

## Sulla dignità ontologica della letteratura

Jeanne Marie Gagnebin  
PUC São Paulo (Brasile)

---

**Abstract**

Senza ridurre la filosofia a una forma specifica di letteratura né la letteratura a un'espressività assente dalla filosofia, Ricœur si impegna a preservare le loro differenze storiche, rifiutando una distinzione di essenza immutabile tra queste due discipline di pensiero

---

**Parole chiave**

Letteratura, filosofia

---

**Contatti**

jmgagnebin@gmail.com

---

1. Il titolo alquanto magniloquente di questa conferenza<sup>1</sup> deriva dall'ipotesi che vorrei sviluppare insieme a voi: nel paesaggio filosofico contemporaneo, in particolare nel campo molto tumultuoso dei rapporti fra filosofia e letteratura, Paul Ricœur occupa un luogo privilegiato. Senza ridurre la filosofia ad una forma specifica di letteratura né la letteratura ad un'espressività assente dalla filosofia, Ricœur s'impegna a preservare le loro differenziazioni storiche trovando in queste stesse differenze l'occasione d'interrogazioni reciproche e rifiutando una distinzione di essenza immutabile tra queste due discipline del pensiero. Come dichiara a Bruno Clément in un'intervista, egli è «sempre stato sconvolto dal modo di dire: “Questa è una questione filosofica”, “Questa è una questione letteraria”», anche se riconosce un «confine professionale fra la filosofia e la letteratura» (Ricœur et Clément, *Faire intrigue* 197). Tale atteggiamento si oppone a due procedimenti praticati sia dai teorici della letteratura sia da filosofi 'rigorosi': o negare le differenze fra letteratura e filosofia riducendole a variazioni di uno stesso gioco linguistico, o stabilire gerarchie a favore della presenza del «concetto» (che la letteratura non potrebbe impiegare) oppure dell'immagine (che la filosofia dovrebbe guardarsi dall'usare).

Molto spesso i tradizionali approcci filosofici provano a ritrovare nei testi letterari l'illustrazione sensibile di concetti filosofici, cercando sotto le varie forme narrative una verità più «profonda», quella che lo scrittore saprebbe dire soltanto in modo indiretto ma che invece il filosofo si vanta di nominare. Così il filosofo rileverebbe una verità fondamentale sotto i veli della finzione. Per limitarsi ad esempi brasiliani, egli scoprirebbe così in Guimarães Rosa un'etica della tradizione o in Clarice Lispector una concezione di an-

<sup>1</sup> Testo letto in occasione del Convegno “Paul Ricœur”, PUC/Rio (Brasile), 28-30 novembre 2011. (N.d.T.)

goscia e di temporalità che rimanda a Heidegger. In tale maniera, il filosofo ribadisce le prerogative della riflessione filosofica, la sua funzione essenziale e fondatrice, contro altre forme di linguaggio e di conoscenza. Egli ribadisce anche una concezione povera, limitata e limitante, della letteratura come discorso ornamentale e superficiale, al massimo come una retorica ben costruita, un discorso che potrebbe risolversi e dissolversi in un altro modo di dire, forse meno piacevole ma più vero, ossia il discorso filosofico.

Proprio contro tale superbia, meglio contro tale *hybris* dei filosofi insorge l'ermeneutica di Ricœur, dai suoi primi testi su *La simbolica del male* fino alla sua concezione dell'identità narrativa. Osserviamo fin d'ora che questo contrasto fra filosofia e letteratura è di vecchia data giacché, con la polemica di Platone contro il primato della poesia omerica e contro la retorica di coloro che questi chiama i Sofisti, esso segna la nascita della filosofia stessa. E osserviamo anche che questo dissidio sui diversi poteri del discorso, del *logos*, se si inserisce in Platone all'interno di una preoccupazione politica di giustizia (in particolare nelle istituzioni della *pólis* in cui predomina il potere della parola), si è man mano allontanato dalla questione del politico per mutarsi in una rivendicazione del privilegio epistemologico del sapere filosofico a scapito di altre forme di pensiero.

Se insisto su tali fatti ben noti è per sottolineare che, sotto aspetti concilianti e di integrazione, la filosofia di Ricœur comporta elementi molto più radicali e profondamente 'impertinenti' nei riguardi della tradizione filosofica che riprende. La sua critica del *Cogito* cartesiano, dell'auto-fondazione della coscienza a opera di se stessa, la sua difesa dei diritti del linguaggio letterario, poetico, finzionale o mitico, tutti questi interventi vanno nella stessa direzione: contro l'autosufficienza del pensiero filosofico e contro l'arroganza dei filosofi, affermando che né la coscienza né il soggetto né il linguaggio sono trasparenti a se stessi e che il compito della filosofia è anche quello di lasciarsi interrogare da questa non-trasparenza, opacità in cui la letteratura può e sa orientarci, senza pretendere di dissiparla. Mi importa dunque in questa sede non di trasformare Ricœur in una benevola autorità che approvi la nostra *routine* accademica, così spesso chiusa su se stessa, ma di ribadire gli spostamenti, anzi i rivolgimenti che la rinuncia all'auto-fondazione e all'autosufficienza introduce nel pensiero filosofico.

