il compimento della costituzione della mia carne come corpo, cioè la mia incorporazione (*Verkörperung*)» (*ivi*, p. 133). In questa situazione, «ciò che passa dall'*alter ego* all'*ego* è il carattere corporeo che l'*alter ego*, che innanzitutto era solo un corpo, fa percepire all'*ego*» (*ivi*, p. 143).

4. *Il sé e l'«essere-nel-mondo»*

Per quanto concerne invece la «seconda faccia» del paradosso sopra indicato, Ricoeur si domanda se non si debba elaborare un'ontologia della carne che tenga conto non soltanto dell'«intimità a sé della carne», ma anche della sua «apertura al mondo»; il riferimento è a *Sein und Zeit*, in cui Heidegger, sostituendo il tema dell'«essere-nel-mondo» alla problematica husserliana della «costituzione di un mondo nella e attraverso la coscienza», avrebbe affrancato la nozione di carne dalla «riduzione al proprio»¹³⁴. In effetti, nell'ermeneutica ricoeuriana il sé e il mondo appaiono necessariamente correlati, dato che «non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile»¹³⁵. Ora, la correlazione tra sé e mondo è resa possibile per l'appunto dalla *mediazione* della carne. Certo, la corporeità si rivela come un fenomeno duplice, nel senso che «qui e ora vi è un corpo e io sono questo corpo»¹³⁶, per cui si tratta di riconoscere tanto la presenza oggettiva di un corpo fisico, collocato nel tempo e nello spazio, quanto l'appartenenza di tale corpo a una soggettività; tuttavia, Ricoeur sottolinea che la corporeità «fa parte di una struttura ontologica più vasta, cioè della mia appartenenza secondo la modalità corporea a ciò che Husserl chiama *Lebenswelt* e Heidegger *In-der-Welt-Sein*»¹³⁷.

In particolare, all'interno della struttura unitaria rappresentata dall'«essere-nel mondo» il «luogo» della carne sarebbe indicato dall'*in*, ovvero dal modo in cui l'esserci (*Dasein*) è *nel* mondo. Inoltre, Ricoeur valorizza la nozione heideggeriana di *Befindlichkeit* (situazione emotiva, sentirsi situato)¹³⁸, che a suo avviso porterebbe a compimento la concezione biraniana; infatti, mentre Biran si rivolge anzitutto alla resistenza del corpo, sicché l'esperienza delle cose esterne resta «alla periferia dell'analisi dello sforzo», Heidegger consente di pensare la carne «non soltanto come incarnazione dell'«io sono», ma come mediazione pratica di questo essere-al-mondo che ciascuno di noi sempre è»¹³⁹. Ed è proprio a partire da questa «congiunzione» tra la

¹³⁴ Ivi, pp. 441 sg. L'ontologia della carne, in quanto riferita al mondo, risulterebbe quindi «separata dal suo aspetto fenomenologico, vale a dire dal flusso della coscienza che abita e possiede il corpo come carne» (D.-L.-D. Tiaha, *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair*, cit., p. 128).

¹³⁵ Ivi, p. 424. In nota egli segnala che in alcune sue opere precedenti, come *La métaphore vive* e *Temps et récit*, aveva già fatto riferimento al concetto husserliano di orizzonte e a quello heideggeriano di mondo.

¹³⁶ P. Ricoeur, *L'attestazione*, cit., pp. 43 sg.

¹³⁷ Ivi, p. 44.

¹³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 29, pp. 167-173.

¹³⁹ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 442. Il riferimento ricoeuriano all'«incarnazione dell'«io sono»», e quindi all'esistenza incarnata, rimanda alle considerazioni svolte in *Le volontaire et l'involontaire*.

carne e il mondo che è possibile pensare la dimensione di *passività* che è propria dell'esserci, e quindi la sua stessa situazione emotiva. Peraltro, Ricoeur scorge in quest'ultima anche il fatto ineludibile del non poter uscire da una «condizione in cui nessuno è mai entrato»¹⁴⁰, ma in cui si trova *già* da quando esiste.

Ora, egli sostiene che è soprattutto la nozione heideggeriana di «essere-gettato» (*Geworfenheit*) a risultare appropriata a un'ontologia della carne; in effetti, essa non indica una «caduta» da un certo luogo, come nello gnosticismo, ma «l'*effettività* a partire da cui il *Dasein* si fa carico di se stesso», per cui se da un lato l'esserci è radicalmente «consegnato» a se stesso, dall'altro – ed è questo che più importa a Ricoeur – le «tonalità affettive» esprimono «l'intimità a sé dell'esserci e dei modi di apparire del mondo»¹⁴¹. La condizione di *finitezza* dell'esserci, nel suo «essere-gettato» (*Geworfenheit*) e in quanto soggetto al «decadimento» (*Verfallen*)¹⁴², sarebbe attestata proprio dall'incarnazione. D'altronde, egli ritiene che la congiunzione tra il «peso» dell'esistenza e l'aver «da essere» da parte dell'esserci esprima al meglio il «paradosso di un'alterità costitutiva del sé», conferendo così una particolare pregnanza alla stessa espressione «sé come un altro»¹⁴³.

Ciò nonostante, Ricoeur deplora il fatto che Heidegger non abbia considerato la carne come un «esistenziale», ovvero come una «categoria» fondamentale dell'esserci; sembra quasi che per Ricoeur – potremmo chiosare – il *Dasein* non abbia davvero un corpo. A suo avviso, vi sono diverse ragioni che spiegano questo silenzio: anzitutto, «l'incitamento fenomenologico dell'ontologia del *Dasein*» avrebbe provocato un'eccessiva accentuazione dell'*angoscia*, a scapito della *sofferenza* e quindi di una «fenomenologia del soffrire»¹⁴⁴, che sarebbe invece presente nelle analisi di Michel Henry¹⁴⁵. In

¹⁴⁰ *Ibid.* In questo contesto, egli si richiama esplicitamente alle riflessioni di Hannah Arendt sul tema della nascita, che era già stato affrontato in *Le volontaire et l'involontaire* nell'ambito dell'«involontario assoluto». Cfr. *supra*, cap. III.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., §§ 29, 38, pp. 168, 215.

¹⁴³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 443. Sull'esistenza vissuta come un «peso» Heidegger si era soffermato già nel suo corso friburghese su *Agostino e il neoplatonismo* (cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus*. 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Gesamtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 320). Cfr. Agost. *Conf.* X, 28, 39: «io, non essendo pieno di te, sono di peso per me [*oneri mihi sum*]».

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Qui Ricoeur si limita a un richiamo generico al pensiero di Henry, ma è verosimile che intenda riferirsi alle pagine di *L'essence de la manifestation* dedicate al soffrire (cfr. M. Henry, *L'essenza della manifestazione*, cit., § 53, pp. 476-486). Henry è tornato sul tema in *Incarnation*,

secondo luogo, Ricoeur ritiene che la fenomenologia della spazialità, già abbozzata in Husserl, non abbia lo spazio che merita nell'ontologia heideggeriana. Certo, Ricoeur non ignora che in *Sein und Zeit* vi sono delle riflessioni specifiche dedicate alla spazialità dell'esserci, la quale risulta irriducibile allo spazio geometrico; tuttavia, Heidegger non avrebbe colto tale occasione per rivisitare il *Leib* husserliano nel contesto dell'analitica esistenziale, a causa della connessione tra la spazialità dell'esserci e l'inautenticità. Infatti, nel segnalare che la spazialità del *Dasein* si staglia «molto faticosamente» su quella dell'ente intramondano – inteso sia come *Vorhandenheit* sia come *Zuhandenheit* –, Ricoeur sostiene che in *Sein und Zeit* «il tema dell'incarnazione appare come soffocato, se non rimosso», a motivo della sua dipendenza dalle «forme inautentiche della cura»¹⁴⁶, in cui l'esserci comprende se stesso a partire dall'ente. Peraltro, Ricoeur è dell'avviso che la preminenza della problematica della *temporalità* in *Sein und Zeit* abbia sottratto il terreno «a una fenomenologia della spazialità autentica e, dunque, a un'ontologia della carne»¹⁴⁷; in questo senso, la temporalità sembra essere il tema esclusivo di una riflessione sull'esistenza autentica. Infine, Heidegger non avrebbe colto le possibilità offerte da una «fenomenologia dell'agire e del patire» che mette «il trascendentale dell'atto al posto di quello della sostanza»¹⁴⁸, come invece ha inteso fare Ricoeur.

dove, a proposito della «*struttura interna della sofferenza*», sostiene che essa «si dà tutta intera, come una specie di assoluto. [...] La sofferenza, nella realtà sofferente, non può mai slittare fuori di sé [...] in un'irrealità noematica che non sarebbe altro che la rappresentazione o il pensiero di una sofferenza. La sofferenza aderisce a se stessa» (Id., *Incarnazione*, cit., p. 67). Su questo cfr. M. Casucci, *La passività della carne come pietas del pensare. Tra Ricoeur e Henry*, in «Bollettino Filosofico», 31, 2016, pp. 29-54, in part. pp. 39 sgg.

¹⁴⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 443. Questa interpretazione troverebbe conferma in un'annotazione di Heidegger riguardante la trattazione aristotelica dei *pathe* nel II libro della *R retorica*, che a suo giudizio dev'essere intesa come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme *quotidiano*» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 29, p. 172, corsivo nostro). La critica della nozione di «cura» viene ripresa in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, in cui Ricoeur afferma che «il discorso heideggeriano della cura non mi sembra fare spazio a quell'esistenziale molto particolare della carne, del corpo animato, del corpo mio, tale quale Husserl aveva cominciato a elaborare nei suoi ultimi lavori, sulla linea della quinta *Meditazione cartesiana* [...]». Ora, questa categoria della carne implica un certo superamento del baratro logico, scavato dall'ermeneutica del *Dasein* fra gli esistenziali [...] e le categorie» (P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 496).

¹⁴⁷ Ivi, p. 444. A sua volta, Didier Franck ritiene che Heidegger non abbia interrogato «l'archi-fatticità incarnata» perché ha considerato la temporalità come «l'unico orizzonte della questione dell'essere» (D. Franck, *Chair et corps*, cit., p. 169).

¹⁴⁸ *Ibid.*

5. *La carne e l'alter ego*

La tematica della carne ritorna anche nella trattazione ricoeuriana della seconda figura della passività, rappresentata dall'alterità dell'*altro*, ovvero dalla «passività specifica del sé affetto dall'altro da sé»¹⁴⁹. Ricoeur si domanda quale figura dell'alterità venga convocata «da questa affezione dell'*ipse* ad opera dell'altro da sé; e, per implicazione, quale dialettica del Medesimo e dell'Altro risponda al requisito di una fenomenologia del sé *affetto* dall'altro da sé»¹⁵⁰. A tale riguardo, egli ritiene che questa dialettica non possa essere pensata «unilateralmente», né seguendo il tentativo husserliano di «derivare l'*alter ego* dall'*ego*», né rivolgendosi a Levinas, il quale riserva all'altro «l'iniziativa esclusiva dell'assegnazione del sé alla responsabilità»¹⁵¹. La sua proposta – assai discutibile e discussa – è quella di una «concezione incrociata dell'alterità»¹⁵², in cui il movimento *gnoseologico* che va dal sé verso l'altro si incrocia col movimento *etico* che va dall'altro verso il sé¹⁵³.

Ora, il tema della carne si impone nuovamente proprio nell'ambito della costituzione dell'*alter ego*, che Husserl affronta nella quinta *Meditazione cartesiana*. In particolare, Ricoeur ritiene che la stessa «sfera del proprio, cui appartiene l'ontologia della carne», necessiti dell'alterità dell'altro per potersi costituire come tale, dal momento che «la carne minacciata di frammentazione ha bisogno del soccorso dell'altro per identificarsi»¹⁵⁴. Questa considerazione rientra in una delle obiezioni che Ricoeur muove alla pretesa husserliana di «“costituire” l'altro in e a partire dalla sfera del proprio»; a suo avviso, infatti, gli argomenti avanzati da Husserl sono circolari, poiché «la costituzione della cosa permane tacitamente il modello di questa costi-

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 446.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Per quanto concerne questa «dialettica *incrociata* del sé e dell'altro da sé», Ricoeur è convinto che non vi sia alcuna contraddizione nel «ritenere come dialetticamente complementari il movimento del Medesimo verso l'Altro e quello dall'Altro verso il Medesimo. I due movimenti non si annullano nella misura in cui l'uno si dispiega nella dimensione gnoseologica del senso, l'altro in quella, etica, dell'ingiunzione» (*ivi*, p. 457). Ricoeur riprende questa tematica nel terzo studio di *Parcours de la reconnaissance*, ribadendo che Husserl e Levinas presentano due versioni contrapposte della «dissimmetria originaria» tra l'io e l'altro; pur riconoscendo che «ciascuno dei due approcci possiede una propria legittimità» (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, p. 176), egli rimane persuaso della necessità di una via mediana, che tenga conto sia della reciprocità che della radicale dissimmetria tra il sé e l'altro da sé. Ancora una volta, si rivela qui il carattere «ecumenico» della filosofia ricoeuriana.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 447 sg. Ne deriva che la carne è sempre «incompletamente costituita» (cfr. D. Franck, *Chair et Corps*, cit., p. 130).

tuzione»¹⁵⁵. Pertanto, si deve riconoscere – *contra* Husserl – che l'alterità è «sempre presupposta»¹⁵⁶.

