

Sovranità come narrazione in Paul Ricoeur

Sovereignty as narration in Paul Ricoeur

Prof.^a Dr.^a Stefania Mazzone

Professore associato di Università degli Studi di Catania¹

173

RIASSUNTO

L'articolo intende evidenziare attraverso l'analisi di alcune opere specifiche di Paul Ricoeur -quelle che indagano i rapporti tra storia e verità, identità e oblio-la relazione in cui l'autore pone la costruzione dell'identità individuale in quanto processo metaforico e performativo e quella dell'identità collettiva in quanto espressione drammatica, con i processi narrativi, che riguardano le percezioni individuali e le raffigurazioni sociali. Ne consegue una teoria della rappresentazione dell'alterità, della costruzione identitaria e della narrazione della sovranità che impiega le categorie ermeneutiche ed euristiche di una fenomenologia in trasformazione dinamica. In questa prospettiva, si rinviene la posizione funzionale di concetti in definizione quali la memoria, il ricordo, l'oblio, in relazione al rapporto tra l'individuo e la sua storia, così come di una comunità col proprio racconto. Ne emerge una concezione della sovranità quale metafora di identità in bilico che Ricoeur considera stabilizzarsi solo nell'equilibrio delle alterità e nello scambio delle narrazioni. Ne consegue la necessità di una riorganizzazione filosofica, politica, ma anche storiografica quale urgenza di ridefinizione continua e permanente del mito narrativo, in un confronto incessante e vitale con le narrazioni individuali e collettive degli altri. Lo stesso monito etico e politico che Ricoeur ci lascia nei suoi ultimi scritti.

PAROLE CHIAVE

Sovranità; Nazione; Comunità; Memoria; Identità; Migrazioni

¹ Email: smazzone@unict.it

ABSTRACT

The article aims to highlight through the analysis of some specific works by Paul Ricoeur -those investigating the relationship between history and truth- identity and oblivion, the relationship in which the author places the construction of individual identity as a metaphorical and performative process and that of collective identity as a dramatic expression, with narrative processes, concerning individual perceptions and social representations. The result is a theory of the representation of otherness, of the construction of identity and of the narration of sovereignty that employs the hermeneutic and heuristic categories of a phenomenology in dynamic transformation. In this perspective, we find the functional position of concepts in definition such as memory, remembering, oblivion, in relation to the relationship between the individual and his history, as well as of a community with its own narrative. The result is a conception of sovereignty as a metaphor of identity in the balance that it considers to stabilize itself only in the balance of otherness and in the exchange of narratives. As a result, a philosophical, political, but also historiographic reorganization is needed as an urgent and permanent redefinition of the narrative myth, in an incessant and vital confrontation with the individual and collective narratives of others. The same ethical and political warning that he remembers leaving us in his last writings.

KEYWORDS

Sovereignty ; Nation ; Community ; Memory ; Identity; Migration

Johann Christoph Adelung, autore settecentesco di un famoso dizionario tedesco, così definisce la nazione:

Composta da abitanti autoctoni di un territorio in quanto hanno una comune origine, parlano una lingua comune e, in un senso più specifico, sono distinti dalle altre genti per un loro modo caratteristico di pensare e di agire, ovvero per il loro spirito nazionale: e ciò indipendentemente dal costituire essi uno Stato, o dal loro vivere dispersi in più Stati. (ADELUNG, 1776, p. 488-489).

Si tratta di un concetto di nazione ove la questione territoriale o istituzionale è del tutto irrilevante. La definizione tiene conto di condizioni naturali e culturali, non politiche. L'origine comune attesta una identità biologica, mentre la lingua, una comunità culturale. Il modo caratteristico e comune di agire è considerato più costume, che legge. Anche nell'Illuminismo francese vige, si pensi a Voltaire, un concetto di nazione legato allo spirito comune, ai costumi, alle tradizioni, più che alle leggi. Una sorta di società civile, ovviamente borghese, viva e attiva, distinta dall'istituzione-Re, statica e passiva. Il passaggio dal costume alla legge, in ambito francese, è il passaggio proposto da Montesquieu ne *Lo spirito delle leggi*, dove le leggi tendono ad interpretare "lo spirito della nazione". Di conseguenza, il "popolo" della