In *Autobiografia intellettuale*, Ricœur stesso interpreta, a dire il vero *a posteriori*, la sua prima grande opera, *Finitudine e colpa*, in particolare il secondo volume, *La simbolica del male*, a partire da quello che egli «più tardi, [doveva] chiamare l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia» (*Riflession fatta*, 41), stabilendo un doppio movimento che avrebbe caratterizzato tutta la sua opera: la rinuncia all'inizio assoluto e la «lunga deviazione» (un'espressione presa, se non vado errata, dal *Fedro* di Platone) attraverso le opere di linguaggio e di cultura che precedono il soggetto:

Parlando di deviazione attraverso la simbolica, mettevo in questione un presupposto comune a Husserl e a Descartes, e cioè l'immediatezza, la trasparenza, l'apoditticità del *Cogito*. Il soggetto, affermavo, non conosce se stesso in maniera diretta, ma soltanto attraverso i segni depositati nella sua memoria e nel suo immaginario dalle grandi culture. Questa opacità del *Cogito* non concerneva, in linea di principio, la sola esperienza della volontà cattiva, ma tutta la vita intenzionale del soggetto. (41)

Notiamo al volo che a questa tematica della volontà cattiva e più generalmente del male, onnipresente in Ricœur, si lega il mettere in discussione la sovranità del soggetto autonomo dei Lumi, il che richiama chiaramente sia le preoccupazioni di Adorno e di Horkheimer nella *Dialektik der Aufklärung* (1947) sia quelle di Karl Jaspers in *Die Schuldfrage* (1946), un libro coraggioso citato a più riprese da Ricœur. Ciò mostra che il vacilla-

re della concezione filosofica di un soggetto sovrano, della trasparenza della coscienza a se stessa, non è una semplice questione interna alla filosofia ma deriva anche e forse soprattutto dallo sconvolgimento che la Seconda guerra mondiale e in particolare l'orrore dei campi provocò nell'auto-comprensione, spesso compiaciuta nel suo umanesimo convinto, del soggetto detto razionale e autonomo.

La conclusione della *La simbolica del male*, intitolata *Il simbolo dà a pensare* in riferimento al titolo di un articolo uscito precedentemente sulla rivista «Esprit», segna dunque un allontanamento dal tentativo di auto-fondazione del soggetto in Husserl e l'avvicinamento ad un nuovo modello fenomenologico, quello della fenomenologia della religione di Mircea Eliade; simultaneamente però un altro tema si fa largo: quello dell'indipendenza e della non-riducibilità del simbolo e del mito, concepiti come espressioni di linguaggio a «doppio senso», come dice Ricœur, ma un doppio senso che persiste nella sua consistenza anche dopo esser stato decifrato: «il simbolo non ricopre insegnamenti nascosti che sarebbe sufficiente riconoscere per rendere caduco il rivestimento dell'immagine», afferma Ricœur (*Finitudine* 624). Tale riflessione parte cioè dal «pieno del linguaggio», in quanto non risale ad un inizio assoluto anteriore alla storia e al linguaggio, e rimane in questo linguaggio, sviluppato dall'interprete in diverse possibilità di significato ma non ridotto ad una prima «verità» originaria e prelinguistica. Perciò bisogna insistere sulla distinzione fra simbolo e allegoria e sull'opposizione del primo all'interpretazione allegorica, tanto diffusa nell'esegesi di Omero o della Bibbia. Contro tale «allegoresi», come la chiama Peter Szondi, che tende a giustificare i passi incomprensibili o scandalosi del testo canonico (e Dio sa quanti ce ne sono, soprattutto nella *Bibbia!*) *traducendoli* attraverso una riformulazione concettuale appropriata e conveniente, il simbolo «dà a pensare» non con una critica riduttiva ma, dice Ricœur nel medesimo testo, con una critica «restauratrice» (Ricœur, *Finitudine* 626): una critica che sappia restaurare «l'enigma» del simbolo in quanto tale.