Inoltre, Ricoeur nota che nella costituzione dell'altro è presente un paradosso simile a quello incontrato in relazione alla carne, nel senso che alla «scoperta» husserliana della differenza tra corpo e carne si accompagna quella del «carattere paradossale del modo di *darsi* dell'altro: le intenzionalità che mirano all'altro in quanto *estraneo* [...] *eccedono* la sfera del proprio in cui, tuttavia, esse si radicano»¹⁵⁷. La nozione di *appresentazione* indica infatti che, «a differenza della datità *originaria*, immediata, della carne a se stessa, il darsi dell'altro non permette di vivere i vissuti dell'altro, e in questo senso non è mai convertibile in presentazione originaria»¹⁵⁸.

Nella quinta *Meditazione cartesiana* Husserl perviene alla costituzione dell'estraneo attraverso un procedimento per *analogia*, il cui punto di partenza è rappresentato dall'apparire dell'altro – anzitutto in quanto corpo fisico (*Körper*) – nel «campo percettivo» del soggetto. Il ricorso a tale procedimento è motivato dal fatto che l'altro non è presente in una datità *originaria* (indubitabile)¹⁵⁹, ma solo indirettamente, tramite il suo corpo. Occorre quindi che un corpo fisico si manifesti affinché il soggetto possa operare – certo passivamente – una «*trasposizione appercettiva* [*apperzeptive Übertragung*]»¹⁶⁰ del senso «corpo vivo» a partire dal proprio *Leib*¹⁶¹: sulla base dell'esperienza che *io* ho dell'«intreccio» *Körper/Leib*, la «somialtanza» tra il mio corpo fisico e il *Körper* che entra nel mio campo percettivo dà luogo all'analogia tra me e l'altro, per cui comprendo quel corpo fisico co-

¹⁵⁵ Ivi, p. 448. In realtà, già negli anni '50 Ricoeur aveva sostenuto che la relazione con l'altro è del tutto diversa dalla «costituzione delle unità di senso presunte secondo il modello della *Dingkonstitution*» (P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 339). Sulla circolarità del procedimento husserliano si veda anche M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990; trad. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Oriano, Guerini, Milano 2001, pp. 179 sgg.

¹⁵⁶ Ivi, p. 451. Di parere analogo è Didier Franck, il quale rileva che «non c'è un solo momento nell'analisi intenzionale d'altri che non presupponga l'altro» (D. Franck, *Chair et corps*, cit., p. 167). Tuttavia, egli ritiene che Husserl lo abbia tacitamente ammesso, laddove afferma che «dal punto di vista fenomenologico l'altro è una *modificazione del mio ego* (che a sua volta riceve questo carattere dell'esser *mio* attraverso il necessario appaiamento per contrasto tra me e l'altro)» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 52, p. 194).

¹⁵⁷ Ivi, p. 449.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ In questo senso, Husserl intende salvaguardare l'alterità dell'altro – il che è stato valorizzato da diversi interpreti, tra i quali Derrida –, anche se tenta di costituirla a partire dall'io.

¹⁶⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 50, p. 189.

¹⁶¹ Per questo, più che di un'*analogia entis* si è parlato di un'*analogia carnis*, incentrata sul soggetto incarnato (cfr. J.-F. Courtine, *L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 355-379, in part. p. 379).

me corpo vivo (di un altro *soggetto*)¹⁶². È attraverso questo procedimento analogico che Husserl intende mostrare il modo in cui, nell'*immanenza* della coscienza, si forma il senso dell'altro soggetto in quanto esistente per sé¹⁶³. La costituzione dell'estraneo si realizza infatti per mezzo di un «trasferimento» del senso «io» dal soggetto all'altro, sì da esperirlo come un *alter ego*¹⁶⁴. È grazie alla costante presenza a me stesso del mio corpo vivo, al suo «fungere» anche quando non è a tema, che l'altro risulta «appresentato», per cui l'*ego* e l'*alter ego* si danno in un «appaiamento» (*Paarung*) originario¹⁶⁵.

Tuttavia, Ricoeur ritiene che in realtà questa argomentazione husserliana non chiarisca affatto il modo in cui avviene l'esperienza dell'altro. Certo, l'appaiamento esprime il fatto che «solo un *ego* incarnato, cioè un *ego* che è il suo corpo proprio, può far coppia con la carne di un altro *ego*», ma a suo avviso tale nozione rimane oscura; la situazione non cambia neppure ammettendo che la trasposizione analogica «è un'operazione preriflessiva, antepredicativa»¹⁶⁶, che si configura come una sintesi passiva. Più in generale, egli ritiene che la *somiglianza* non possa essere disgiunta dalla *dissimmetria*, dal momento che l'analogia non consente di superare «lo scarto tra appresentazione e presentazione originaria»¹⁶⁷.

In definitiva, Ricoeur sostiene che le nozioni a cui Husserl fa ricorso in questo contesto – analogia, appresentazione, appaiamento – «non possono

¹⁶² Al riguardo, Didier Franck obietta a Husserl che all'interno della mia sfera propria non posso fare esperienza del mio corpo come corpo fisico, cioè come *res extensa*, perché dovrei vedermi da fuori, mentre il corpo mi è dato nel modo del *qui* (cfr. D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Puf, Paris 2001, pp. 130 sg.). Si veda anche Id., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981, pp. 96 sgg., dove si sostiene che nella sfera propria «nessuna costituzione della carne come corpo sembra possibile», per cui «l'incorporazione presuppone l'intersoggettività» (ivi, p. 98).

¹⁶³ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, cit., § 42, pp. 166 sg. In effetti, uno degli assunti fondamentali della fenomenologia husserliana è che *ogni* essere è una formazione di senso della soggettività: «non v'è essere [...] se non in quanto *valido per me*. [...] Qualunque cosa io mi trovi di fronte, in quanto oggetto esistente [...] ha ricevuto per me *tutto* il suo senso d'essere dalla mia intenzionalità operante» (Id., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, Husserliana Bd. XVII, Nijhoff, Den Haag 1974; ed. it. a cura di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Laterza, Bari 1966, p. 290).

¹⁶⁴ Il secondo ego [...] è costituito come *alter ego*, laddove ciò a cui rimanda, nell'espressione *alter ego*, il termine *ego*, sono io stesso in quello che mi appartiene propriamente. L'*altro*, conformemente al suo senso costituito, rinvia a me stesso, l'altro è il rispecchiamento di me stesso, e tuttavia non è propriamente un rispecchiamento; un analogo di me stesso, e tuttavia non è analogo nel senso usuale del termine» (ivi, § 44, p. 170). Si noti che in questo passo Husserl sembra esitare tra l'assimilazione dell'altro all'io e il riconoscimento della sua alterità.

¹⁶⁵ Cfr. ivi, § 51, p. 190.

¹⁶⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 449 sg.

¹⁶⁷ Ivi, p. 450.

fare le veci di una costituzione nell'*ego* e a partire da esso», ma si limitano a mostrare che «la sorta di trasgressione della sfera del proprio, che l'appresentazione costituisce, vale soltanto nei limiti di una trasposizione di *sens*: il senso *ego* è trasposto a un altro corpo che, in quanto carne, riveste *anch'esso* il senso *ego*»¹⁶⁸. Ricoeur arriva ad affermare che, «entro questi limiti, la scoperta di Husserl è indelebile», ma lo è soltanto in una concezione *incrociata* del sé e dell'altro da sé, nella quale «il movimento che dall'altro viene verso di me [...] ha la priorità nella dimensione etica, il movimento dall'*ego* all'*alter ego* conserva una priorità nella dimensione gnoseologica»¹⁶⁹. È in *questa* dimensione che la trasposizione di senso indicata da Husserl si rivela «un'operazione autenticamente produttiva», nella misura in cui, «trasgredendo l'esperienza della propria carne», rende possibile il riconoscimento che l'altro è «il *mio simile*, cioè qualcuno che, *come* me, dice "io"»¹⁷⁰. Nell'interpretazione ricoeuriana, l'analogia si traduce in *prossimità*, dal momento che «la somiglianza, fondata sull'appaiamento di carne a carne, viene a ridurre una distanza, a colmare uno scarto, là dove esso stesso crea una dissimmetria»¹⁷¹. Ed è proprio questo il significato dell'«avverbio *come*: come me, l'altro pensa, vuole, gioisce, soffre»¹⁷², perché anche l'altro è, come me, un soggetto *incarnato*. Certo, Ricoeur ammette che il procedimento analogico «non produce il senso *alter* dell'*alter ego*, ma il senso *ego*»¹⁷³; tuttavia, il significato profondo dell'operazione husserliana – del tutto legittima all'interno della dimensione gnoseologica – è esattamente questo.

In sede conclusiva, occorre soffermarsi nuovamente sulla dialettica incrociata del sé e dell'altro da sé, in relazione alla quale Ricoeur intende evitare che un'etica declinata nel senso della trascendenza assoluta – *à la* Levinas – comporti un'indebito privilegio del «volto» dell'altro nei confronti dell'incarnazione del sé¹⁷⁴. In ultima analisi, il tentativo ricoeuriano è di sot-

¹⁶⁸ *Ibid.* Per questo motivo, l'espressione *alter ego* può essere «tradotta» come «*seconda carne propria*» (D. Franck, *Chair et corps*, cit., p. 135).

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Ivi, pp. 450 sg. Già in *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité* egli aveva sottolineato che «se l'analogia dell'*ego* è il trascendentale di tutte le relazioni intersoggettive, si pone allora il compito [...] di far prevalere praticamente la somiglianza dell'uomo, mio simile, in tutte le relazioni» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 291).

¹⁷¹ Ivi, p. 451.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ *Ibid.* Peraltro, egli segnala che il senso "*ego*", nell'espressione *alter ego*, era stato presupposto negli studi precedenti in relazione all'«autodesignazione» da parte dell'altro nei diversi ambiti, ovvero «nel linguaggio, nell'azione, nel racconto e nell'imputazione morale» (*ibid.*).

¹⁷⁴ In questo senso, quella di Ricoeur sarebbe un'«ermeneutica diacritica», che si pone al di là tanto dell'«ermeneutica romantica», incentrata sull'appropriazione (*Aneinung*) dell'altro e rappresentata da autori come Schleiermacher, Dilthey e Gadamer, quanto dell'«ermeneutica

trarsi tanto a un eccesso di *egologia*, in cui cadrebbe la fenomenologia husserliana, quanto a un eccesso di *eterologia*, che connoterebbe l'etica di Levinas¹⁷⁵. Ed è proprio l'alterità della carne – nella sua prossimità e distanza – che suggerisce a un'ermeneutica non dimentica della sua provenienza fenomenologica le modalità in cui ripensare la figura dell'«uomo agente e sofferente», con la quale Ricoeur intende esprimere i tratti essenziali della condizione umana.

radicale» proposta da John Caputo sulla scorta di Derrida, che invece rivendica il carattere non mediabile dell'alterità (cfr. R. Kearney, *Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricoeur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), cit., pp. 205-218, in part. pp. 211 sg.).

¹⁷⁵ Nelle pagine successive Ricoeur si soffermerà ampiamente sull'etica levinasiana, in cui è l'altro che chiama il sé alla responsabilità (cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 451 sgg.). Si veda anche Id., *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1997; ed. it. a cura di I. Bertoletti, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007. Sul confronto con Levinas cfr. S. Galanti Grollo, *La passività del sentire*, cit., pp. 125-134.

Bibliografia

1. Opere di Paul Ricoeur¹

- L'attention. Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* (1940), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 51-93.
- 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*, préf. de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2009 (1^a ed. 1950); ed. it. a cura di M. Bonato, *Filosofia della volontà. 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.
- L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite* (1951), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 95-122.
- Histoire et Vérité*, Éditions Points, Paris 2011 (1955-1967³); trad. it. di C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, introd. all'ed. it. di P. Ricoeur, Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994.
- Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, préf. de J. Greisch, Éditions Points, Paris 2009 (1^a ed. 1960); trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, introd. di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970.
- Hommage à Merleau-Ponty* (1961), in Id., *Lectures 2*, cit., 1992, pp. 157-164.
- De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions Points, Paris 1995 (1^a ed. 1965); trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, introd. di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002.
- Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Éditions Points, Paris 2013 (1^a ed. 1969); trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1977.
- La métaphore vive*, Éditions Points, Paris 1997 (1^a ed. 1975); introd. e trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981-2010⁵.
- Gabriel Marcel et la phénoménologie*, in M. Belay et al., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1976, pp. 53-74.
- La sémantique de l'action. Première partie. Le discours de l'action*, recueil préparé sous la dir. de D. Tiffeneau, CNRS Éditions, Paris 1977; ed. it. a cura di A. Pietretti, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano 1986.

¹ Le opere di Ricoeur sono elencate in ordine cronologico, in base alla data della prima edizione.

- Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire* (1982), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 147-171; trad. it. di G. Losito, *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini, Milano 1994, pp. 95-110.
- Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*, Éditions Points, Paris 1991 (1^a ed. 1983); trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 1*, Jaca Book, Milano 1986.
- Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel* (1984), in Id., *Lectures 2*, cit., 1992, pp. 49-67.
- Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Éditions Points, Paris 1991 (1^a ed. 1984); trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 2. La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987.
- Temps et récit. 3. Le temps raconté*, Éditions Points, Paris 1991 (1^a ed. 1985); trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto. Vol. 3. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.
- À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004 (1^a ed. 1986).
- Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions Points, Paris 1998 (1^a ed. 1986); trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.
- Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 381-403; ed. it. a cura di B. Bonato, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993.
- Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992.
- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994.
- Multiple étrangeté* (1994), in Id., *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, cit., 2013, pp. 393-413; trad. it. di D. Jervolino, *Molteplice estraneità*, in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, cit., 1995, pp. 115-134.
- La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995; ed. it. a cura di D. Iannotta, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi et Marc de Launay*, Jaca Book, Milano 1997.
- Le Juste 1*, Éditions Esprit, Paris 1995; trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto. Vol. 1*, Efatà, Cantalupa 2005.
- Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; ed. it. a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.
- Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1997; ed. it. a cura di I. Bertoletti, *Altrimenti. Lettura di Altrimenti che essere o al di là dell'essenza di Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2007.
- La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; ed. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.
- Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris 2001; trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto. Vol. 2*, Efatà, Cantalupa 2007.

- Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004; ed. it. a cura di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Devenir capable, être reconnu*, in «Esprit», 7, 2005, pp. 125-129; trad. it. di C. Pedone, *Diventare capace, essere riconosciuto*, in «Il Protagora», XXXIX, 17, 2012 (*Vers l'oeuvre à faire. Paul Ricoeur, un'opera ancora da compiere*, a cura di C. Pedone), pp. 25-29.
- Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2007; introd. e trad. it. di D. Iannotta, *Vivo fino alla morte seguito da Frammenti*, pref. di O. Abel, postf. di C. Goldenstein, Effatà, Cantalupa 2008.
- Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954*, texte vérifié et annoté par J.-L. Schlegel, Seuil, Paris 2011; ed. it. a cura di L.M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée, Seuil, Paris 2013.
- La souffrance n'est pas la douleur*, in C. Marin, N. Zaccà-Reyners (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricoeur*, Puf, Paris 2013, pp. 13-33.

2. Letteratura secondaria

- Abel, O., Porée, J., *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris 2007.
- Agís Villaverde, M., *Paul Ricoeur: etica e interpretazione*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo*, cit., 2008, pp. 31-47.
- Aime, O., *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi 2007.
- Aime, O., *Il senso e la forza. Saggi sulla filosofia di Paul Ricoeur*, Effatà, Cantalupa 2015.
- Altieri, L., *Genèse d'une hérésie: la phénoménologie herméneutique de Paul Ricoeur*, in «Studia phaenomenologica», XIII, 2006 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 187-208.
- Amalric, J.-L., *Affirmation originare, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2, n. 1, 2011, pp. 12-34.
- Amalric, J.-L., *La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 44-59.
- Amalric, J.-L., *Act, Sign and Objectivity. Jean Nabert's Influence on the Ricoeurian Phenomenology of the Will*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 17-35.
- Arel, S., *Theorizing the Exchange between the Self and the World. Paul Ricoeur, Affect Theory, and the Body*, in R.W.H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, cit., 2020, pp. 61-81.
- Arthos, J., *Hermeneutics After Ricoeur*, Bloomsbury Academic, London-New York 2019.
- Assayag, L., *Penser la confiance avec Paul Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 7, n. 2, 2016, pp. 164-186.
- Azouvi, F., *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, Paris 1995.
- Baertschi, B., *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Vrin, Paris 1992.

- Barbaras, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998.
- Bégout, B., *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 195-209.
- Behnke, E.A., *Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in Ideas II*, in T. Nenon, L. Embree (eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, Springer, Dordrecht 1996, pp. 135-160.
- Besoli, S., *Fenomenologia*, in S. Besoli, C. La Rocca, R. Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*, Quodlibet, Macerata 2010, pp. 571-646.
- Besoli, S., *Versioni dell'identità personale tra Locke e Husserl*, in «Rivista di storia della filosofia», LXX, n. 1, 2015, pp. 203-227.
- Besoli, S., *Il fungere dell'intenzionalità come tema della fenomenologia trascendentale*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVIII, n. 4, 2016, pp. 915-936.
- Boublil, É., *Instaurer la "juste distance". Autonomie, justice et vulnérabilité dans la pensée de Paul Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 6, n. 2, 2015, pp. 13-31.
- Brezzi, F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Busacchi, V., *À travers la vulnérabilité et l'effort. De la personne que nous devenons*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 60-73.
- Busacchi, V., *Entre affectivité et initiative, les bases anthropologiques d'une éthique herméneutique*, in «Critical Hermeneutics», 3, n. 2, 2019, pp. 55-74.
- Canivez, P., Couloubaritsis, L. (éds.), *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur. Huit études sur Soi-même comme un autre*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2013.
- Canullo, C., *Coscienza e libertà. Itinerario tra Maine de Biran Lavelle Le Senne*, ESI, Napoli 2001.
- Canullo, C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- Canullo, C., *Coscienza, corpo, libertà. Ripensare l'eredità di Maine de Biran*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 3, 2015, pp. 667-675.
- Canullo, C., *Tra libertà e corporeità: il soggetto duale a partire da Maine de Biran*, in M. Moschini (a cura di), *Teorie del soggetto. Soggettività, identità, coscienza nel pensiero moderno e contemporaneo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 27-40.
- Capek, J., *Ravaissan and Ricoeur on Habit*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 37-58.
- Caputo, A., *Io e Tu. Una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con Paul Ricoeur*, Stilo Editrice, Bari 2009.
- Caputo, A., *Il Nietzsche di Ricoeur e l'eredità ermeneutica del "sospetto"*, in «Discipline Filosofiche», XXX, n. 2, 2020 (*Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricoeur*, a cura di J. Michel e C. Canullo), pp. 73-92.
- Carbone, M., *Carne*, in «aut aut», 304, 2001, pp. 99-119.
- Castiglioni, C., *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Casucci, M., *La passività della carne come pietas del pensare. Tra Ricoeur e Henry*, in «Bollettino Filosofico», 31, 2016, pp. 29-54.

- Changeux, J.-P., Ricoeur, P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998; trad. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 1999.
- Ciaramelli, F., *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, in «aut aut», 212, 1991, pp. 91-103.
- Clément, B., Abel, O. (éds.), *L'homme capable. Autour de Paul Ricoeur*, «Rue Descartes», Hors série, Puf, Paris 2006.
- Cohen, R.A., *Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricoeur on Levinas*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (eds.), *Ricoeur as Another*, cit., 2002, pp. 127-160.
- Cohen, R.A., Marsh, J.L. (eds.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany 2002.
- Colin, P., *L'héritage de Jean Nabert*, in «Esprit», 140-141, 1988 (*Paul Ricoeur*), pp. 119-128.
- Colin, P., *Herméneutique et philosophie réflexive*, in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, cit., 1991, pp. 15-35.
- Colin, P., *Paul Ricoeur, lecteur de Gabriel Marcel*, in P. Capelle, G. Hébert, M.-D. Popelard (dir.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Cerf, Paris 2004, pp. 97-109.
- Contreras Tasso, B., Mena Malet, P., *Le risque d'être soi-même. Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricoeurienne*, in «Études Ricoeurienes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 11-28.
- Costa, V., *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Costa, V., *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano 2011.
- Cotifava, C., «*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*»: *Maine de Biran e Ricoeur a confronto*, in F. De Capitani (a cura di), *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di Leonardo Verga*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-210.
- Cotifava, C., *Epistemologia e Ethica. La riflessione di Paul Ricoeur sul Mind-Body Problem*, pref. di M. Meletti, Aracne, Roma 2017.
- Cotifava Marozzi, C., «*Physique*» e «*moralis*» nei primi scritti di F.P. Maine de Biran. *Dal Cahier all'Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Franco Angeli, Milano 1987.
- Courtine, J.-F., *L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, pp. 355-379.
- Cusinato, G., *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018.
- Danese, A. (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
- Dastur, F., *De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique*, in J. Greisch, R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, cit., 1991, pp. 37-50.
- Dastur, F., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004.
- Dastur, F., *Volonté et liberté selon Paul Ricoeur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), cit., 2004, pp. 179-187.

- Davidson, S., *The Husserl Heretics: Levinas, Ricoeur, and the French Reception of Husserlian Phenomenology*, in «*Studia phaenomenologica*», XIII, 2013 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 209-230.
- Davidson, S., *La phénoménologie de la vie. Entre Henry et Ricoeur*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, cit., 2016, pp. 33-48.
- Davidson, S. (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2018.
- Davidson, S., *The Phenomenon of Life and Its Pathos*, in Id. (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 157-172.
- Davidson, S. (ed.), *A Companion to Ricoeur's Fallible Man*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2019.
- Davidson, S., Vallée, M.-A. (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, Springer, Cham 2016.
- Depraz, N., *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, préface de R. Bernet, Vrin, Paris 1995.
- Depraz, N., *La traduction de Leib, une crux phaenomenologica*, in E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité. I*, trad., introd., postf. et index par N. Depraz, Puf, Paris 2001, pp. 385-399.
- Depraz, N., *D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une phénoménologie expérientielle*, in «*Studia phaenomenologica*», XIII, 2013 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 387-402.
- Derrida, J., *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilée, Paris 2000; trad. it. di A. Calzolari, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, Marietti, Genova-Milano 2007.
- Descartes, R., *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009.
- Devarieux, A., *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Millon, Grenoble 2004-2017².
- Devarieux, A., *Ce que Michel Henry doit à Maine de Biran*, in G. Jean, J. Leclercq, N. Monseu (éd.), *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 43-58.
- Devarieux, A., «*Distincts non séparés*». *Michel Henry lecteur de Maine de Biran*, in G. Jean, J. Leclercq (éd.), *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2014, pp. 311-336.
- Devarieux, A., *L'Intériorité Réciproque. L'hérésie biranienne de Michel Henry*, Millon, Grenoble 2018.
- Dierckxsens, G., *Ricoeur's Take on Embodied Cognition and Imagination. Enactivism in Light of Freedom and Nature*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 191-205.
- Dosse, F., *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie (1913-2005)*, La Découverte, Paris 2008.
- Farges, J., *L'héritage de Gabriel Marcel: Paul Ricoeur et la question des limites de la phénoménologie*, in «*Philosophie*», 132, 1, 2017 (*Paul Ricoeur*), pp. 31-43.
- Fiasse, G. (dir.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Puf, Paris 2008.
- Fiasse, G., *Ricoeur's Hermeneutics of the Self: On the In-between of the Involuntary and the Voluntary, and Narrative Identity*, in «*Philosophy Today*», 58, 1, 2014, pp. 39-51.
- Fink, E., *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, Den Haag 1966; ed. it. a cura di N. Zippel, *Studi di fenomenologia 1930-1939*, Lithos, Roma 2010.

- Foessel, M., *La lisibilité du monde. La véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), cit., 2004, pp. 168-178.
- Franck, D., *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.
- Franck, D., *Dramatique des phénomènes*, Puf, Paris 2001.
- Frey, D. (dir.), *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricoeur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2015.
- Galanti Grollo, S., *Riconoscimento e sensibilità: il conflitto con l'altro tra Ricoeur e Levinas*, in «Archivio di filosofia», LXXXI, n. 1-2, 2013 (*Attraverso la crisi e il conflitto. Pensare altrimenti con Paul Ricoeur*, a cura di C. Chinello, C. Pedone, A. Romele, P. Valenza), pp. 27-35.
- Galanti Grollo, S., *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, pref. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2018.
- Galanti Grollo, S., *Per un'ermeneutica dell'alterità: Ricoeur e la vulnerabilità dell'altro*, in «Discipline Filosofiche», XXX, n. 2, 2020 (*Il rinnovamento dell'ermeneutica. Con e oltre Paul Ricoeur*, a cura di J. Michel e C. Canullo), pp. 113-132.
- Giambetti, A., *Ricoeur nel labirinto personalista*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Gléonec, A., *Vie, mortalité et histoire: l'herméneutique ricoeurienne face aux phénoménologies du corps*, in «Les Études philosophiques», 4, 2014, pp. 589-607.
- Gouhier, H., *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948.
- Gregor, B., *Ricoeur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*, Rowman & Littlefield, Lanham 2018.
- Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.
- Greisch, J., *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique: le «moment cartésien» chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 73, 4, 1989, pp. 529-548.
- Greisch, J. (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995.
- Greisch, J., *Les limites de la chair*, in «Archivio di filosofia», LXVII, n. 1-3, 1999, pp. 57-82.
- Greisch, J., *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000.
- Greisch, J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Paris 2001-2015².
- Greisch, J., *L'herméneutique come sagesse de l'incertitude*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2015.
- Greisch, J., Kearney, R. (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991.
- Grondin, J., *Ricoeur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie?*, in «Studia phaenomenologica», XIII, 2013 (*On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricoeur Centenary*), pp. 97-116.
- Gueroult, M., *Descartes selon l'ordre des raisons. I. L'âme et Dieu. II. L'âme et le corps*, Aubier-Montaigne, Paris 1953.
- Gueroult, M., *Spinoza. I. Dieu*, Olms, Hildesheim 1969.
- Halsema, A., *Becoming an Embodied Social Self Capable of Relating to Norms. Ricoeur's Narrative Identity Reconsidered in the Light of Enactivism*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», XXVIII, n. 1, 2020, pp. 121-142.