tradizione, quello amorfo e suddito, distinto dalla nazione quale definizione etnica, ora diventa nazione sotto leggi. Dunque leggi scritte da un legislatore al servizio della "messa in forma" della nazione, secondo la tradizione di Rousseau. Per gli intellettuali illuministi nazione significa libertà, emancipazione dalla condizione selvaggia, ma non ancora *politica*. Naturalmente, la politicizzazione del concetto si avrà con la Rivoluzione francese, e dunque, con l'accostamento al concetto di Stato. Ma intanto la stessa Germania andava alla ricerca di un concetto di nazione che politicizzasse un'istanza morale. Diversi pensatori tedeschi si rivolgeranno al passato "imperiale" per proporre la politicizzazione del concetto di nazione. In questo senso rimangono esemplari le idee di Herder, giovane "allievo" spirituale di Montesquieu, che rileva come le leggi e i governi siano "un'ombra", mentre i costumi siano "il corpo" di un popolo. Il corpo vivente della nazione sarà l'oggetto del suo *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1785-1787), a partire dalla sua distanza dal concetto di Stato. L'esempio è quello dei Greci: lo spirito del popolo greco deriva dagli usi, dai costumi, dalla lingua, non dalla compagine statale che è cambiata in leggi e in territorio nel corso dei secoli. La coscienza del popolo è dunque "narrazione", "storie tramandate", linguaggio vivente, e non istituzioni o, ancor meno, "sangue".

175

Il culturale che si fa naturale e viceversa, secondo anche la lezione del grande scozzese David Hume che nel saggio *I caratteri nazionali* (1748), evidenzia quegli aspetti individuali comuni che lasciano identificare un individuo con la propria nazione. Naturalmente Hume, da scettico empirista, rifiutava concezioni puramente naturalistiche o biologiche, riportando tutto al concetto di cultura e, dunque, di "storia". L'organizzazione politica e sociale, quale fattore culturale, connota una nazione e i suoi caratteri e, di converso, la convivenza e la pratica della vita vissuta sotto certe regole uniforma gli individui ad un comune carattere nazionale. Certamente, rispetto alla concezione di Herder, quella di Hume rappresenta un concetto avanzato di nazione, laddove ai dati culturali si associa il dato politico dando vita, così, a quella concezione liberale ottocentesca inglese che da Mill a Bagehot, a Lord Acton, non parlò mai di "sangue e terra". In Italia, così come in Germania, dove l'unificazione politica nazionale tardò ad arrivare, la letteratura come narrazione di storie fuse da "simbolica nazionale":

la storia è vista, idealisticamente, come svolgimento dello spirito della nazione, e la letteratura incarna e rappresenta più di ogni altra cosa tale spirito. In questo senso si ricostruisce (o si costruisce) una storia della letteratura nazionale. Si può sottolineare anzi come tale operazione assuma un'importanza maggiore proprio in quei paesi (come la Germania e l'Italia) dove lo Stato nazionale tarda a

costruirsi: sono proprio le nazioni che non sono ancora pienamente tali che avvertono di più la centralità del problema nazionale e si pongono nel XIX secolo il problema di inventare anche attraverso la letteratura una tradizione nazionale. (MORDENTI, 2007, p. 80).

La questione, dunque, sin dai suoi esordi, non è affatto di poco momento per la storia sociale, politica, culturale, istituzionale dell'Occidente. Si giocano qui concetti quali cultura, natura, razza, civiltà, legge, narrazione, universalità. E su questo ultimo punto si snoda la questione fondamentale per la nostra civiltà: universalismo o particolarismo culturale? Il concetto di "identità" entra in gioco ed in tensione se la cultura è una sola, eterna ed immutabile, in una realtà storica viva e cangiante. Analizzare strade di narrazione storica della nazione, piuttosto che di assetti istituzionali, o di teorie, comporta il confronto con la dimensione universalistica della Rivoluzione del 1789 a fronte di una contemporanea "chiusura" tedesca ridotta alla questione etnica. Si tratta di oscillazioni di senso che hanno vita da tre variabili che così definisce Tuccari:

[...] vi è in primo luogo la variabile *naturale*, in virtù della quale la nazione si definisce attraverso il riferimento a elementi quali la razza, l'etnia, la stirpe, la consanguineità o, più genericamente, un'origine comune. Vi è poi la variabile *culturale*, che fonda la nazione e le forme della coscienza nazionale su fattori quali la lingua, le tradizioni, la religione, le memorie storiche, lo "spirito del popolo", oppure, ancora, un complesso di relazioni più o meno stabili con un determinato territorio. E vi è infine la variabile *politica*, che pone al centro della nazione e dei meccanismi di riconoscimento da essa prodotti l'appartenenza -da realizzare o da consolidare- a un sistema di istituzioni politico-territoriali comuni, oppure il riferimento a una comune volontà politica. (TUCCARI, 2000, p. 25).