Va da sé che tali analisi di Ricœur sono assai lontane dalla discussione, oggi maggiormente presente in teoria letteraria e in filosofia della storia, intorno ai concetti di simbolo e di allegoria in Walter Benjamin. Non mi dilungherò qui su queste differenze. È necessario invece sottolineare che il carattere enigmatico (e irriducibile) del simbolo in Ricœur è proprio la conseguenza della sua funzione restauratrice di senso, e non qualsiasi senso ma quello che rimanda alla presenza del sacro. Ricœur lo dice con un'onestà quasi sconcertante per i suoi lettori di oggi, preservando allo stesso tempo la necessità critica della «de mitologizzazione» (Bultmann) e la riattualizzazione, sulla base di questa stessa demitologizzazione, della dimensione del sacro:

come punta avanzata della «modernità», la critica non può non essere una «demitologizzazione»; questa è una conquista irreversibile della veracità, dell'onestà intellettuale e, sotto questo aspetto, dell'oggettività. Ma è precisamente accelerando il processo di «demitologizzazione» che l'ermeneutica moderna mette in luce la dimensione del simbolo, in quanto segno originario del sacro. (629)

La difesa della specificità del simbolo contro le sue pseudo-traduzioni allegoriche si sviluppa, alla fine di questo stesso testo, attraverso il riconoscimento della necessità del figurativo – qui Ricœur parla di simbolo e di mito, dopo si dedicherà ad un'analisi più precisa della metafora –, indipendentemente dal concettuale, per far accedere alcuni campi dell'esperienza umana al linguaggio, esperienze che senza il simbolo e il mito non potrebbero nemmeno essere menzionate. Proprio su questa «deduzione trascendentale» del simbolo si conclude il libro:

La deduzione trascendentale, in senso kantiano, consiste nel giustificare un concetto mostrando che esso rende possibile la costituzione di un campo d'oggettività. Quando mi servo dei simboli della deviazione, dell'errare, della cattività [...] quando insomma elaboro, sotto la guida di una mitica dell'esistenza malvagia, un'empirica della libertà schiava, posso allora dire che avrò in cambio «dedotto» – nel senso trascendentale del termine – il simbolismo del male umano. (632)

Con queste parole Ricœur riconosce al linguaggio figurativo, qui simbolico e mitico, una dignità che lo allontana definitivamente dalla sua esclusione per difetto di chiarezza o di rigore, difetto che gli è spesso rimproverato. Senza questo linguaggio interi pezzi dell'esperienza umana non potrebbero essere detti: non 'spiegati' come si sforzano di fare i vari infelici tentativi di teodicee, per rendere conto del male, bensì detti, senza cancellare il carattere enigmatico, anzi inspiegabile, di tali esperienze che nonostante siano oscure non sono però meno reali. Il simbolismo è perciò «il *logos* stesso di un sentimento che senza esso resterebbe vago, non esplicito, incomunicabile»; si tratta dunque di «un linguaggio insostituibile». (*Le symbol* 74)

Tre osservazioni in conclusione al primo tempo della mia relazione: questa «deduzione trascendentale» del simbolo, che consente di dire l'esperienza del male senza pretendere di spiegarla, mi sembra annunciare un gesto simile, in *Tempo e racconto*, quando sulla scia di sant'Agostino è il linguaggio narrativo che consentirà di resistere alle aporie degli Scettici in merito al tempo, questo essere sempre in fuga, e così di poter *dire* l'esperienza del tempo. Simbolo e narrazione sono quindi due forme del linguaggio detto letterario che rendono possibile il dire ciò che rimane inafferrabile dal concetto.

Il carattere enigmatico del simbolo non è dunque un difetto, bensì una ricchezza appunto perché il linguaggio simbolico preserva proprio nella sua opacità la possibilità di un senso che nessuna trasparenza concettuale può esaurire. Il senso si dà nell'enigma, che ne è allo stesso tempo espressione e rivelazione.

In quei primi testi di Ricœur la rivelazione del senso è esplicitamente collegata ad una rivelazione del sacro, ad una restaurazione del sacro, scopo confessato dell'analisi della fenomenologia della religione e che i processi di demitologizzazione, caratteristici della modernità, non devono abolire bensì chiarire e precisare. Il senso che si dà non è dunque tanto costruito, quanto ricostruito su uno sfondo di Rivelazione. Ed il compito di questa prima ermeneutica è così indissociabile da una premessa onto-teologica.

2. Ora, come tutti sapete, questa definizione del compito ermeneutico cambia nel pensiero di Ricœur. Il confronto con lo strutturalismo, all'epoca onnipresente sulla scena intellettuale francese, mi sembra meno importante della svolta prodotta dalla lettura dei «tre maestri del sospetto»: Marx, Nietzsche e soprattutto Freud nel caso di Ricœur. Osserviamo qui che l'espressione «tre maestri del sospetto» risale al saggio su Freud, *Della interpretazione*, del 1965, e sarà anche quella della conferenza di Michel Foucault, pronunciata nel 1964 al Convegno di Royaumont e pubblicata nel 1967, "Nietzsche, Freud, Marx" (*Dits et Ecrits*), anche se l'ordine di nominazione dei tre maestri è diverso.