- Halsema, A., *Transcending the Duality of Body and Language. Ricoeur's Notion of Narrative Identity*, in R.W.H. Savage (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, cit., 2020, pp. 1-16.
- Hardy, J.-S., *Linéaments d'une phénoménologie des passions chez Ricoeur*, in «Philosophiques», 41, n. 2, 2014, pp. 313-332.
- Hardy, J.-S., Leclercq, J., Sautereau, C. (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry. Entre héritages et destinées phénoménologiques*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2016.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1993¹⁷ (1ª ed. 1927); trad. it. di P. Chiodi riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005.
- Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, hrsg. von M. Jung, T. Regehly und C. Strube, Gesamtausgabe Bd. 60, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003.
- Henry, M., *L'essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963-2011⁴; trad. it. di D. Sciarrelli, M. Anzalone, G. De Simone e F.C. Papparo, *L'essenza della manifestazione*, a cura di G. De Simone, Orthotes, Napoli-Salerno 2018.
- Henry, M., *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Puf, Paris 1965-2014⁶.
- Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Puf, Paris 1985; ed. it. a cura di V. Zini, *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990.
- Henry, M., *Phénoménologie matérielle*, Puf, Paris 1990; trad. it. di E. De Liguori e M.L. Iacarelli, *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Oriano, Guerini, Milano 2001.
- Henry, M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana Bd. I, Nijhoff, Den Haag 1950; ed. it. a cura di A. Canzonieri, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, introd. di V. Costa, La Scuola, Brescia 2017.
- Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad., introd. et notes par P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1985 (1ª ed. 1950).
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. II. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von M. Biemel, Husserliana Bd. IV, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. di E. Filippini riveduta da V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, a cura di V. Costa, Vol. II, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. III. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. von M. Biemel, Husserliana Bd. V, Nijhoff, Den Haag 1952; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro II. Ricerche*

- fenomenologiche sopra la costituzione. Libro III. La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, cit., 2002.
- Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. VI, Nijhoff, Den Haag 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 1961.
- Husserl, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von M. Fleischer, Husserliana Bd. XI, Nijhoff, Den Haag 1966; ed. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.
- Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, hrsg. von P. Janssen, Husserliana Bd. XVII, Nijhoff, Den Haag 1974; ed. it. a cura di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Laterza, Bari 1966.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, hrsg. von K. Schuhmann, Husserliana Bd. III/1, Nijhoff, Den Haag 1976; ed. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro I. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, introd. di E. Franzini, Vol. I, Einaudi, Torino 2002.
- Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, hrsg. von U. Melle, Husserliana Bd. XXVIII, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988; ed. it. a cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale. Lezioni sull'etica e la teoria dei valori del 1914*, Le Lettere, Firenze 2002.
- Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, hrsg. von R.N. Smid, Husserliana Bd. XXIX, Kluwer, Dordrecht 1993.
- Husserl, E., *Studien zur Struktur des Bewusstseins. III. Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, hrsg. von U. Melle und T. Vongehr, Husserliana Bd. XLIII/3, Springer, Cham 2020.
- Iannotta, D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Cantalupa 2008.
- Janicaud, D., *La phénoménologie éclatée*, Éditions de l'Éclat, Paris 1998.
- Jean, G., *On Habit*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 135-155.
- Jervolino, D., *Paul Ricoeur alla scuola della fenomenologia*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1991, pp. 241-248.
- Jervolino, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.
- Jervolino, D., *Un altro cogito?*, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro*, cit., 1993, pp. 49-60.
- Jervolino, D., *Ricoeur. L'amore difficile*, préf. di P. Ricoeur, Studium, Roma 1995.
- Jervolino, D., *L'unità dell'opera di Ricoeur: l'homme capable*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo*, cit., 2008, pp. 124-137.

- Kearney, R., *Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricoeur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), cit., 2004, pp. 205-218.
- Kearney, R., *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, in S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*, cit., 2016, pp. 31-40.
- Kearney, R., *The Recovery of the Flesh in Ricoeur and Merleau-Ponty*, in S. Horton, S. Mendelsohn, C. Rojcewicz, R. Kearney (eds.), *Somatic Desire. Recovering Corporeality in Contemporary Thought*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2019, pp. 41-55.
- Kearney, R., Treanor, B. (eds.), *Carnal Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2015.
- Kemp, P., *Ricoeur entre Heidegger et Levinas. L'affirmation originaire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique*, in J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, cit., 1995, pp. 235-259.
- Laoureux, S., *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Cerf, Paris 2005.
- Laoureux, S., *Vers quelle ontologie du corps propre? Remarques sur la phénoménologie herméneutique et la phénoménologie matérielle à partir d'une référence de Soi-même comme un autre à Michel Henry*, in P. Canivez, L. Couloubaritsis (éds.), *L'Éthique et le soi chez Paul Ricoeur*, cit., 2013, pp. 177-195.
- Lavigne, J.-F., *Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego*, in «Cahiers philosophiques», 126, 2011, pp. 66-81.
- le Blanc, G., *Penser la fragilité*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 249-263.
- Leibniz, G.W., *Scritti filosofici. Vol. I. Scritti giovanili. Elaborazioni private. Il nuovo sistema. Vol. II. Nuovi saggi sull'intelletto umano. Vol. III. Saggi di teodicea. Ultimi scritti*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000.
- Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2006 (1949-1967²); trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998.
- Levinas, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris 1990 (1^a ed. 1961); trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1990².
- Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris 1990 (1^a ed. 1974); trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.
- Levinas, E., Marcel, G., Ricoeur, P., *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 2008².
- Locke, J., *Saggio sull'intelletto umano* (1690-1694²), a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996.
- Madinier, G., *Conscience et mouvement. Étude sur la philosophie française de Condillac à Bergson*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1967.
- Maillard, N., *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011.
- Maine de Biran, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), in Id., *Mémoires sur l'influence de l'habitude*, édité par G. Romeyer-Dherbey, Œuvres Tome II, Vrin, Paris 1987, pp. 125-290; ed. it. a cura di G. Grasso, *Introduzione*

- all'Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*, present. di M. Piazza, Solfa-nelli, Chieti 2017.
- Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), édité par F. Azouvi, Œuvres Tome III, Vrin, Paris 1988.
- Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (1807), édité par I. Radrizzani, Œuvres Tome IV, Vrin, Paris 1995; trad. it. di S. Cazzanelli, *Sull'appercezione immediata*, a cura di S. Cazzanelli e M. Piazza, Marcianum Press, Venezia 2013.
- Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), édité par F.C.T. Moore, Œuvres Tome VII/1-2, Vrin, Paris 2001.
- Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1813), édité par B. Baertschi, Œuvres Tome VIII, Vrin, Paris 1986.
- Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme* (1820), édité par B. Baertschi, Œuvres Tome IX, Vrin, Paris 1990; ed. it. a cura di C. Cotifava Marozzi, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Franco Angeli, Milano 1991.
- Maine de Biran, *Correspondance philosophique Maine de Biran-Ampère*, éditée par A. Robinet et N. Bruyère, Œuvres Tome XIII/1, Vrin, Paris 1993.
- Marcel, G., *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1927; trad. it. di F. Spirito, *Giornale metafisico*, Edizioni Abete, Roma 1966.
- Marcel, G., *Être et Avoir*, Éditions Universitaires, Paris 1991 (1^a ed. 1935); ed. it. a cura di I. Poma, *Essere e Avere*, ESI, Napoli 1999.
- Marcel, G., *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940; riedito con il titolo *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris 1967; trad. it. di L. Paoletti, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, introd. e cura di P. Prini, Città Nuova, Roma 1976.
- Marcel, G., *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959; trad. it. di M. Pastrello, *Presenza e immortalità*, a cura di M. Pastrello e A. Serra, pref. di G. Tiengo, Bompiani, Milano 2011.
- Marin, C., *Penser la souffrance avec Paul Ricoeur*, in «Philosophie», 132, 1, 2017 (*Paul Ricoeur*), pp. 121-130.
- Marion, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986; trad. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini, Milano 1998.
- Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Puf, Paris 1997; trad. it. di R. Calderone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.
- Marion, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Puf, Paris 2001.
- Marion, J.-L., *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, trad. it. di M. Saveriano, C. Canullo e A. Cislighi, Rosenberg & Sellier, Torino 2007.
- Marion, J.-L., *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Der-rida*, Vrin, Paris 2012-2015².
- Marty, F., *L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie*, in J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, cit., 1995, pp. 85-101.

- Matera, R., *La fenomenologia del corporeo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 72, n. 1, 1980, pp. 62-79.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 2001 (1^a ed. 1945); trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty, M., *Signes*, Gallimard, Paris 2001 (1^a ed. 1960); trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 2001 (1^a ed. 1964); trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par J. Deprun, Vrin, Paris 1978-2002²; ed. it. a cura di S. Prinzi, *L'unione dell'anima e del corpo in Malebranche, Biran e Bergson*, Ortothes, Napoli-Salerno 2017.
- Michel, J., *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006.
- Michel, J., *L'ontologie fragmentée*, in «Laval théologique et philosophique», 65, 3, 2009, pp. 479-487.
- Michel, J., *Ricoeur et ses contemporains. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, Puf, Paris 2013.
- Michel, J., *Homo interpretans*, Hermann, Paris 2017.
- Mongin, O., *Il concetto di attestazione*, in A. Danese (a cura di), *L'io dell'altro*, cit., 1993, pp. 33-47.
- Mongin, O., Foessel, M. (éds.), *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF, Paris 2005.
- Moran, D., *Husserl and Ricoeur. The Influence of Phenomenology on the Formation of Ricoeur's Hermeneutics of the 'Capable Human'*, in «Journal of French and Francophone Philosophy», XXV, n. 1, 2017, pp. 182-199.
- Mrowka, K., *La philosophie biranienne du corps propre dans les interprétations contemporaines*, in «Organon», 33, 2004, pp. 83-91.
- Nal, E., *Ce que l'action doit à l'affection. Éléments d'une phénoménologie de l'initiative chez Ricoeur*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 9, n. 2, 2018, pp. 29-43.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe Bd. 1, dtv/de Gruyter, München-Berlin-New York 1988-1993³; trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Opere, Vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1973.
- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Kritische Studienausgabe Bd. 13, dtv/de Gruyter, München-Berlin-New York 1988-1993³; trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1887-1888*, Opere, Vol. VIII, t. II, Adelphi, Milano 1971.
- Pavan, C., *La réduction qui mène à l'ontologie. Les implications de l'attestation chez Paul Ricoeur*, in «Revue philosophique de Louvain», 113, 1, 2015, pp. 105-143.
- Petit, J.-L., *L'Action dans la philosophie analytique*, Puf, Paris 1991.
- Petit, J.-L., *Sur la parole de Ricoeur: «Le cerveau ne pense pas. Je pense»*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 86, n. 1, 2006, pp. 97-109.

- Petit, J.-L., *La constitution transcendantale est-elle idéaliste? Ricoeur lecteur de Husserl*, in D. Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée*, cit., 2015, pp. 99-108.
- Pfänder, A., *Motive und Motivation*, in Id. (hrsg. von), *Münchener philosophische Abhandlungen*, Barth, Leipzig 1911, pp. 163-195; trad. it. di M. Manotta, *Motivi e motivazione*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 113-136.
- Pirovolakis, E., *Volo, ergo sum. Ricoeur Reading Maine de Biran on Effort and Resistance, the Voluntary and the Involuntary*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 119-134.
- Poma, I., *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, ESI, Napoli 1996.
- Possati, L.M., *L'affermazione originaria. Pensiero e azione nel primo Ricoeur (1935-1950)*, Carocci, Roma 2012.
- Possati, L.M., *Ricoeur et Deleuze, lecteurs de Spinoza. Ontologie, éthique, imagination*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 4, n. 2, 2013, pp. 123-139.
- Pradelle, D., *Ricoeur lecteur de la phénoménologie transcendantale: entre idéalisme et engagement ontologique*, in «Philosophie», 132, 1, 2017 (Paul Ricoeur), pp. 7-30.
- Ravaisson, F., *De l'habitude*, Allia, Paris 2007 (1^a ed. 1838); ed. it. a cura di S. Capodivacca, *L'abitudine*, Ananke, Torino 2009.
- Revault d'Allonnes, M., *Cet Éros par qui nous sommes dans l'être*, in «Esprit», 3, 2006 (*La pensée Ricoeur*), pp. 276-289.
- Revault d'Allonnes, M., Azouvi, F. (éd.), *Paul Ricoeur* (Cahier de l'Herne), Éditions de l'Herne, Paris 2004.
- Ricoeur, P., Marcel, G., *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Aubier Montaigne, Paris 1968; ed. it. a cura di F. Riva, *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998.
- Riva, F., *Corpo e metafora in Gabriel Marcel*, Vita e Pensiero, Milano 1985.
- Riva, F., *Dall'autonomia alla disponibilità. Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*, in P. Ricoeur, G. Marcel, *Per un'etica dell'alterità*, cit., 1998, pp. 81-170.
- Rohrbach, P., *Le corps dans la Philosophie de la volonté. De la brisure à l'unité*, in D. Frey (dir.), *La jeunesse d'une pensée*, cit., 2015, pp. 75-87.
- Romano, C., *Identité et ipseité: l'apport de Paul Ricoeur et ses prolongements*, in M.-A. Vallée (dir.), *Du texte au phénomène*, cit., 2015, pp. 131-159.
- Romano, C., *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Puf, Paris 2019.
- Romano, C., *L'incorporation*, in «Études phénoménologiques», 4, 2020, pp. 119-144.
- Römer, I., *Le implications ontologiques dans la phénoménologie de Paul Ricoeur*, in K. Novotny, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Vol. X, Filosofia, Prague 2011, pp. 241-253.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Le Livre de Poche, Paris 2007 (1^a ed. 1939); ed. it. a cura di A. Bonomi, *Idee per una teoria delle emozioni*, in Id., *L'immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962-1972², pp. 105-152.
- Sartre, J.-P., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1986 (1^a ed. 1940); ed. it. a cura di R. Kirchmayr, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 2007.

- Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 2001 (1^a ed. 1943); trad. it. di G. del Bo riveduta da F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, il Saggiatore, Milano 1965.
- Sautereau, C., *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricoeur et Levinas*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 4, n. 2, 2013, pp. 8-24.
- Savage, R.W.H. (ed.), *Paul Ricoeur and the Lived Body*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-London 2020.
- Scheler, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke Bd. II, Bouvier, Bonn 2009⁸ (1^a ed. 1916); ed. it. a cura di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, present. di R. De Monticelli, Bompiani, Milano 2013.
- Serban, C., *De l'hylétique à l'herméneutique. Henry et Ricoeur face à Husserl*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, cit., 2016, pp. 17-32.
- Spinoza, B., *Etica* (1677), a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010.
- Sugimura, Y., *L'homme, médiation imparfaite. De L'homme faillible à l'herméneutique du soi*, in J. Greisch (éd.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, cit., 1995, pp. 195-217.
- Tiaha, D.-L.-D., *Paul Ricoeur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, L'Harmattan, Paris 2009.
- Tiaha, D.-L.-D., *Genèse phénoménologique de la reconnaissance. La chair, l'autre et le corps propre*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 2, n. 2, 2011, pp. 146-170.
- Turoldo, F., *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, present. di C. Vigna, con un saggio inedito di P. Ricoeur, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Ubiali, M., *La fenomenologia del volere: Husserl, Pfänder e Geiger*, in «Lebenswelt», 2, 2012, pp. 62-78.
- Ubiali, M., *La fenomenologia della volontà in Husserl e Ricoeur*, in C.B. Gonzales, F.M. Bodean (eds.), *Paul Ricoeur y la fenomenología*, Estudios de fenomenología y hermenéutica VII, Circulo de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná, Santa Fe 2014, pp. 73-85.
- Umbelino, L.A., *À l'école du biranisme. Paul Ricoeur et Michel Henry, lecteurs de Maine de Biran*, in J.-S. Hardy, J. Leclercq, C. Sautereau (éds.), *Paul Ricoeur et Michel Henry*, cit., 2016, pp. 185-194.
- Vallée, M.-A., *Paul Ricoeur et la question du vivant*, in «Bulletin d'analyse phénoménologique», VI, 2, 2010, pp. 262-277.
- Vallée, M.-A., *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, in «Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies», 1, n. 1, 2010, pp. 34-44.
- Vallée, M.-A. (dir.), *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricoeur*, Éditions Mimesis, s.l. 2015.
- Vallée, M.-A., *Ricoeur and Merleau-Ponty. From Perception to Action*, in S. Davidson (ed.), *A Companion to Ricoeur's Freedom and Nature*, cit., 2018, pp. 3-15.
- Vanzago, L., *Coscienza e alterità. La soggettività fenomenologica nelle Meditazioni cartesiane e nei manoscritti di ricerca di Husserl*, Mimesis, Milano 2008.

- Vincent, G., *L'herméneutique du pâtir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*, in «Revista Filosófica de Coimbra», 19, 2001, pp. 163-209.
- Vincent, G., *Le paradoxe du commencement. Chemins de traverse dans l'oeuvre de Ricoeur*, in «Alea», 11, 2013, pp. 33-59.
- Volpi, F., *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252.
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology of the Body*, in «Études phénoménologiques», X, n. 19, 1994, pp. 63-84.
- Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999-2020².

Indice dei nomi

- Abbagnano, M., 153n
Abbagnano, N., 153n
Abel, O., 101n
Agís Villaverde, M., 10n
Agostino, A., 183n
Aiello, M.T., 100n
Alfieri, G., 118n
Amalric, J.-L., 9n, 12n, 13n, 24n, 62n,
97n, 102n, 103n, 108n, 132n, 166n
Ampère, A.-M., 73 e n, 74n
Anscombe, E., 174n
Anzalone, M., 25n
Arel, S., 42n
Arendt, H., 183n
Aristotele, 40, 59 e n, 77n, 129, 140n,
159 e n, 160 e n, 161 e n, 162n,
163 e n, 165, 166
Assayag, L., 141n
Azouvi, F., 9n, 18n, 57n, 67n, 68n,
74n, 189 n
- Baertschi, B., 66n, 67n
Balzarotti, R., 9n
Barbaras, R., 45n
Basile, M., 24n
Basso, P., 38n
Bégout, B., 105n, 113n
Behnke, E.A., 112n
Belay, M., 34n
Belgioioso, G., 20n
Bergson, H., 68n, 82n
Bernet, R., 181n
Bertoletti, I., 189n
Besoli, S., 13n, 37n, 84n, 114n, 153n
Biemel, M., 25n, 121n
Biemel, W., 21n
Bodean, F.M., 127n
Bonato, B., 140n
- Bonato, M., 7n
Bonomi, A., 8n, 28n, 63n, 118n
Botturi, F., 9n
Bruyère, N., 74n
Busacchi, V., 173n
- Calzolari, A., 82n
Camus, A., 101
Canivez, P., 159n
Canullo, C., 74n, 135n, 142n
Canzonieri, A., 16n
Capek, J., 64n
Capodivacca, S., 64n
Caputo, A., 142n
Caputo, J.D., 189n
Carbone, M., 8n
Casucci, M., 184n
Cazzanelli, S., 67n
Changeux, J.-P., 23n, 155n
Chiodi, P., 27n
Cislaghi, A., 135n
Cohen, R.A., 168n
Colli, G., 138n
Colombo, G., 9n
Condillac, E. Bonnot de, 21, 68n
Contreras Tasso, B., 62n, 86n, 87n,
102n
Costa, V., 16n, 25n, 26n, 40n, 118n,
124n
Cotifava Marozzi, C., 67n, 68n
Couloubaritsis, L., 159n
Courtine, J.-F., 186n
Cristofolini, P., 166n
Cusinato, G., 112n
- Danese, A., 141n, 169n
Dastur, F., 18n, 63n, 126n
Davidson, D., 147, 170

- Davidson, S., 12n, 19n, 24n, 36n, 59n,
64n, 83n, 85n, 91n, 105n, 161n
- De Capitani, F., 69n
- de Launay, M., 9n
- del Bo, G., 31n
- Deleuze, G., 46n, 167n
- De Liguori, E., 186n
- Dell'Asta, A., 136n
- Democrito, 89n
- De Monticelli, R., 112n
- Depraz, N., 21n, 110n, 181n
- Deprun, J., 82n
- Derrida, J., 82n, 110n, 118n, 181n,
186n, 189n
- Descartes, R., 9, 16n, 18n, 20n, 26n,
28, 38n, 41, 54, 55, 59 e n, 60 e n,
61 e n, 66, 71 e n, 90n, 93n, 94,
100 e n, 102, 106n, 108n, 133 e
n, 134 e n, 135 e n, 136 e n, 137,
140, 174
- De Simone, G., 25n
- Devarieux, A., 74n
- Dierckxsens, G., 19n, 46n
- Dilthey, W., 188n
- D'Oriano, P., 186n
- Embree, L., 112n
- Farges, J., 24n
- Fernani, F., 31n
- Fiasse, G., 11n, 151n
- Fichte, J.G., 101n, 106n
- Filippini, E., 21n, 25n
- Fink, E., 128 e n
- Fleischer, M., 124n
- Franck, D., 110n, 176n, 179n, 184n,
185n, 186n, 187n, 188n
- Franzini, E., 16n
- Freud, S., 90 e n, 103n, 142n, 147,
166n
- Frey, D., 115n
- Gadamer, H.-G., 188n
- Galanti Grollo, S., 13n, 178n, 189n
- Geiger, M., 37n
- Giambetti, A., 31n, 131n, 134n
- Giametta, S., 138n
- Girardet, M., 24n
- Gléonec, A., 101n, 173n
- Goldenstein, C., 101n
- Gonzales, C.B., 127n
- Gouhier, H., 68n
- Grampa, G., 11n, 62n, 160n
- Grasso, G., 67n
- Gregor, B., 167n
- Greisch, J., 7n, 10n, 11n, 15n, 16n,
20n, 24n, 62n, 90n, 98n, 105n,
106n, 108n, 126n, 133n, 135n,
136n, 140n, 141n, 142n, 161n,
171n
- Guccinelli, R., 112n
- Gueroult, M., 135n, 166n
- Guidetti, L., 37n
- Gurisatti, G., 183n
- Halsema, A., 27n
- Hardy, J.-S., 66n, 71n, 83n, 108n
- Hegel, G.W.F., 72, 113n, 121n, 188n
- Heidegger, M., 11, 16n, 26n, 27n,
32n, 36, 39, 86n, 99n, 101, 107n,
108n, 109n, 113, 130, 134n, 140n,
150n, 152 e n, 156, 160n, 164n,
165 e n, 176, 182 e n, 183 e n, 184
e n, 186n
- Henry, M., 7n, 25n, 66n, 68n, 74n,
83n, 91 e n, 108n, 118n, 159n,
173 e n, 175 e n, 183 e n, 184n,
186n
- Horton, S., 47n
- Hume, D., 21
- Husserl, E., 11, 13, 16 e n, 17, 19n,
21n, 22n, 25n, 28n, 29n, 34, 37n,
38n, 39 e n, 41n, 43n, 48 e n, 55n,
56n, 61, 78n, 84, 85n, 89, 91n, 92,
93n, 96n, 105 e n, 106, 107n,
108n, 109 e n, 110 e n, 111, 112 e
n, 113 e n, 114 e n, 115 e n, 116 e
n, 117 e n, 118 e n, 119 e n, 120 e
n, 121 e n, 122 e n, 123 e n, 124 e
n, 125 e n, 126 e n, 127 e n, 128,
130 e n, 137 e n, 145, 153n, 156,
161n, 177 e n, 178n, 179 e n, 180

- e n, 181 e n, 182, 184 e n, 185 e n,
186 e n, 187 e n, 188 e n
- Iacarelli, M.L., 186n
- Iannotta, D., 8n, 9n, 10n, 11n, 101n,
141n
- James, W., 75
- Janicaud, D., 55n, 161n
- Janssen, P., 187n
- Jaspers, K., 15n, 29n, 30n
- Jean, G., 64n
- Jervolino, D., 11n, 40n, 90n, 162n,
169n
- Jung, M., 183n
- Kant, I., 18, 25, 106n, 114n, 126,
142n, 165n
- Kearney, R., 12n, 47n, 103n, 126n,
140n, 179n, 181n, 189n
- Kirchmayr, R., 45n
- Laoureux, S., 159n
- La Rocca, C., 114n
- Lavelle, L., 74n
- Lazzari, M., 31n
- le Blanc, G., 171n
- Leclercq, J., 66n, 83n, 108n
- Leibniz, G.W., 41n, 100n, 166n
- Le Senne, R., 74n
- Levinas, E., 13 e n, 28, 85n, 100n,
107n, 109n, 136 e n, 141 e n, 160,
167n, 168 e n, 173n, 178 e n, 185
e n, 188, 189 e n
- Locke, J., 67n, 72n, 153 e n
- Losito, G., 40n
- Madinier, G., 68n
- Maillard, N., 93n, 171n, 173n
- Maine de Biran, F.P.G., 13, 29n, 36n,
53, 56 e n, 57n, 58, 66 e n, 67 e n,
68 e n, 69, 72n, 73 e n, 74 e n, 76,
77, 78, 79 e n, 80, 81 e n, 82n, 96,
118, 173, 174, 175 e n, 178, 180,
182
- Malebranche, N., 82n
- Manotta, M., 37n
- Marcel, G., 9 e n, 10n, 13, 15 e n, 24n,
25n, 28 e n, 29 e n, 30 e n, 31 e n,
32 e n, 33 e n, 34n, 35n, 42n, 52n,
102, 115, 117, 123, 173
- Marin, C., 99n, 172n
- Marion, J.-L., 7n, 135n
- Marsh, J.L., 168n
- Martinelli, R., 114n
- Marty, F., 140n
- Marx, K., 142n
- Melchiorre, V., 24n
- Melle, U., 38n, 127n
- Mena Malet, P., 62n, 86n, 87n, 102n
- Mendelsohn, S., 47n
- Merleau-Ponty, M., 8n, 12n, 13, 28n,
29n, 32n, 35n, 47n, 59n, 82n,
104n, 118n, 122n, 130, 173 e n,
181n
- Michel, J., 10n, 20n, 132n, 139n,
142n, 159n, 164n, 167n
- Mongin, O., 140n
- Montinari, M., 138n
- Moore, F.C.T., 67n
- Moran, D., 105n
- Mugnai, M., 41n
- Nabert, J., 15n, 24n, 103, 108n, 166n,
167n
- Nal, E., 25n
- Nancy, J.-L., 82n, 110n, 118n, 181n
- Nenon, T., 112n
- Neri, G.D., 187n
- Nietzsche, F., 137, 138 e n, 140, 142n,
156, 169n
- Paci, E., 21n, 187n
- Paoletti, L., 29n
- Papparo, F.C., 25n, 135n
- Parfit, D., 155, 170
- Pasini, E., 41n
- Pastrello, M., 29n
- Pedone, C., 142n
- Perone, U., 135n
- Petit, J.-L., 115n, 155n, 180n
- Petrosino, S., 100n, 136n