Le due ipotesi, quella francese e quella tedesca, viaggiano partendo dalla comune assunzione del dato di politicizzazione del concetto di nazione, in senso di agganciamento al sistema giuridico statale e, per strade diverse, attraversando le tragedie del '900, giungono alla postmodernità approdando alla tematica della narrazione.

"Ogni nazione è una costruzione di tipo testuale e ideologico, che permea di sé il canone letterario e insieme i discorsi critico scientifici". Questa frase di Foucault, applicata alle realtà nazionali globalizzate dai grandi esodi, delinea il concetto di un linguaggio appartenente ad ogni singola nazione ospitante, in tensione: sarà infatti testimone delle dinamiche evolutive del presente, ma contemporaneamente edificato su figure retoriche che trovano le sue origine nel concetto stesso di nazione moderna.

Secondo la tesi di Julia Kristeva, la produzione narrativa di una nazione è un processo dinamico risultante “dalla costante dialettica tra la temporalità continua e cumulativa del pedagogico con la strategia ripetitiva e ricorsiva del performativo”. (KRISTEVA, 1979). Dunque, la nazione come “denominatore simbolico”, della tradizione femminista, sarebbe strumento emancipativo e di incontro tra “diversi”. In particolare, per Bhabha la nazione non è più il segno della modernità all’ombra del quale le differenze culturali sono rese totalmente omogenee in una visione “orizzontale “ della realtà. (BHABHA, 1990). In seguito al crollo dei grandi imperi coloniali la nazione moderna quale entità monoculturale, diviene territorio di passaggio, agone e sostrato di culture diverse. Solo guardando alla storia, alle istituzioni, alle narrazioni, alle teorie elaborate da un’umanità “in movimento”, i concetti di “identità” e di “nazione”, lungi dal diventare ostacoli all’incontro, possono rappresentare terreno di dialogo e liberazione.

In questa prospettiva, risulta peculiare ed estremamente attuale la concezione narrativa della sovranità che Paul Ricoeur delinea nei suoi scritti. Ricoeur ricostruisce la dinamica che intercorre tra ipseità, identità personale ed identità collettiva come cuore della questione della sovranità politica, nella prospettiva della concreta storicità narrativa. Nello scritto del 1990, *Sé come un altro*, Ricoeur attua il passaggio dall’immaginazione come elemento dell’ipseità, alla concezione di una identità narrativa attraverso una visione analitica del linguaggio e la discussione dei rapporti tra agente e azione. La teoria dell’azione sembra in questo studio assumere una sua autonomia rispetto alla teoria del linguaggio. Una teoria autonoma dell’azione umana e del rapporto dell’azione con il suo agente. Una sintesi tra tradizione analitica e tradizione ermeneutica e fenomenologica, a premessa dell’identità stessa. Ma la persona che agisce ha una temporalità, una propria storia, di cui la dimensione analitica e fenomenologica, prese per sé, non danno ragione. Si verificherà, nell’ambito della ricostruzione storiografica della questione della temporalità del soggetto, la necessità di passare attraverso le opere sulla temporalità e il racconto degli anni Ottanta, per scoprirne le dimensioni identitarie collettive. (RICOEUR, 1983; 1984; 1985). In queste opere, come si vedrà più avanti nel dettaglio, si analizza la questione sollevata dalla *Filosofia della volontà I*, in termini di temporalità di quel cogito spezzato che si pone e si articola in una risposta di durata che per uscire da aporie e paradossi si sostanzia in racconto, una narrazione che omogeneizza le differenze, le contraddizioni, e conduce ad unità. Dal punto di vista della connessione tra azione, agente e sua identità, la *Filosofia della volontà* ha continuità proprio in *Sé come un altro*:

La nozione di identità narrativa, introdotta in *Tempo e racconto III*, rispondeva ad un'altra problematica: al termine di un lungo viaggio attraverso il racconto storico e il racconto di finzione, mi chiedevo se esistesse una struttura dell'esperienza in grado di integrare le due grandi classi di racconto. Formulavo allora l'ipotesi per la quale l'identità narrativa, sia di una persona che di una comunità, sia il luogo ricercato per questo chiasmo tra storia e finzione. Secondo la precomprensione intuitiva che noi abbiamo di tale stato di cose, non riteniamo forse le vite umane come più leggibili quando vengono interpretate in funzione delle storie che le persone raccontano in loro proposito? E queste storie di vita, a loro volta, non sono forse rese più intelligibili quando ad esse vengono applicati modelli narrativi - intrecci - improntati alla storia propriamente detta o alla finzione (dramma o romanzo)? Sembrava dunque plausibile ritenere valida la seguente catena di asserzioni: la comprensione di sé è un'interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va ad intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie. A questa apprensione intuitiva del problema dell'identità narrativa mancava una chiara comprensione di ciò che è in gioco nella questione stessa dell'identità quando viene applicata a delle persone o a delle comunità. La questione dell'incrociarsi fra storia e finzione deviava in qualche modo l'attenzione dalle notevoli difficoltà connesse alla questione dell'identità in quanto tale. Il presente studio è dedicato proprio a queste difficoltà. (RICOEUR, 1990, p. 202).

La teoria narrativa raggiunge la sua mediazione tra descrizione e prescrizione solo quando la dimensione del campo pratico ed etico entra a far parte della struttura stessa del racconto, fino alla visione della letteratura come laboratorio di sperimentazione retrospettiva nel senso pratico e predittiva in senso etico e politico. La costruzione di identità personale, così come di entità artificiali come la nazione, non può prescindere dal chiarimento circa le due principali forme di identità: l'identità come *medesimezza* e l'identità come *ipseità*. La questione della medesimezza pone al centro dell'analisi la permanenza nel tempo. Quando si considera il passare del tempo come sinonimo di cambiamento entra in crisi l'idea di identità come medesimezza:

Per questo motivo, la minaccia che esso rappresenta per l'identità è interamente scongiurata soltanto se si può porre, alla base della

similitudine e della continuità ininterrotta del cambiamento, un principio di *permanenza nel tempo*. Sarà, per esempio, la struttura invariabile di uno strumento, del quale si fossero progressivamente cambiati tutti i pezzi; è, poi, il caso, che ci tocca da vicino, della permanenza del codice genetico in un individuo biologico; ciò che qui permane è l'organizzazione di un sistema combinatorio; l'idea di struttura, opposta a quella di evento, risponde a questo criterio d'identità, il più forte che possa essere prodotto; essa conferma il carattere relazionale dell'identità, che non appariva nell'antica formulazione della sostanza, ma che Kant ristabilisce classificando la sostanza fra le categorie della relazione, in quanto condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravvenente a qualcosa che non cambia, per lo meno nel momento dell'attribuzione dell'accidente alla sostanza; la permanenza nel tempo diventa così il trascendentale dell'identità numerica. Tutta la problematica dell'identità personale ruoterà attorno a questa ricerca di un invariante relazionale, conferendo ad esso la significazione forte di permanenza nel tempo. (RICOEUR, 1990, p. 206-207).

179

Certamente Ricoeur aveva già affrontato più volte la questione del carattere, ed anche nel senso dell'identità nazionale. Ne *Il volontario e l'involontario* il carattere assumeva la modalità di "involontario assoluto", mentre dieci anni dopo, ne *l'Uomo fallibile* la questione era inserita nella non coincidenza tra finitezza e infinito, ove il carattere appariva come inscritto nell'ambito di quel finito determinante l'apertura al mondo. In *Sé come un altro* il carattere perde quella dimensione di immutabilità per acquisirne una di disposizione acquisita. In questo senso, medesimezza e ipseità non entrano in tensione, anzi, sembrano coincidere. Nel *mantenimento della parola data*, si riscopre la tensione tra medesimezza e ipseità, a favore di quest'ultima, ed è proprio nel mantenimento della parola e nella promessa che sostanzia la fondazione dell'artificio di una identità sociale:

A questo proposito, il mantenimento della promessa, come è stato ricordato in precedenza, sembra costituire in senso vero e proprio una sfida al tempo, un diniego di cambiamento: quand'anche il mio desiderio cambiasse, quand'anche io dovessi cambiare opinione, inclinazione, "manterrò". Non è necessario, perché faccia senso, porre il mantenimento della parola data nell'orizzonte dell'essere-per- (o verso) la-morte. La giustificazione propriamente etica della promessa, che si può desumere dall'obbligo di salvaguardare l'istituzione del linguaggio e di rispondere alla confidenza dell'altro nella mia fedeltà,

basta a se stessa. Questa giustificazione etica in quanto tale, dispiega le proprie implicazioni temporali, e cioè una modalità di permanenza nel tempo suscettibile di essere polarmente opposta a quella del carattere. Qui, precisamente, ipseità e medesimezza cessano di coincidere. Qui, di conseguenza, si dissolve l'equivocità della nozione di permanenza nel tempo. (RICOEUR, 1990, p. 213-214).

Ricoeur chiama *intervallo di senso* queste due modalità di temporalità, del carattere e del mantenimento della promessa, dove la mediazione è ancora nell'ordine della temporalità della nozione propria di identità narrativa, individuale e collettiva. Evidentemente, una rilevante differenza viene rilevata, nel percorso di Ricoeur, tra unicità, come individualità, e identità, come medesimezza invariabile. L'identità, in Ricoeur, non è mai invarianza nel tempo, al contrario, attraversamento del tempo di una medesima struttura etica, stabilità dell'unicità nella narrazione. Lo stesso Ricoeur ricorda come il concetto di carattere abbia compiuto un lungo ed articolato percorso nel contesto della sua riflessione. Già negli anni de *Le volontarie et l'involontaire*, il carattere si celava sotto il titolo di «involontario assoluto», tematizzando congiuntamente l'inconscio e «quello strato della nostra esistenza che non possiamo cambiare ma al quale dobbiamo *acconsentire*». La natura immutabile del carattere designava, dunque, quella prospettiva non scelta che introduceva la finitezza nel complesso dell'esperienza individuale del mondo e la limitatezza delle potenzialità dell'uomo-capace. Ne *L'homme faible*, infatti, il problema veniva approfondendosi sotto forma di non coincidenza tra finitezza e infinito (la pascaliana *sproporzione*), mentre il carattere si annunciava «come la maniera di esistere secondo una prospettiva finita determinante la mia apertura al mondo delle cose, delle idee, dei valori, delle persone». In *Soi-même comme un autre* il carattere viene interpretato in relazione all'identità individuale, nei termini di una «disposizione acquisita», tendenzialmente permanente, che annuncia, per differenza, l'altra polarità identitaria che è quella dell'*ipse*. (GIAMBETTI, 2013). Nel mantenimento della promessa, questione fondativa per ogni concezione di sovranità politica, si attua il contrasto tra stabilità, medesimezza del carattere e *ipseità*. L'identità narrativa pone una mediazione in un intervallo temporale tra due polarità: un limite inferiore, confuso tra *idem* e *ipse*, e un limite superiore dell'*ipse* stesso. Ricoeur passa dunque in rassegna i filosofi analitici inglesi, quali Locke e Hume sul rapporto tra identità e memoria, nel primo caso, e immaginazione e credenza, nel caso di David Hume, nella sintesi ulteriore costituita dalla posizione di Derek Parfit, posizione riduzionistica e impersonale:

A mio parere, ciò che la concezione riduttiva riduce non è soltanto, né a titolo primario, (l'esser) sempre mio del vissuto psichico [...], ma

più fondamentalmente, prima di ogni altra cosa, la neutralizzazione del corpo proprio. Allora, la vera differenza fra concezione riduzionistica e concezione riduzionistica non coincide in alcun modo con il sedicente dualismo fra sostanza spirituale e sostanza corporea, ma fra appartenenza sempre mia e descrizione impersonale. Nella misura in cui il corpo proprio costituisce una delle componenti del(l'esser) sempre mio, il confronto più radicale deve mettere in presenza le due prospettive sul corpo, il corpo mio e il corpo come un corpo fra i corpi. In questo senso, la concezione riduzionistica, sottolinea la riduzione del corpo proprio al corpo qualunque. Questa neutralizzazione, in tutte le esperienze di pensiero che faremo emergere, facilita che il discorso sul corpo si focalizzi sul cervello. Il *cervello*, infatti, differisce da molte parti del corpo, e del corpo tutto intero in quanto esperienza integrale, per il fatto che esso è privo di qualsiasi statuto fenomenologico e, dunque, del tratto dell'appartenenza sempre mia. (RICOEUR, 1990, p. 223).