È infatti la lettura approfondita di Freud che provoca in Ricœur uno sconvolgimento della sua concezione di ermeneutica, legata alla fenomenologia della religione. Lo spiega lui stesso con una grande onestà nella prima parte del suo saggio su Freud:

la caratteristica del senso duplice, il suo contemporaneo mostrare e nascondere, è sempre dissimulazione di ciò che vuol dire il desiderio, *oppure* può talvolta essere manifestazione, rivelazione di un sacro? *E questa stessa alternativa è reale o illusoria, provvisoria e definitiva?* Questo l'interrogativo che percorre il libro. (*Dell'interpretazione* 20)

Sottolineiamo che Ricœur non solo fa una differenza fra un'ermeneutica «intesa come la manifestazione e la restaurazione di un senso che mi è indirizzato come un messaggio», paradigma che aveva adottato nella *Simbolica del male* e che è legato ad un modello onto-teologico (con o senza Dio, come in Heidegger!) e un'altra ermeneutica, ossia quella del sospetto, intesa «come una demistificazione, come una riduzione di illusioni» (40-41) – un modello dell'*Aufklärung* moderno –, ma giunge addirittura a chiedersi se questa «alternativa stessa» è reale o non sarebbe, come alternativa, un'ultima illusione da denunciare (ciò che affermerebbero probabilmente i tre maestri in questione Freud, Nietzsche e Marx).

Per quanto io sappia, Ricœur non ha ripreso questa seconda domanda che pone a se stesso, non si è spinto fino al rischio di denunciare l'ermeneutica di origine teologica come illusione, continuando i suoi lavori di esegesi biblica affianco e distintamente dai suoi lavori filosofici. Invece le ermeneutiche del sospetto lo confermano nella sua impresa consistente nel mettere in discussione il *Cogito* cartesiano, ossia la trasparenza della coscienza a se stessa, e inaugurano tale riflessione su un «*cogito* ferito», su un soggetto che si impiega a capirsi ed a dirsi attraverso la mediazione dei segni – e non attraverso l'immediatezza della coscienza:

Il filosofo educato alla Scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza. (47)

Tale osservazione è notevole per la sua acutezza, certamente, ma anche, diciamo, per quello che omette: infatti, se Ricœur mette bene in discussione il problema della trasparenza della coscienza, dunque della filosofia moderna fin da Cartesio, non dice nulla riguardo il primo termine dell'alternativa che lui stesso ha menzionato dicendo «senso e coscienza del senso coincidono» (nel filosofo cartesiano). Intendo con queste parole che vi è un dubbio che sembra non esistere in Ricœur, un dubbio che però riguarda la clinica freudiana: un dubbio sulla nozione stessa di senso, o comunque sull'esistenza di un senso più universale di quello che lega un sintomo singolare al suo significato singolare.

Intendiamoci: non difendo una posizione simile a quella di Michel Foucault che, durante il dibattito che seguì la conferenza di Royaumont, ad una domanda di Jakob Taubes (il grande filosofo ebreo berlinese) sull'esegesi religiosa rispose che egli l'aveva semplicemente ignorata perché si era «posto dal lato dei segni e non del senso» (*Dits* 603), assumendo così implicitamente una posizione al tempo stesso nietzschiana (in cui, secondo Foucault, si tratta di descrivere una lotta di forze e di potenze in un gioco dal quale qualsiasi senso trascendente è assente) e strutturalista radicale, in cui si tratta di descrivere dei sistemi di segni senza dare un giudizio anticipato sulla loro 'verità'. Ma bisogna notarlo: se Foucault respinge, perlomeno in quel momento preciso del suo pensiero, la questione del senso, Ricœur invece non metterà mai in discussione questa nozione basilare dell'ermeneutica, anche se a partire dalla sua opera su Freud il senso nascosto – ma presente – non va più *rivelato* dall'interprete, come nella sua prima ermeneutica dei simboli. Per questa stessa ragione il processo interpretativo deve aprirsi all'«impero immenso dei

segni» che marcherebbe, secondo Ricœur, la sua «dipendenza dal *linguistic turn*, che toccava nella stessa epoca tutte le scuole filosofiche» (*Riflession* 53), perché questi segni non sono innanzitutto simboli religiosi o poetici bensì segni linguistici.