- Pfänder, A., 37n, 40n
 Piazza, M., 67n
 Pieretti, A., 12n
 Pirovolakis, E., 36n, 81n
 Platone, 61n, 160n, 161n, 162n
 Polidori, F., 11n
 Poma, I., 25n
 Porée, J., 20n
 Possati, L.M., 46n, 103n, 162n, 167n
 Pradelle, D., 111n, 113n
 Prini, P., 29n
 Prinzi, S., 82n
- Radrizzani, I., 67n
 Ravaisson, F., 64 e n, 65n, 76n, 77 e n,
 96, 151n
 Regehly, T., 183n
 Renzi, E., 90n
 Revault d'Allonnes, M., 18n, 166n,
 189n
 Rigobello, A., 9n
 Riva, F., 29n, 30n, 31n, 33n
 Robinet, A., 74n
 Rojcewicz, C., 47n
 Romano, C., 64n, 65n, 132n
 Romeyer-Dherbey, G., 67n
- Sansonetti, G., 7n
 Sartre, J.-P., 31n, 44n, 45n, 63 e n,
 87n, 101, 104n
 Sautereau, C., 66n, 83n, 108n, 141n,
 173n
 Savage, R.W.H., 12n, 27n, 42n
 Saveriano, M., 135n
 Scheler, M., 112n
 Schlegel, J.-L., 162n
 Schleiermacher, F., 188n
 Schuhmann, K., 16n
 Sciarelli, D., 25n
 Serban, C., 108n
 Serra, A., 29n
 Smid, R.N., 130n
 Sossi, F., 107n
 Spinicci, P., 38n
 Spinoza, B., 46n, 93n, 99, 137, 166 e
 n, 167 e n
- Spirito, F., 9n
 Strasser, S., 16n
 Strawson, P., 142, 143 e n, 147, 170,
 180
 Strube, C., 183n
 Sugimura, Y., 62n, 132n
- Tiaha, D.-L.-D., 38n, 63n, 110n, 130n,
 163n, 182n
 Tiengo, G., 29n
 Tiffeneau, D., 12n
- Ubiali, M., 37n, 127n
 Umbelino, L.A., 66n
- Vallée, M.-A., 12n, 59n, 104n, 132n,
 155n
 Vanzago, L., 118n
 Vattimo, G., 165n
 Verga, L., 69n
 Vincent, G., 22n, 35n, 47n, 98n, 170n,
 172n
 Volpi, F., 27n, 165n, 183n
 Vongehr, T., 127n
- Wittgenstein, L., 22n, 165n, 179n,
 180n
- Zaccai-Reyners, N., 172n
 Zini, V., 91n
 Zippel, N., 128n

ALMANACCO DI FILOSOFIA E POLITICA

- Mattia Di Piero, Francesco Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica I. Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*
- Mattia Di Piero, Francesco Marchesi, Elia Zaru (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica II. Istituzione. Filosofia, politica, storia*
- Andrea Di Gesu, Paolo Missiroli (a cura di), *Res publica. La forma del conflitto*

ANALISI FILOSOFICHE

- Massimo Dell'Utri (a cura di), *Olismo*
- Rosaria Egidi, Massimo Dell'Utri e Mario De Caro (a cura di), *Normatività, fatti, valori*
- Massimo Dell'Utri, *L'inganno assurdo. Linguaggio e conoscenza tra realismo e fallibilismo*
- Giacomo Romano, *Essere per. Il concetto di «funzione» tra scienze, filosofia e senso comune*
- Sandro Nannini, *Naturalismo cognitivo. Per una teoria materialistica della mente*
- Giancarlo Zanet, *Le radici del naturalismo. W.V. Quine tra eredità empirista e pragmatismo*
- Rosa M. Calcaterra (a cura di), *Pragmatismo e filosofia analitica. Differenze e interazioni*
- Georg Henrik von Wright, *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*
- Elio Franzini, Marcello La Matina (a cura di), *Nelson Goodman, la filosofia e i linguaggi*
- Erica Cosentino, *Il tempo della mente. Linguaggio, evoluzione e identità personale*
- Francesca Ervas, *Uguale ma diverso. Il mito dell'equivalenza nella traduzione*
- Jlenia Quartarone, *Causazione e intenzionalità. Modelli di spiegazione causale nella filosofia dell'azione contemporanea*
- Arianna Bernardi, *Intenzionalità e semantica logica in Edmund Husserl e Anton Marty*
- Maria Primo, *Alle radici della parola. L'origine del linguaggio tra evoluzione e scienze cognitive*
- Antonio Rainone, *Quale realismo, quale verità. Saggio su W. V. Quine*
- Giovanni Tuzet, *La pratica dei valori. Nodi fra conoscenza e azione*
- Imre Toth, *La filosofia della matematica di Frege. Una restaurazione filosofica, una controrivoluzione scientifica*
- Robert Audi, *Epistemologia. Un'introduzione alla teoria della conoscenza*
- Pier Luigi Lecis, Giuseppe Lorini, Vinicio Busacchi, Pietro Salis, Olimpia G. Loddo (a cura di), *Verità Immagine Normatività. Truth, Image, and Normativity*
- Joachim Schulte, *Wittgenstein. Un'introduzione*
- Frank Plumpton Ramsey, *Sulla verità e Scritti pragmatisti*

ANTROPOLOGIA E FILOSOFIA

Roberto Brigati, Valentina Gamberi (a cura di), *Metamorfofi. La svolta ontologica in antropologia*

Hans Joas, *Come nascono i valori*

CAMPI DELLA PSICHE

Francesco Napolitano, *Sete. Appunti di filosofia e psicoanalisi sulla passione di conoscere*
Felice Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*

Stefania Napolitano, *Dal rapporto al transfert. Il femminile alle origini della psicoanalisi*

Luca Zendri, *La fabbrica delle psicosi*

Stefania Napolitano, *Clinica della differenza sessuale. Fantasma, sintomo, transfert*

Sarantis Thanopulos, *Il desiderio che ama il lutto*

CAMPI DELLA PSICHE. LACANIANA

Jacques-Alain Miller, *L'angoscia. Introduzione al Seminario X di Jacques Lacan*

Éric Laurent, *Lost in cognition. Psicoanalisi e scienze cognitive*

Jacques-Alain Miller (a cura di), *L'anti-libro nero della psicoanalisi*

Antonio Di Ciaccia (a cura di), *Scilicet. Gli oggetti a nell'esperienza psico-analitica*

Lucilla Albano e Veronica Pravadelli (a cura di), *Cinema e psicoanalisi. Tra cinema classico e nuove tecnologie*

Céline Menghi, Chiara Mangiarotti, Martin Egge, *Invenzioni nella psicosi. Unica Zürn, Vaslav Nijinsky, Glenn Gould*

Noëlle De Smet, *In classe come al fronte. Un piccolo, nuovo sentiero nell'impossibile dell'insegnare*

Yves Depelsenaire, *Un'analisi con Dio. L'appuntamento di Lacan con Kierkegaard*

François Regnault, *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane*

Luisella Mambrini, *Lacan e il femminismo contemporaneo*

Rosamaria Salvatore, *La distanza amorosa. Il cinema interroga la psico-analisi*

Jacques-Alain Miller, *Commento al caso clinico dell'Uomo dei lupi*

Nicolas Floury, *Il reale insensato. Introduzione al pensiero di Jacques-Alain Miller*

Chiara Mangiarotti (a cura di), *Il mondo visto attraverso una fessura. A scuola con i bambini autistici*

Roberto Cavaola, *L'isteria, la depressione e Lacan*

François Ansermet, Ariane Giacobino, *Autismo A ciascuno il suo genoma*

Éric Laurent, *La battaglia dell'autismo. Dalla clinica alla politica*

Fabio Galimberti, *Il corpo e l'opera. Volontà di godimento e sublimazione*

Clotilde Leguil, *Sartre con Lacan. Correlazione antinomica, relazione pericolosa*

Leonarda Razzanelli, *Logica della vita quotidiana. Il soggetto tra ripetizione, identificazione e sintomo*

Hélène Bonnaud, *L'inconscio del bambino. Dal sintomo al desiderio del sapere*

Roberto Cavaola, *Bipolare? La melanconia, la mania, il suicidio e Lacan*

Pasquale Mormile, *Il difetto. Ovvero dell'adolescenza e della pubertà in psicoanalisi*

Francesco La Mantia, *Seconda persona. Enunciazione e psicoanalisi*

CAMPI DELLA PSICHE. FILOSOFIE DELL'INCONSCIO

Felice Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*

Felice Cimatti, Alex Pagliardini (a cura di), *Abbecedario del reale*

DIETRO LO SPECCHIO

- Andrea Zucchini, *Jacques-André Boiffard. Storia di un occhio fotografico*
Nunzia Palmieri, *Visioni in dissolvenza. Immagini e narrazioni delle nuove città*
Alberto Castoldi, *Epifanie dell'Informa*
Giacomo Raccis, *Una nuova sintassi per il mondo. L'opera letteraria di Emilio Tadini*
Elio Grazioli, *Luca Maria Patella disvelato*

DISCIPLINE FILOSOFICHE

- Riccardo Martinelli, *Misurare l'anima. Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*
Luca Guidetti, *La realtà e la coscienza. Studio sulla «Metafisica della conoscenza» di Nicolai Hartmann*
Michele Carenini e Maurizio Matteuzzi (a cura di), *Percezione linguaggio coscienza. Saggi di filosofia della mente*
Stefano Besoli e Luca Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei Circoli di Monaco e Gottinga*
Roberto Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*
Girolando De Michele, *Felicità e storia*
Annalisa Coliva and Elisabetta Sacchi, *Singular Thoughts. Perceptual Demonstrative Thoughts and I-Thoughts*
Vittorio De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*
Carmelo Colangelo, *Il richiamo delle apparenze. Saggio su Jean Starobinski*
Giovanni Matteucci (a cura di), *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*
Massimo De Carolis and Arturo Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*
Stefano Besoli, Massimo Ferrari e Luca Guidetti (a cura di), *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*
Stefano Besoli, *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*
Barnaba Maj, *Idea del tragico e coscienza storica nelle «fratture» del Moderno*
Tamara Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*
Paolo Di Lucia, *Ontologia sociale. Potere deontico e regole costitutive*
Michele Gardini e Giovanni Matteucci (a cura di), *Gadamer: bilanci e prospettive*
Luca Guidetti, *L'ontologia del pensiero. Il «nuovo neokantismo» di Richard Hönlswald e Wolfgang Cramer*
Michele Gardini, *Filosofia dell'enunciazione. Studio su Martin Heidegger*
Giulio Raio, *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Ernst Cassirer*
Marco Mazzeo, *Storia naturale della sinestesia. Dal caso Molyneux a Jakobson*
Lorenzo Passerini Glazel, *La forza normativa del tipo. Pragmatica dell'atto giuridico e teoria della categorizzazione*
Felice Ciro Papparo, *Per più farvi amici. Di alcuni motivi in Georges Bataille*
Marina Manotta, *La fondazione dell'oggettività. Studio su Alexius Meinong*
Silvia Rodeschini, *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*
Bruno Moroncini, *Il discorso e la cenere. Il compito della filosofia dopo Auschwitz*
Stefano Besoli (a cura di), *Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro*
Luca Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*