181

Già in *Tempo e racconto*, Ricoeur, aveva rilevato che la costruzione dell'intreccio permette di inserire nella permanenza del tempo, anche la diversità, l'instabilità. Ciò si evince, in primo luogo, dal passaggio dall'azione al personaggio, individuale o collettivo, come il *popolo*, nella sua dialettica tra medesimezza e ipseità. L'intreccio evidenzia un rapporto tra concordanza e discordanza sempre al limite di metterne in rischio l'identità: la *configurazione* è, appunto, l'arte di sintetizzare concordanza della composizione dei casi, secondo la lezione di Aristotele, e rovesci di fortuna. L'evento narrativo partecipa dell'instabilità strutturale della concordanza discordante dell'intreccio: è discordante in quanto tale e concordante nell'azione di far proseguire la storia. L'identità del personaggio è costruita nell'intreccio, dove l'evento, l'inatteso, inseriscono discordanza nella concordanza del carattere:

Da tale correlazione *fra* azione e personaggio del racconto scaturisce una dialettica *interna* al personaggio, che è l'esatto corollario della dialettica di concordanza e discordanza, che viene dispiegata dalla costruzione dell'intreccio dell'azione. La dialettica sta in ciò che, secondo la linea di concordanza, il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che la costellano di interpunzioni (incontri, incidenti, ecc.); la sintesi concordante-discordante fa sì che la contingenza dell'evento

contribuisca alla necessità in qualche modo retroattiva della storia di una vita, sulla quale si modula l'identità del personaggio. Il caso è, così, tramutato in destino. E l'identità del personaggio, che si può dire esser costruito nell'intreccio, non si lascia comprendere altrimenti che all'insegna di tale dialettica [...]. La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle sue "esperienze". (RICOEUR, 1990, p. 239).

Entra prepotentemente in campo una teoria etica correlata con la questione dell'identità. Il racconto letterario si radica, infatti, nel racconto orale, dove, citando Benjamin, raccontare è l'arte dello scambiare esperienze, esercizio di saggezza. L'*ipse* risulta profondamente etico nel suo piano assertivo, di impegno morale. Il mantenimento della promessa risulta essere un impegno etico al di là della stabilità del carattere, unità data dall'assertività non del *Chi sono io?* Ma dell' *Eccomi!*:

Situando la teoria narrativa nel punto di cerniera della teoria dell'azione e della teoria morale, abbiamo fatto della narrazione una transizione naturale fra descrizione e prescrizione; per questo, nelle ultime pagine dello studio precedente, la nozione di identità narrativa ha potuto fungere da idea guida per una estensione della sfera pratica al di là delle azioni semplici, descritte nel quadro delle teorie analitiche dell'azione; ora, proprio queste azioni complesse vengono rifigurate dalle finzioni narrative ricche di anticipazioni di carattere etico; raccontare, si è osservato, significa dispiegare uno spazio immaginario per esperienze di pensiero, in cui il giudizio morale si esercita su di un mondo ipotetico. (RICOEUR, 1990, p. 264).

Questa posizione di Ricoeur circa le implicazioni etiche dell'identità, a partire dalla fedeltà e dalla promessa, sembra chiaramente affondare le radici nell'ambito della prospettiva di Gabriel Marcel. L'esigenza del mantenimento di sé nel rispetto della promessa, non deriva da una forza di volontà vuota ed egotica, ma da una precisa aspettativa dell'altro. L'impegno al mantenimento della promessa, è chiaro, è costitutivo dell'identità del sé, è fedeltà a se stessi, ma ciò non avverrebbe se non per tramite della spinta alla fedeltà all'altro. Tutto questo contesto riporta alla relazione di rapporto e di narrazione di questo sul piano politico. Così Paul Ricoeur nel testo del 1955, *Storia e verità*, raccolta di interventi sul mestiere di storico e sull'aspetto teleologico della storia che diviene necessariamente politica. Un testo costruito intorno a due poli che lo stesso autore definisce, nell'introduzione, uno metodologico, l'altro etico in senso lato ma esplicitamente politico: dalla costruzione della definizione di una metodologia della ricerca, secondo la definizione di "mestiere" dello storico, fino a quella che Ricoeur chiama "critica di civiltà", in un

progetto di “pedagogia politica”. Di questa seconda parte Ricoeur dichiara che il capitolo fondamentale, aggiunto alla seconda edizione del 1964, è quello intitolato “Il paradosso politico”:

Esso ha suscitato una sorta di indignazione riflessiva conseguente all’invasione sovietica del 1956. E’ la prima volta che ho riflettuto sistematicamente, non soltanto sull’autonomia della politica nei rapporti con l’etica e l’economia -autonomia che mi pareva gravemente misconosciuta dal marxismo- ma sulla duplice dimensione del potere politico: la dimensione del senso e la dimensione della forza. Per senso, intendevo, con Aristotele, Kant, Hegel, Eric Weil, la stabilizzazione del potere politico nelle strutture razionali di uno Stato di diritto e anzitutto in una costituzione. Per forza, intendevo con Machiavelli, Max Weber (e ancora Eric Weil) la violenza residuale che si lascia riconoscere fin nello Stato di diritto, non soltanto nei momenti di crisi, ma ogni volta che la potenza statale decide in ultima istanza, alla violenza legittima, secondo l’espressione famosa di Max Weber. Questo saggio del 1956 è diventato la cellula melodica che ha sorretto, congiuntamente a una meditazione sul tema della giustizia (non dispiegato a quell’epoca), tutte le mie riflessioni ulteriori sulla politica. (RICOEUR, 1998, p. XXV-XXXVI).

183

Sul versante metodologico, invece, la questione principale ruota attorno alla tematica della “soggettività” e della “oggettività” storica, dibattito tipico nella storiografia francese degli anni Cinquanta. Trent’anni dopo, all’epoca del primo volume di *Tempo e racconto*, questa tematica risulta superata dall’esigenza di indagare a fondo piuttosto il rapporto tra storiografia e temporalità. Sarà nel terzo volume della trilogia sul tempo, *Il tempo raccontato*, che la questione della verità storica sarà nuovamente affrontata attraverso l’intimo rapporto tra il pensiero e la storia. Un rapporto che si legge a partire dall’analisi del concreto dibattito sui valori civili. In questo contesto appare preliminare, proprio nell’ambito delle opere giovanili di Ricoeur, la definizione di soggettività metodologica quale “buona” e “cattiva” soggettività. L’idea di verità si articola, dunque, in due modelli: il sistema universale e la singolarità delle opere del pensiero, specialmente nella storiografia. Questo rapporto tra soggettività e storia, anch’esso ripreso proprio nel terzo volume di *Tempo e racconto*, si riferisce ad una teoria narrativa che tante implicazioni avrà nel lavoro dello storico e nella stessa critica storica, ma, soprattutto, come abbiamo visto, nella definizione di una sovranità politica di carattere narrativo, tra storia ed identità.

E' naturale che quando si tratta di memoria collettiva, le aporie epistemologiche, certamente, si evidenziano. Ricoeur fa riferimento al testo di Maurice Halbwachs, in cui l'autore, appunto, rileva la difficoltà di definizione di questa forma di memoria, al limite con l'ambito ideologico-politico, memoria che fonda sovranità. (HALBWACHS, 1950). In realtà, tutto il ragionamento di Ricoeur sulla questione del tempo, della narrazione, della memoria, della storia, riguarda espressamente una preoccupazione etico-politica e non certo puramente filosofica:

Non si tratta di un problema trascurabile, dal momento che i nazionalismi, di cui deploriamo gli eccessi, danno grande valore ai ricordi condivisi proprio perché essi forniscono un profilo, un'identità etnica, culturale o religiosa a una data identità collettiva. Il primo fatto, il più importante, è che non ci si ricorda da soli, ma con l'aiuto dei ricordi altrui. Inoltre, i nostri pretesi ricordi sono molto spesso presi in prestito da racconti sentiti da altri. Infine, e questo è forse il punto decisivo, i nostri ricordi sono inquadrati in racconti collettivi, essi stessi rafforzati da commemorazioni, celebrazioni pubbliche di eventi rilevanti, da cui è dipeso il corso della storia dei gruppi cui apparteniamo. (RICOEUR, 1998, p. 54).