Ricœur ha spiegato con grande chiarezza i suoi consensi e dissensi con lo strutturalismo in una discussione documentata in particolare dal dibattito con Lévi-Strauss, pubblicato sulla rivista «*Esprit*» nel novembre 1963, numero 322. Riguardo il nostro argomento è sufficiente dire che se egli raccomanda «uno studio strutturale di determinati testi» non fa di questo movimento «una filosofia strutturalista» (*La critica* 116), rifiutando dunque di accettare una concezione del linguaggio – e in particolare del testo letterario – come un sistema di segni chiuso su se stesso. Donde un *linguistic turn* forse, ma non secondo il modello della «semiotica in senso saussuriano», che parte dall'unità della parola, bensì secondo il modello della «semantica nel senso di Emile Benveniste», ossia di una semiotica dell'enunciazione e del discorso. (51)

L'importanza di Benveniste per il pensiero di Ricœur, in particolare ne *La metafora viva* e ancora di più in *Tempo e racconto*, è tale da meritare di soffermarsi un momento. Infatti la linguistica dell'enunciazione, sviluppata da Benveniste nei *Problemi di linguistica generale*, consente a Ricœur di precisare, su basi linguistiche più strette, le proprie concezioni del soggetto parlante (e scrivente) e del senso del testo o del discorso. Vi ricorderete che Benveniste distingue due forme «idealtipiche» (poiché non sono mai totalmente pure!) di enunciati: la storia o racconto, in cui il narratore tende a cancellarsi a favore di un'esposizione detta oggettiva, esposizione in genere tenuta alla terza persona<sup>2</sup>, e il discorso, un enunciato nel quale il narratore prende la parola in quanto tale per rivolgersi come un «io» ad un «tu» reale o ipotetico, un enunciato dunque inseparabile da una dinamica intersoggettiva fra prima e seconda persona. Tali distinzioni, che, ripetiamolo, non sono assolute (è ben noto che il racconto storico detto oggettivo contiene parecchi indizi, volontari o meno, dell'enunciazione da parte dell'autore, che sia in Tucidide o in Balzac!) permettono a Benveniste di mettere in discussione, seguendo l'esempio dei grammatici arabi, la fondatezza della denominazione terza persona per «colui che è assente» – mentre la prima persona designa «colui che parla» e la seconda «colui al quale ci si rivolge». (Benveniste, *Problemi* 272)

Lo studio delle «persone verbali», cioè innanzitutto della prima e della seconda, contiene anche parecchi preziosi insegnamenti che saranno decisivi sia per la riflessione psicanalitica sia per l'elaborazione della concezione di «identità narrativa» in Ricœur: ovvero che, mentre soltanto la «terza persona» può disegnare una «cosa», quindi una «sostanza» definita – dirà più tardi Ricœur – dalla sua identità-medesimezza, l'«io» e il «tu» sono al tempo stesso sempre «unici» e perfettamente «invertibili», giacché non designano nient'altro che le istanze del discorso, essendo dunque segni «vuoti» ma, nello stesso tempo, potendo essere «un'infinità di soggetti – o nessuno», scrive Benveniste (275). Nel capitolo intitolato «La soggettività nel linguaggio», questo legame fra formazione della soggettività e enunciazione del discorso è espresso in termini in cui ritroveremo l'eco nel-

---

<sup>2</sup> «A dir la verità, allora non vi è più neppure narratore. Gli avvenimenti sono enunciati come si sono prodotti nel loro apparire all'orizzonte della storia. Nessuno parla: gli avvenimenti sembrano raccontarsi da soli» (Benveniste, *Problemi* 287).

la riflessione posteriore di Ricœur sull'«ipseità» e sull'«identità narrativa».<sup>3</sup> Benveniste afferma:

La «soggettività» di cui ci occupiamo in questa sede è la capacità del parlante di porsi come «soggetto». Essa non è definita dalla coscienza che ciascuno prova di essere stesso [...], ma come l'unità psichica che trascende la totalità delle esperienze vissute che essa riunisce, e che assicura il permanere della coscienza [...]. È quindi vero alla lettera che il fondamento della soggettività è nell'esercizio della lingua. Se ci si riflette seriamente, si vedrà che non vi sono altre testimonianze oggettive dell'identità del soggetto fuorché quella che in tal modo egli stesso dà su se stesso. (*Problemi* 312-314)

Queste asserzioni hanno un'evidente risonanza psicanalitica ma anche politica: prendere la parola significa molto di più, nel contesto della vita in comune, che semplicemente «voler dire qualcosa»; significa anche porsi come soggetto del proprio discorso e della propria azione, una relazione sempre più privilegiata dal pensiero di Ricœur come testimonia il bel titolo della sua seconda raccolta di saggi ermeneutici, *Dal testo all'azione* (1986). Esiste dunque una dimensione propriamente etica e politica del linguaggio che consente di sostituire le definizioni sostanziali del soggetto, sia individuale che collettivo, con l'elaborazione linguistica di una soggettività che si costituisce man mano che la narrazione si sviluppa, racconto che si può affidare al tempo senza temere di perdere un'identità immutabile, poiché quest'identità può essere solo a poco a poco affermata in un'invenzione storica sempre ripresa dall'inizio.