Barnaba Maj, *Il volto e l'allegoria della storia. L'angolo d'inclinazione del creaturale*
 Mariannina Failla, *Microscopia. Gadamer: la musica nel commento al Filebo*
 Luca Guidetti, *La costruzione della materia. Paul Lorenzen e la «Scuola di Erlangen»*
 Mariateresa Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*
 Daniele Cozzoli, *Il metodo di Descartes*
 Francesco Bianchini, *Concetti analogici. L'approccio subcognitivo allo studio della mente*
 Marco Mazzeo, *Contraddizione e melanconia. Saggio sull'ambivalenza*
 Vincenzo Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*
 Aldo Trucchio (a cura di), *Anatomia del corpo, anatomia dell'anima. Mecca-nismo, senso e linguaggio*
 Roberto Frega, *Le voci della ragione. Teorie della razionalità nella filosofia americana contemporanea*
 Carmen Metta, *Forma e figura. Una riflessione sul problema della rappresentazione tra Ernst Cassirer e Paul Klee*
 Felice Masi, *Emil Lask. Il pathos della forma*
 Stefano Besoli, Claudio La Rocca, Riccardo Martinelli (a cura di), *L'universo kantiano. Filosofia, scienze, sapere*
 Adriano Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*
 Mariannina Failla, *Dell'esistenza. Glosse allo scritto kantiano del 1762*
 Caterina Zanfi, *Bergson e la filosofia tedesca 1907-1932*
 Marco Tedeschini, *Adolf Reinach. La fenomenologia, il realismo*
 Mariapaola Fimiani, *L'etica oltre l'evento*
 Luigi Azzariti-Fumaroli, *Passaggio al vuoto. Saggio su Walter Benjamin*
 Roberto Redaelli, *Emil Lask. Il soggetto e la forma*
 Eugenio Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*
 Furio Semerari (a cura di), *Che cosa vale. Dell'istanza etica*
 Stefano Besoli, Roberto Redaelli (a cura di), *Emil Lask. Un secolo dopo*
 Aldo Masullo, *L'Arcisenso. Dialettica della solitudine*
 Sebastiano Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*
 Stefano Besoli, Letizia Caronia (a cura di), *Il senso della realtà. L'orizzonte della fenomenologia nello studio del mondo sociale*
 Matteo Santarelli, *La vita interessata. Una proposta teorica a partire da John Dewey*
 Manlio Iofrida, *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*
 Stefano Besoli, *Forma categoriale e struttura del giudizio. Sull'incompiutezza sistematica del pensiero di Emil Lask*
 Otto Apelt, *La dottrina delle categorie di Aristotele*
 Furio Semerari (a cura di), *L'esclusione. Analisi di una pratica diffusa*
 Luigi Azzariti-Fumaroli, *Fenomenologia dell'ombra. Tre saggi*
 Venanzio Raspa, *Origine e significato delle categorie di Aristotele. Il dibattito nell'Ottocento*
 Guido Baggio, Michela Bella, Giovanni Maddalena, Matteo Santarelli (a cura di), *Esperienza, contingenza, valori. Saggi in onore di Rosa M. Calcaterra*
 Sebastiano Galanti Grollo, *L'alterità della carne. Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricoeur*

ESTETICA E CRITICA

Silvia Vizzardelli (a cura di), *La regressione dell'ascolto. Forma e materia sonora nell'estetica musicale contemporanea*
 Daniela Angelucci (a cura di), *Arte e daimon*

Silvia Vizzardelli, *Battere il Tempo. Estetica e metafisica in Vladimir Jankélévitch*
 Alberto Gessani, *Dante, Guido Cavalcanti e l'«amoroso regno»*
 Daniela Angelucci, *L'oggetto poetico. Waldemar Conrad, Roman Ingarden, Nicolai Hartmann*
 Hansmichael Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*
 Samuel Lublinski, *Saggi sul Moderno* (a cura di Maurizio Pirro)
 Mauro Carbone, *Una deformazione senza precedenti. Marcel Proust e le idee sensibili*
 Raffaele Bruno e Silvia Vizzardelli (a cura di), *Forma e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*
 Paolo D'Angelo, *Ars est celare artem. Da Aristotele a Duchamp*
 Camilla Miglio, *Vita a fronte. Saggio su Paul Celan*
 Clemens-Carl Härle (a cura di), *Ai limiti dell'immagine*
 Vittorio Stella, *Il giudizio dell'arte. La critica storico-estetica in Croce e nei crociani*
 Giovanni Lombardo, *La pietra di Eraclea. Tre saggi sulla poetica antica*
 Giovanni Gurisatti, *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l'espressione*
 Paolo D'Angelo, *Cesare Brandi. Critica d'arte e filosofia*
 Pietro D'Oriano (a cura di), *Per una fenomenologia del melodramma*
 Paolo D'Angelo (a cura di), *Le arti nell'estetica analitica*
 Miriam Iacomini, *Le parole e le immagini. Saggio su Michel Foucault*
 Giovanni Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*
 Clemens-Carl Härle (a cura di), *Confini del racconto*
 Paolo D'Angelo, *Filosofia del paesaggio*
 Francesca Iannelli, *Dissonanze contemporanee. Arte e vita in un tempo inconciliato*
 Aldo Marroni, *Estetiche dell'eccesso. Quando il sentire estremo diventa «grande stile»*
 Daniela Angelucci, *Deleuze e i concetti del cinema*
 Marco Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*
 Rita Messori, *Poetiche del sensibile. Le parole e i fenomeni tra esperienza estetica e figurazione*
 Dario Cecchi, *La costituzione tecnica dell'umano*
 Francesca Iannelli (a cura di), *Vita dell'arte. Risonanze dell'estetica di Hegel*
 Paolo D'Angelo, *Il problema Croce*
 Amelia Valtolina, *Il sogno della forma Un'idea tedesca nel Novecento di Gottfried Benn*
 Luca Serafini, *Etica dell'estetica. Narcisismo dell'io e apertura agli altri nel pensiero post-moderno*
 Mario Farina, *La dissoluzione dell'estetico. Adorno e la teoria letteraria dell'arte*
 Alfonso Musci, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*
 Paolo D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica. Vol. I: dal Settecento al Romanticismo*
 Peter Lamarque, *Opera e oggetto. Esplorazioni nella metafisica dell'arte*
 Vincenzo Bochicchio, Marco Mazzeo, Giuseppe Squillace (a cura di), *A lume di naso. Olfatto, profumi, aromi tra mondo antico e contemporaneo*
 Paolo D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica. Vol. II: da Kant a Hegel*
 Elisa Caldarola, *Filosofia dell'arte contemporanea: installazioni, siti, oggetti*
 Alberto Martinengo, *Prospettive sull'ermeneutica dell'immagine*

FILOSOFIA E POLITICA

Massimiliano Tomba, *La «vera politica». Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*
 Alberto Burgio (a cura di), *Dialettica. Tradizioni, problemi, sviluppi*
 Patrizia Caporossi, *Il corpo di Diotima. La passione filosofica e la libertà femminile*
 Adalgiso Amendola, Laura Bazzicalupo, Federico Chicchi, Antonio Tucci (a cura di),
Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione

Paolo B. Vernaglione, *Dopo l'umanesimo. Sfera pubblica e natura umana nel ventesimo secolo*

Dario Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*

Mauro Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*

Le vie della distruzione. A partire da «Il carattere distruttivo» di Walter Benjamin, a cura del Seminario di studi benjaminiani

Ferdinando G. Menga, *L'appuntamento mancato. Il giovane Heidegger e i sentieri interrotti della democrazia*

Paolo Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*

Laboratorio Verlan (a cura di), *Dire, fare, pensare il presente*

Mario Barenghi, Matteo Bonazzi (a cura di), *L'immaginario leghista. L'irruzione delle pulsioni nella politica contemporanea*

Mauro Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*

Giovanni Licata (a cura di), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*

Dario Gentili, Mauro Ponzi, Elettra Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*

Giovanni Licata (a cura di), *L'averroismo in età moderna (1400-1700)*

Laura Bazzicalupo, Salvo Vaccaro (a cura di), *Vita, politica, contingenza*

Leo Strauss, *Una nuova interpretazione della filosofia politica di Platone*

Marco Mazzeo, *Il bambino e l'operaio. Wittgenstein filosofo dell'uso*

Marina Montanelli, Massimo Palma (a cura di), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*

Mauro Ponzi (a cura di), *Marx e la crisi*

Rudy M. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*

Giulio Azzolini, *Capitale, egemonia, sistema. Studio su Giovanni Arrighi*

Giovanni Ruocco, *Razze in teoria. La scienza politica di Gaetano Mosca nel discorso pubblico dell'Ottocento*

Mattia Di Pierro, Francesco Marchesi (a cura di), *Almanacco di Filosofia e Politica 1. Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*

Stefano Catucci, *Potere e visibilità. Studi su Michel Foucault*

Rita Fulco, Tommaso Greco (a cura di), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*

Walter Benjamin, Hans Kelsen, Karl Löwith, Leo Strauss, Jacob Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*

Chiara Collamati, Mauro Farnesi Camellone e Emiliano Zanelli (a cura di), *Filosofia e politica in Ernst Bloch. Lo spirito dell'utopia un secolo dopo*

Dario Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*

Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*

Paola Di Cori, *Michel de Certeau. Per il lettore comune*

Rita Fulco, *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*

Francesco Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*

Pierpaolo Cesaroni, *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*

Michele Basso, *La città, alba dell'Occidente. Saggio su Max Weber*

FILOSOFIA E PSICOANALISI

Silvia Vizzardelli e Felice Cimatti (a cura di), *Filosofia della psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*

Felice Cimatti e Alberto Luchetti (a cura di), *Corpo, linguaggio e psicoanalisi*
Silvia Vizzardelli, *Io mi lascio cadere. Estetica e psicoanalisi*

IL PENSIERO ETICO E RELIGIOSO

Isabella Adinolfi, Giuseppe Goisis (a cura di), *I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia*

LAVORO CRITICO

- Gino Covili, *Gli esclusi 1973-1977*
Robert Castel, *La discriminazione negativa. Cittadini o indigeni?*
Marino Niola (a cura di), *Lévi-Strauss. Fuori di sé*
Vito Teti, *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*
Ciro Tarantino (a cura di), *E la carne si fece verbo. Il discorso sul libertinaggio politico nell'Italia del nouveau régime*
Vito Teti, *Il patriota e la maestra. La misconosciuta storia d'amore e ribellione di Antonio Garcea e Giovanna Bertola ai tempi del Risorgimento*
Ercole Giap Parini, *Gli occhiali di Pessoa. Studio sugli eteronimi e la modernità*
Matteo Meschiari, *Spazi Uniti d'America. Etnografia di un immaginario*
Robert Castele Claudine Haroche, *Proprietà privata, proprietà sociale, proprietà di sé. Conversazioni sulla costruzione dell'individuo moderno*
Matteo Meschiari, *Uccidere spazi. Microanalisi della corridia*
Fabio Coccetti, *L'eminenza Grigia. Autobiografia della polvere*
Ciro Tarantino - Alfredo Givigliano (a cura di), *La possibilità sociale*
Alberto Bertagna, *Tic Tac City*
Luigi Cavallaro, *Giurisprudenza. Politiche del desiderio ed economia del godimento nell'Italia contemporanea*
Paolo Maccagno, *Lungo lento. Maratona e pratica del limite*
Leonardo Piasere, *L'antiziganismo*
Fabio Merlini, *Ubicumque. Saggio sul tempo e lo spazio della mobilitazione*
Ciro Tarantino e Alfredo Givigliano (a cura di), *Le forme sociali*
Venanzio Raspa, *Le buste di Mimi. Cronaca di un'adozione*
Marcello Walter Bruno ed Emanuele Fadda (a cura di), *Roland Barthes Club Band*
Fabio Coccetti, *Il frammento e la parvenza. Le immagini tra memoria e oblio*
Gennaro Imbriano, *Il lavoro e le cose. Saggio su Heidegger e l'economia*
Natale Losi, *Critica del trauma. Modelli, metodi ed esperienze etnopsichiatriche*
Diego Donna, *Dispersione Ordine Distanza. L'Illuminismo di Foucault Luhmann Blumenberg*
Federico di Vita (a cura di), *La scommessa psichedelica*

LETTERE

- Andrea Landolfi (a cura di), *Memoria e disincanto. Attraverso la vita e l'opera di Gregor von Rezzori*
Felice Rappazzo, *Eredità e conflitto. Fortini, Gadda, Pagliarani, Vittorini, Zanzotto*
Felice Ciro Papparo (a cura di), *Di là dalla storia. Paul Valéry: tempo, mondo, opera, individuo*
Carlo A. Madrignani, *Effetto Sicilia. Genesi del romanzo moderno*
Francesco Spandri, *Stendhal. Stile e dialogismo*
Antonietta Sanna, *La parola solitaria. Il monologo nel teatro francese del Seicento*
Marco Rispoli, *Parole in guerra. Heinrich Heine e la polemica*