Certamente, assai suggestiva della posizione di Ricoeur è la straordinaria vicinanza alle ipotesi di Nietzsche nella *Seconda considerazione inattuale* (Nietzsche, 1873-1876) e a quelle di Todorov in *Gli abusi della memoria* (Todorov, 2004). Ma una delle vicinanze intellettuali maggiormente riconosciute sul tema della memoria, attraverso la questione della violenza, è senz'altro quella con Hannah Arendt: l'aspetto patologico della memoria collettiva si situa tutto nel suo rapporto con la violenza. (ARENDR, 1951; 1970). Questa, infatti, è spesso fondativa della stessa comunità di diritto, dello stesso popolo, nella misura del suo superamento attraverso l'accordo contrattuale. Ricoeur usa a tal proposito delle espressioni molto forti per definire la nascita della comunità. Esattamente come Hobbes, egli fa riferimento alla guerra che genera vincitori e vinti, alla celebrazione di eventi che per gli uni sono fondanti e gloriosi, per gli altri tragici e umilianti, così da considerare che "[...] in questo modo, negli archivi della memoria collettiva sono immagazzinate ferite non tutte simboliche". (RICOEUR, 1998, p. 72).

Così il tema sembra essere quello del soggetto della sovranità narrata il quale, attraverso l'importanza delle traduzioni della lingua narrante e narrata deve essere integrato nella sua identità individuale. In *L'ermeneutica delle migrazioni*, raccolta di diversi saggi di Ricoeur sui fenomeni migratori, abbiamo l'applicazione pratica dei percorsi concettuali dell'intera produzione del pensatore francese. E se abbiamo ritrovato la valenza sociale e politica della narrazione, dunque della memoria,

attraverso la traduzione, elemento centrale di riflessione per una società liberale e pluralista tornerà ad essere il principio del “lutto” della memoria stessa:

L’elaborazione del lutto ci spinge sempre a raccontare altrimenti le nostre storie di vita, individuali o collettive, in modo particolare gli eventi fondatori di una tradizione. E questo perché dobbiamo elaborare il lutto del fondamento e dell’assolutezza della fondazione storica: lasciarci raccontare dagli altri nella loro cultura, significa elaborare il lutto del carattere assoluto della nostra tradizione [...]. Il crudele XX secolo europeo impone questa presa d’atto. La capacità di elaborare il lutto è un apprendimento continuo. Gli scambi culturali ci impongono di accettare che nelle storie di vita ci sia qualcosa di indecifrabile, nelle controversie qualcosa di irconciliabile, nei danni subiti o inflitti qualcosa di irreparabile. Una volta riconosciuta questa parte di lutto, allora ci si potrà affidare a una memoria riconciliata, al fuoco incrociato proveniente da nuclei di culture disperse, alla nostra reciproca reinterpretazione delle storie e al lavoro, sempre incompiuto, della traduzione da una cultura a un’altra. (RICOEUR, 1998, p. 104).

185

Un monito per il presente.

REFERENZE

- ADELUNG, J. C. *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 2 vol. I. Leipzig: Breitkopf, 1776.
- ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1951.
- _____. *On violence*, New York, Harcourt, 1970.
- BHABHA, H. K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- GIAMBETTI, A. *Ricoeur nel labirinto personalista*. Milano: Franco Angeli, 2013.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, 1950.
- KRISTEVA, J. - A. Jardine - Blake H. “Le Temps des femmes”. In: 34/44: *Cahiers de recherche de science des teste et documents*, no. 5, (winter 1979), p. 5-19.
- MORDENTI, R. *L’altra critica*. Roma: Meltemi, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Unzeitgemässe Betrachtungen*. Leipzig, 1873-1876.
- RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Tome I: Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.
- _____. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1955.
- _____. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. Paris: Aubier, 1960.
- _____. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960.
- _____. *De l'interprétation*. Essai sur Sigmund Freud. Paris: Le Seuil, 1965.

Aoristo))))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

_____. *Temps et récit*, Tome I: L'Intrigue et le récit historique. Paris: Le Seuil, 1983; Tome II: *La Configuration dans le récit de fiction*, Paris, Le Seuil, 1984; Tome III: *Le Temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Le Seuil, 2000.

_____. La marque du passé. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1998, 1, p. 7-32.

_____. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

_____. *Histoire et vérité*. Paris: Le Seuil, 1955.

TODOROV, T. *Les Abus de la mémoire*. Paris: Arléa, 2004.

TUCCARI, F. *La nazione*. Roma-Bari: Laterza, 2000.

Presentato: 29 maio 2019

Accettato: 27 giugno 2019