Così, come in *Alla ricerca del tempo perduto*, paradigma letterario dell'identità narrativa per Ricœur, il soggetto disfà man mano le illusioni di un'identità sostanziale non solo per constatare la morte dei vari «io» – «Un libro è come un grande cimitero», scrive Proust – ma anche per celebrare l'invenzione narrativa e storica dell'«io», propriamente detta la sua *vita*, configurata dalla memoria e dalla scrittura. Come fu sottolineato dalla critica, solo quando Proust riuscì a rinunciare all'uso della «terza persona» (presente in *Jean Santeuil*, romanzo mai compiuto né pubblicato dallo scrittore) e osò quell'anonimato trascendentale di un «io» sconosciuto poté sorgere l'opera letteraria.

Se letteratura e linguistica ci aiutano dunque a liberarci da una concezione fissa del soggetto in merito alla sua identità, ciò non significa affatto che il linguaggio, in particolare il testo letterario, si riduca ad un semplice gioco di segni indifferenti. La semantica dell'enunciazione di Benveniste rende anche possibile una concezione più sottile dell'antico problema del riferimento esplicitando che il discorso (nel senso stretto di ogni enunciazione che supponga un locutore ed un auditore) non solo è sempre rivolto ad un altro ma mira anche ad un «essere al mondo» che il locutore vuole condividere con il suo auditore o il suo lettore. Ricœur si basa su questa ipotesi di Benveniste e la amplifica attraverso una teoria della lettura ripresa da Proust, dalla quale cita con piacere le riflessioni seguenti a proposito dei futuri lettori del suo libro:

Non sarebbero stati, secondo me, 'miei lettori', ma lettori di se stessi, essendo il mio libro qualcosa di simile a quelle lenti d'ingrandimento che l'ottico di Combray porgeva al cliente; il mio libro grazie al quale avrei fornito loro il mezzo di leggere in loro stessi. (Ricœur, *Tempo II* 321)

<sup>3</sup> Il tema dell'identità narrativa che compare nelle conclusioni del volume III di *Tempo e Racconto*, viene ripreso in un articolo della rivista «Esprit» del luglio 1988, e poi rielaborato, in particolare nelle sue implicazioni etiche, nella prefazione a *Se come un altro*.

Così egli sviluppa una teoria sulla lettura molto più ampia della semantica di Benveniste e di quella del narratore della *Ricerca* per costruire la nozione di «rifigurazione», l'esito dell'opera d'arte (non solo narrativa ma anche plastica o musicale), che ristrutturata il mondo del lettore o dello spettatore. Definisce quest'ultima fase della «triplice mimesis» come segue:

Qualifico la funzione di rifigurazione come *mimetica*. Ma è estremamente importante non ingannarsi sulla sua natura: essa non consiste nel riprodurre il reale, ma nel ristrutturare il mondo del lettore mettendolo a confronto con il mondo dell'opera [...]. Su un piano filosofico, tutto ciò porta a rimettere in questione la concezione classica della verità come adeguazione al reale; poiché, se si può parlare di verità a proposito dell'opera d'arte, ciò accade nella misura in cui in questo modo si designa la sua capacità di aprirsi un varco nel reale rinnovandolo *a seconda di se stessa*, se così si può dire. (*La critica* 242)

Quindi l'arte e, più specificamente in Ricœur, la letteratura mettono in questione la metafisica – nonché il senso comune – poiché mettono in questione «la concezione classica di verità come adeguazione alla realtà». Lungi dall'essere un semplice divertimento o una distrazione ben accolta, la letteratura, appunto perché è *finzione*, mette in discussione la realtà in quanto tale come criterio esclusivo di verità. Qui riprende Ricœur, per approfondirla, la distinzione fra «senso» e «referenza» (*Sinn e Bedeutung*) di Frege<sup>4</sup>; egli non critica la distinzione stessa bensì gli usi riduzionisti che furono fatti della nozione di referenza. Ricordiamo con Ricœur questa distinzione essenziale:

In ogni proposizione si può distinguere, con Frege, il suo *sens* e la sua *referenza*. Il suo senso è l'oggetto ideale che essa intenziona, ed è puramente immanente al discorso. La sua referenza è il valore di verità, la sua pretesa di cogliere la realtà. (*Dal testo* 108)

Ricœur è in accordo con questa distinzione che consente, egli dice, di distinguere anche il discorso dalla lingua; essendo la lingua un sistema di segni in cui le parole rinviano «ad altre parole nel circolo senza fine del dizionario», mentre il discorso (nel senso ristretto di Benveniste ma anche nel senso consueto più ampio) «mira alle cose, si applica alla realtà, esprime il mondo» (108). Si tratta ora non di restringere la comprensione della referenza solamente ed esclusivamente ad una «referenza di primo grado», di uso descrittivo e falsamente scientifico, bensì di osare pensare una «referenza di secondo grado», che caratterizza la letteratura, in particolare la finzione e la poesia, e che Ricœur si impegna a pensare fin dal suo libro su *La metafora viva* (1975), di cui il settimo studio s'intitola: «Metafora e referenza». Sulla scia della fenomenologia, e soprattutto sulle orme della critica heideggeriana ad una definizione preponderante della verità come adeguazione, Ricœur definì più volte questa «referenza di secondo grado» (per esempio in *La metafora viva*, in *Dal testo all'azione*, in *Riflession fatta*). Vorrei citare qui un passo più lungo di un articolo del 1977, intitolato «Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu», ripreso nella raccolta *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, perché congiunge in maniera esemplare questa perorazione di Ricœur in favore di una referenza di secondo grado e questa sua critica della

---

<sup>4</sup> «Seguendo Benveniste Ricœur traduce *Bedeutung* con *référence*, da noi tradotto con *referenza*. A. Bonomi preferisce invece «denotazione» (Ricœur, *Dal testo all'azione*). Vedi nota a pagina 113 di Paul Ricœur, *Du texte à l'action*.

concezione classica di verità, istaurando così una difesa della letteratura come *attuazione di un'altra possibile definizione di verità* – una tesi molto forte! Citiamo:

Se si è potuta considerare la funzione poetica del discorso come distinta della sua funzione referenziale è perché, in un primo tempo, la poesia (in un senso molto ampio che include la finzione narrativa, il lirismo, il saggio) sospende una funzione di referenza di primo grado, che si tratti sia della referenza diretta agli oggetti famigliari della percezione sia della referenza indiretta alle entità fisiche che la scienza ricostruisce sotto i primi. In tal senso è vero che la poesia è la sospensione della funzione descrittiva. Essa non aumenta la conoscenza degli oggetti. Ma questa sospensione non è altro che la condizione tutta negativa affinché sia liberata una funzione referenziale più originaria, che può essere detta «di secondo rango» solo perché il discorso dalla funzione descrittiva ha usurpato il primo rango nella vita quotidiana, ripreso in questo senso dalla scienza. Il discorso poetico è anche riguardo al mondo, ma non agli oggetti adoperabili del nostro ambiente quotidiano. Si riferisce ai nostri diversi modi di appartenere al mondo prima che opponiamo a noi le cose a titolo di «oggetti» di fronte ad un «soggetto». Se siamo diventati ciechi a tali modelli di *radicamento* e di *appartenenza* che precedono il rapporto di un soggetto con degli oggetti è perché abbiamo sottoscritto in modo non critico un certo concetto di verità, definito tramite l'adeguazione ad una realtà di oggetti e sottomesso al criterio di verifica e di falsificazione empiriche. Il discorso poetico mette appunto in discussione questi concetti non criticati di adeguazione e di verifica. In tal modo mette in discussione la riduzione della funzione referenziale al discorso descrittivo e apre il campo ad una referenza non descrittiva del mondo. (*Lectures 3* 287-288)

A questo punto è necessario fare due osservazioni. In primo luogo, pur rimanendo fedele alla fenomenologia, Ricœur si oppone alla tradizione ermeneutica classica che cercava di definire il *sensu* o come un senso *a priori*, già dato, che si trattava di riscoprire attraverso l'interpretazione (in particolare nella tradizione patristica) o come un'intenzione soggiacente al testo, l'intenzione dell'autore, nell'ermeneutica di origine romantica (Schleiermacher e poi Dilthey). Si tratta di una definizione del senso e anche della referenza che passa attraverso una nuova «proposta di un mondo, di un mondo in cui io possa proiettarmi» (288), proposta la cui costituzione sarà precisata dalle ipotesi narrative dei tre volumi di *Tempo e Racconto*, in particolare dall'ipotesi della «triplice mimesi».