Giancarlo Bertoncini, *Narrazione breve e personaggio*. Tozzi, Pirandello, Bilenchi, Calvino
 Luca Lenzini, *Stile tardo. Poeti del Novecento italiano*
 Wilson Saba, *Il punto fosforoso. Antonin Artaud e la cultura eterna*
 Paolo Petrucci, *Leopardi e il Cristianesimo. Dall'Apologetica al Nichilismo*
 Filippo Davoli, Guido Garufi (a cura di), *In quel punto entra il vento. La poesia di Remo Pagnanelli nell'ascolto di oggi*
 Christoph König, *Strettoie. Peter Szondi e la letteratura*
 Vito Santoro, *L'odore della vita. Studi su Goffredo Parise*
 Alejandro Patat, *Patria e psiche. Saggio su Ippolito Nievo*
 Antonio Tricomi, *La Repubblica delle Lettere. Generazioni, scrittori, società nell'Italia contemporanea*
 Claudia Pozzana, *La poesia pensante. Inchieste sulla poesia cinese contemporanea*
 Vito Santoro (a cura di), *Notizie dalla post-realtà. Caratteri e figure della narrativa italiana degli anni Zero*
 Enio Sartori, *Tra bosco e non bosco. Ragioni poetiche e gesti stilistici ne Il Galateo in Bosco di Andrea Zanzotto*
 Angela Borghesi, *Genealogie. Saggisti e interpreti del Novecento*
 Francesco Fiorentino (a cura di), *Figure e forme della memoria culturale*
 Maurizio Pirro, *Come corda troppo tesa. Stile e ideologia in Stefan George*
 Vito Santoro, *Calvino e il cinema*
 Giulio Iacoli, *La dignità di un mondo buffo. Intorno all'opera di Gianni Celati*
 Massimo Rizzante (a cura di), *Scuola del mondo. Nove saggi sul romanzo del XX secolo*
 Alessio Baldini, *Dipingere coi colori adatti. I Malavoglia e il romanzo moderno*
 Andrea Rondini, *Anche il cielo brucia. Primo Levi e il giornalismo*
 Irene Fantappiè, *Karl Kraus e Shakespeare. Recitare, citare, tradurre*
 Camilla Miglio, *La terra del morso. L'Italia ctonia di Ingeborg Bachmann*
 Luca Lenzini, *Un'antica promessa. Studi su Fortini*
 Annelisa Alleva, *Lo spettacolo della memoria. Saggi e ricordi*
 Mario Barengli, *Cosa possiamo fare con il fuoco? Letteratura e altri ambienti*
 Romano Luperini, *Tramonto e resistenza della critica*
 Susanna Spero, *L'invenzione di una forma. Poetica dei generi nell'opera di Samuel Beckett*
 Marcella Biasi, *Potenza della lirica. La filosofia della poesia moderna e il paradigma Celan*
 Matteo Marchesini, *Da Pascoli a Busi. Letterati e letteratura in Italia*
 Paola Laura Gorla, *Sei diversioni nel Chisciotte*
 Davide Colussi, Paolo Zublena (a cura di), *Giorgio Caproni. Lingua, stile, figure*
 Fabrizio Scrivano, *Diario e narrazione*
 Barbara Ronchetti, *Caleidoscopio russo. Studi di letteratura contemporanea*
 Eloisa Morra, *Un allegro fischiettare nelle tenebre. Ritratto di Toti Scialoja*
 Paolo Amalfitano, *L'armonia di Babele. Varietà dell'esperienza e polifonia delle forme nel romanzo inglese*
 Emanuele Zinato, *Letteratura come storiografia? Mappe e figure della mutazione italiana*
 Massimo Giuliani, *Per un'etica della resistenza. Rileggere Primo Levi*
 Angela Borghesi, *Una storia invisibile. Morante Ortese Weil*
 Franco Nasi, *Traduzioni estreme*
 Valentino Baldi, *Il sole e la morte. Saggio sulla teoria letteraria di Francesco Orlando*
 Antonella Ottai, *Ridere rende liberi. Comici nei campi nazisti*
 Marco Gatto, *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia del Novecento*
 Valerio Camarotto, *Leopardi traduttore. La poesia (1815-1817)*

Valerio Camarotto, *Leopardi traduttore. La prosa (1816-1817)*
 Antonio Girardi, Arnaldo Soldani e Alessandra Zangrandi (a cura di), *Questo e altro. Giovanni Raboni dieci anni dopo*
 Valentina Polci, *Voce fuori coro di Dolores Prato. Trascrizione e commento dei frammenti autografi su Roma capitale d'Italia*
 Amaranta Sbardella, *Il mostro e la fanciulla. Le riscritture di Arianna e del Minotauro nel Novecento*
 Francesco Diaco, *Dialettica e speranza. Sulla poesia di Franco Fortini*
 Gonzalo Celorio, *Saggio di Controconquista*
 Laura Barile, *Il ritmo del pensiero. Montale Sereni Zanzotto*
 Emiliano Alessandrini, *L'anima e il mondo. Francesco De Sanctis tra filosofia, critica letteraria e teoria della letteratura*
 Tommaso Giartosio, *Non aver mai finito di dire. Classici gay, letture queer*
 Daria Biagi, *Orche e altri relitti. Sulle forme del romanzo in Stefano D'Arrigo*
 Angela Albanese, *Identità sotto chiave. Lingua e stile nel teatro di Saverio La Ruina*
 Paolo Desogus, *Laboratorio Pasolini. Teoria del sogno e del cinema*
 Mimmo Cangiano, *La nascita del modernismo italiano. Filosofie della crisi, storia e letteratura (1903-1922)*
 Valentino Baldi, *Come frantumi di mondi. Teoria della prosa e logica delle emozioni in Gadda*
 Valentina Sturli, *Figure dell'invenzione. Per una teoria della critica tematica in Francesco Orlando*
 Margo Glantz, *La conquista della scrittura. Letteratura e società nel Messico coloniale*
 Éric Marty, *L'engagement estatico. Su René Char*
 Roberto Deidier, Giorgio Nisini (a cura di), *L'eternità immutabile. Studi su Juan Rodolfo Wilcock*
 Franco Nasi, *Tradurre l'errore. Laboratorio di pensiero critico e creativo*

LETTERE. ULTRACONTEMPORANEA

Matteo Majorano (a cura di), *Nuove solitudini. Mutamenti delle relazioni nell'ultima narrativa francese*
 Matteo Majorano (a cura di), *Il ritorno dei sentimenti*
 Marinella Termite, *Le sentiment végétal. Feuillages d'extrême contemporain*
 Gianfranco Rubino e Dominique Viart (a cura di), *Le roman français contemporain face à l'Histoire*
 Gianfranco Rubino (a cura di), *Le sujet et l'Histoire dans le roman français contemporain*
 Elisa Bricco (a cura di), *Le bal des arts Le sujet et l'image : écrire avec l'art*
 Matteo Majorano (a cura di), *La giostra dei sentimenti*
 Giusi Alessandra Falco, *La violenza inapparente nella letteratura francese dell'extrême contemporain*
 Sylviane Coyault et Marie Thérèse Jacquet (a cura di), *Les chemins de Pierre Bergounioux*
 Matteo Majorano (a cura di), *L'incoerenza creativa nella narrativa francese contemporanea*
 Valeria Gramigna, *Scritture in ascolto. Sentimenti e musica nella prosa francese contemporanea*
 Groupe de Recherche sur l'Extrême Contemporain (GREC) (a cura di), *Premio Murat. Università di Bari. Un romanzo francese per l'Italia 2001-2017. Pagine per Matteo Majorano*
 Marinella Termite (a cura di), *Mots de faune*
 Marie Thérèse Jacquet (a cura di), *AdolescenceS*
 Valentina Pinto, *Dimitri Bortnikov. Un Russe en littérature française*

LETTERATURA TRADOTTA IN ITALIA

- Anna Baldini, Daria Biagi, Stefania De Lucia, Irene Fantappiè, Michele Sisto, *La letteratura tedesca in Italia. Un'introduzione (1900-1920)*
- Michele Sisto, *Traiettorie. Studi sulla letteratura tradotta in Italia*
- Alessandro Niero, *Tradurre poesia russa. Analisi e autoanalisi*
- Martina Mengoni, *I sommersi e i salvati di Primo Levi. Storia di un libro (Francoforte 1959-Torino 1986)*
- Irene Fantappiè, *Franco Fortini e la poesia europea. Riscritture di autorialità*

LINGUA, DIDATTICA, SOCIETÀ

- Alejandro Patat e Andrea Villarini (a cura di), *Gli italianismi in Argentina*
- Alejandro Patat (a cura di), *Vida nueva. La lingua e la cultura italiana in America Latina*
- Ilaria Tani, *Lingua e legame sociale. La nozione di comunità linguistica e le sue trasformazioni*

MUSICA E SPETTACOLO

- Luca Aversano, Jacopo Pellegrini (a cura di), *Mille e una Callas. Voci e studi*
- Roberta Carlotto e Oliviero Ponte di Pino (a cura di), *Regia Parola Utopia. Il teatro infinito di Luca Ronconi*

QUADERNI DELL'«OSPITE INGRATO»

- Luca Lenzini, *Verso la trasparenza. Studi su Sereni*
- Davide Dalmas (a cura di), *Franco Fortini. Scrivere e leggere poesia*

SCIENZE DEL LINGUAGGIO

- John R. Taylor, *La categorizzazione linguistica. I prototipi nella teoria del linguaggio*
- Franco Lorenzi, Alejandro Marcaccio (a cura di), *Testualità e metafora*
- Filippo Grendene, Fabio Magro, Giacomo Morbiato (a cura di), *Fortini '17. Atti del convegno di studi di Padova (11-12 dicembre 2017)*

SCIENZE DELLA CULTURA

- Francesco Fiorentino (a cura di), *Icone culturali d'Europa*
- Giovanni Sampaolo (a cura di), *Kafka: ibridismi. Multilinguismo, trasposizioni, trasgressioni*
- Flavio Cuniberto, *La foresta incantata. Patologia della Germania moderna*
- Francesco Fiorentino (a cura di), *Al di là del testo. Critica letteraria e studio della cultura*
- Guglielmi Marina, Giulio Iacoli (a cura di), *Piani sul mondo. Le mappe nell'immaginazione letteraria*
- Fiorentino Francesco, Carla Solivetti (a cura di), *Letteratura e geografia. Atlanti, modelli, letture*
- Alessandro Bosco, *Il romanzo indiscreto. Epistemologia del privato nei «Promessi Sposi»*
- Maria Carolina Foi, *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*
- Michele Cometa, Valentina Mignano (a cura di), *Lessico mitologico goethiano. Letteratura, cultura visuale, performance*
- Michele Cometa, Valentina Mignano (a cura di), *Critica/crisi. Una questione degli studi culturali*
- Michele Cometa, Danilo Mariscalco (a cura di), *Rappresentanza/rapresentazione. Una questione degli studi culturali*

Michele Cometa, Roberta Cogliatore (a cura di), *Fototesti. Letteratura e cultura visuale*
Roberta Cogliatore, *Le vertigini della materia. Roger Caillois, la letteratura e il fantastico*
Daniele Balicco, *Nietzsche a Wall Street. Letteratura, teoria e capitalismo*
Raffaello Palumbo Mosca (a cura di), *La realtà rappresentata. Antologia della critica sulla
forma romanzo 2000-2016*
Lorenzo Marchese, *Storiografie parallele. Cos'è la non-fiction?*
Gabriele Guerra, *L'acrobata d'avanguardia. Hugo Ball tra dada e mistica*
Guido Bartorelli, Giovanni Bianchi, Rosamaria Salvatore, Federica Stevanin (a cura di), *Il
corpo parlante. Contaminazioni e slittamenti tra psicoanalisi, cinema, multimedialità
e arti visive*

SCIENZE UMANE E SOCIALI

Franco Bianco, *Studi su Max Weber 1980-2002*
Franco Bianco, *Il giovane Dilthey. La genesi della critica storica della ragione*

STORIA DELL'ARTE

Alessandro Angelini, *Il primato dell'occhio. Temi e metodo della storia dell'arte in età moderna*
Alessandro Del Puppo, *Egemonia e consenso. Ideologie visive nell'arte italiana del Novecento*
Anna Jagiello (a cura di), *Avanguardia polacca. Arte e cultura in Polonia tra il 1914 e il 1952*

TEORIA DELLE ARTI E CULTURA VISUALE

Laura Iamurri, *Lionelli Venturi e la modernità dell'impressionismo*
Andrea Pinotti e Maria Luisa Roli (a cura di), *La formazione del vedere. Lo sguardo di
Jacob Burckhardt*
Giovanni Gurisatti, *Scacco alla realtà. Dialettica ed estetica della derealizzazione mediatica*
Alessandro Del Puppo, *Modernità e nazione. Temi di ideologia visiva nell'arte italiana del
primo Novecento*
Michele Cometa, Danilo Mariscalco (a cura di), *Al di là dei limiti della rappresentazione.
Letteratura e cultura visuale*
Luca Pietro Nicoletti, *Gualtieri di San Lazzaro. Scritti e incontri di un editore d'arte a
Parigi*
Pietro Conte, *In carne e cera. Estetica e fenomenologia dell'iperrealismo*
Laura Iamurri, *Un margine che sfugge. Carla Lonzi e l'arte in Italia. 1995-1970*
Alessandra Acocella, Caterina Toschi (a cura di), *Arte a Firenze 1970-2015. Una città in
prospettiva*
Luca Pietro Nicoletti, *Argan e l'Einaudi. La storia dell'arte in casa editrice*
Carlotta Sylos Calò, *Corpo a corpo. Estetica e politica nell'arte italiana degli anni Sessanta*
Ferdinando Amigoni, *L'ombra della scrittura. Racconti fotografici e visionari*

Finito di stampare nel giugno 2021
a cura di nw srl
presso lo stabilimento di Legodigit srl - Lavis (TN)