Seconda osservazione: è «l'abolizione del carattere mostrativo o ostensivo della referenza» (*Dal testo* 109), abolizione ancora più evidente nel testo *scritto*, che caratterizza giustamente la letteratura, in particolare quella di finzione, e che sottolinea il carattere conflittuale che la letteratura può in effetti avere in rapporto col mondo «così com'è», con ciò che Adorno chiamerebbe forse *das Bestehende*, ossia ciò che esiste come dato per scontato. Ricœur lo dice esplicitamente: «Sembra infatti che il ruolo della maggior parte della nostra letteratura sia quello di distruggere il mondo» (109). Ma precisamente in tale distruzione, o in maniera meno provocatoria, nelle 'metamorfosi' che essa provoca nella percezione della realtà quotidiana, giace la verità della letteratura. Precisamente perché la letteratura, in particolare la finzione, non dice il mondo così com'è (anche nella letteratura cosiddetta realistica!), perché reinventa il mondo, perché 'mente' come diceva il Platone dei poeti, permette l'emergere di un altro tipo di verità. Non si tratta di avvicinare la finzione al reale, ma di pensare la loro distanza come il segno di un altro divenire che la letteratura può farci presentare. Il «ritrarsi» dell'arte dalla realtà quotidiana, dice Ricœur, è anche la condizione del suo «irrompere» in quella stessa realtà, cioè il suo mettersi in discussione. Senza tale radicalismo, l'arte «sarebbe tacciata di insignificanza e ridotta a un puro *divertissement*» (*La critica* 244) – Adorno direbbe: ridotta ad «industria culturale».

Questo radicalismo di Ricœur, lo ripeto, sotto parvenze sì rispettose ed accoglienti, mi porta ad un'ultima domanda che vorrei sottomettere a discussione. È davvero possibile, a partire da lì, di voler ancora assicurare il «senso di una vita» tramite la narrazione di essa, tramite la storia di un individuo o di un gruppo richiamata dalla costruzione memoriale? Tale ipotesi, che mi sembra soggiacere al concetto d'identità narrativa, non presuppone forse una «coesione di vita», per dirlo con Ricœur quando traduce il *Zusammenhang des Lebens* di Dilthey, che non possiamo postulare? E notiamo qui che le analisi letterarie, così ricche e sottili, di Ricœur, in particolare nel secondo volume di *Tempo e racconto*, privilegiano delle opere che sono sempre il racconto, ora lunghissimo (Proust), ora breve (Virginia Woolf) di un'inchiesta e di una messa alla prova, secondo il paradigma classico del viaggio dell'*Odisea*, in cui il senso è alla fine riconosciuto nonostante le eventuali nebbie, come Ulisse finisce per riconoscere la sua Itaca quando la nebbia mattutina si disperde. Ora, la letteratura moderna permette anche altri viaggi che «confondono la narritività lineare» (Kristeva, *La narration* 143), che ci fanno penetrare in ambienti spesso paurosamente triviali (per esempio Beckett) o più minacciosi (per esempio Kafka) dove l'eroe si perde, rimane fermo o regredisce, senza possibilità di conclusione al di fuori della morte. Forse è chiedere troppo al modello ermeneutico di Ricœur l'affrontare tali racconti. Ma la dignità che il filosofo ha giustamente concesso alla letteratura ci ingiunge di non ignorarli, di lasciarci interrogare da essi, anche se nel farlo la questione del senso va posta in un modo diverso.

(Traduzione di Cécile Pirat)

## Bibliografia

- Benveniste, Emile. *Problemi di linguistica generale*. Milano: il Saggiatore, 1971. Stampa.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard, 1994. Stampa.
- Frege, Gottlob. *Ecrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris: Seuil, 1971. Stampa.
- Kristeva, Julia. "La narration en psychanalyse : des symboles à la chair." *Ricœur*. Eds. Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi. Paris: L'Herne, 2004. Stampa.
- Proust, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, 1989. Tome IV. Stampa.
- Ricœur, Paul. *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: il Saggiatore, 1967.
- . *Dal testo all'azione*. Milano: Jaca Book, 1989. Stampa
- . *Finitudine e colpa*. Bologna: il Mulino, 1970. Stampa.
- . *La critica e la convinzione. colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*. Milano: Jaca Book, 1995. Stampa.
- . *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994. Stampa.
- . "Le symbole donne à penser." *Esprit* 275 (1959): 60-76. Stampa.

---. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 1998. Stampa.

---. *Tempo e racconto I, II, III*. Milano: Jaca Book, 1986-1988. Stampa.

Ricœur, Paul et Bruno Clément. "Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie." *Ricœur*. Eds. Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi. Paris: L'Herne, 2004. Stampa

Szondi, Peter. *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975. Stampa.