

**LO STORICO E IL SUO OGGETTO
INDIVIDUO, SOCIETÀ E STORIOGRAFIA IN PAUL
RICOEUR**
di LUCA MARIA POSSATI

Abstract

The issue of history passes through all the philosophical thinking of Paul Ricoeur. This essay tries to show a critical point of Ricoeur's theory of history: the problem of the object of history. In the second part of *Temps et récit*, the paper analyzes the conditions of possibility of what Ricoeur calls the analogical extension of the character of the fictional character to the objects of historical discourse, the societies, because the irreducible object of history is 'order of society'. The two main interlocutors are Hegel and Ricoeur's Husserl: the idea of an indirect reference, oblique between history and narrative, between social object and fictional character appears as a distancing from these two thinkers, in view of a critical theory of history in dialogue with Koselleck. But the result of this distancing - at least in *Temps et récit* - remains highly ambiguous.

114

La question de l'histoire traverse toute la réflexion philosophique de Paul Ricoeur. Cet essai cherche à montrer un des points critiques de la théorie de l'historiographie ricœurienne: le problème de l'objet de l'histoire. À partir de la deuxième partie de *Temps et récit*, l'essai analyse les conditions de possibilités de ce que Ricoeur nomme l'extension analogique du caractère de personnage narratif aux objets du discours historique, les sociétés, car l'objet irréductible de l'histoire est de l'ordre sociétal. Les deux interlocuteurs principaux de Ricoeur sont Hegel et Husserl: l'idée d'une référence indirecte, oblique entre l'histoire et le récit, entre l'objet sociétal et le personnage narratif se configure comme une prise de distance par rapport à ces deux penseurs, en

* Ricercatore associato presso il Fondo Ricoeur di Parigi. Dottore di ricerca in Storia della Filosofia e Storia delle Idee, si occupa prevalentemente di fenomenologia, filosofia della religione ed estetica.

vue d'une théorie critique de l'histoire en dialogue avec Koselleck. Mais le résultat de cette prise de distance – au moins dans *Temps et récit* – reste fortement ambigu.

La questione della storia attraversa tutta la riflessione filosofica di Paul Ricoeur. Questo saggio cerca di mostrare uno dei punti critici della teoria della storiografia di Ricoeur: il problema dell'oggetto della storia. A partire dalla seconda parte di *Temps et récit*, il saggio analizza le condizioni di possibilità di ciò che Ricoeur chiama l'estensione analogica del carattere del personaggio narrativo agli oggetti del discorso storico, le società, poiché l'oggetto irriducibile della storia è l'ordine della società. I due principali interlocutori di Ricoeur sono Hegel e Husserl: l'idea di un riferimento indiretto, obliquo tra storia e racconto, tra oggetto sociale e personaggio narrativo si configura come una presa di distanza da questi due pensatori, in vista di una teoria critica della storia nel dialogo con Koselleck. Ma il risultato di questa presa di distanza - almeno in *Temps et récit* - rimane fortemente ambiguo.

Nel XX secolo la prolungata polemica contro l'avvenimento e l'*histoire événementielle* ha prodotto una trasformazione decisiva della pratica storiografica segnando la fine di una storiografia centrata sulle azioni dei singoli individui e sul presupposto della loro consapevolezza e libertà. A causa della pressione delle scienze umane (psicoanalisi, linguistica, antropologia) l'azione cosciente è stata espulsa dal campo della storia e il posto vuoto è stato occupato dalle dimensioni inconse e strutturali della vita sociale. Già Hegel affermava che c'è conoscenza storica solo quando l'uomo solleva lo sguardo dal «mattatoio» dei fatti, singolari e slacciati, e s'interroga sulla razionalità ultima di questi: "La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. [...] La storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, una delle particolari forme in cui essa si rivela, una copia dell'archetipo raffigurata in un elemento speciale, in quello dei popoli"⁷². Gli individui, con le loro azioni e le loro passioni, rappresentano soltanto lo strumento di cui la ragione si serve per realizzare se stessa; non possono essere i protagonisti consapevoli del divenire umano poiché gli effetti profondi dell'agire sfuggono loro. Il discorso storico si rivolge a una dimensione globale dell'accadere, "la storia ha innanzi a sé il suo oggetto più concreto, che comprende in sé tutti i diversi lati dell'esistenza; il suo individuo è lo spirito del mondo"⁷³. Per Hegel, storia c'è laddove si dà una vera comunità umana. Sulla stessa linea – grosso modo – Benedetto Croce: lo storico indaga l'evento, cioè il tutto, la mentalità comune, "l'insieme delle volizioni", ma non potrà mai penetrare nella coscienza degli agenti

storici, recuperare il vissuto di quelle vite perdute.

La posizione di Paul Ricœur si caratterizza per il fatto che, pur mantenendo ferma la vocazione sociale della conoscenza storica, non considera affatto l'individuo come un'astrazione, qualcosa di meramente accessorio, "un segmento astratto di azione". La dimensione comunitaria della storia non esclude, anzi richiede un legame – nella forma di un *rinvio obliquo* – con il campo dell'azione umana e con la temporalità della *praxis* delle nostre vite di uomini che agiscono e soffrono, capaci di raccontarsi e di diventare soggetti d'imputazione morale: la temporalità del sé pensato come *enérgeia* e come *dynamis*.

1. In *L'intentionnalité historique*, il capitolo che conclude la seconda parte di *Temps et récit*, il presupposto da cui Ricœur prende le mosse è la "frattura epistemologica" che intercorre tra storia e racconto, dunque tra le entità storiografiche e i personaggi narrativi. Agli occhi del filosofo un fatto è evidente: da una parte, abbiamo forze sociali che agiscono sullo sfondo della vita degli individui, condizionandoli, e che sono anonime; dall'altra, abbiamo il personaggio, cioè *colui che compie l'azione narrativa*, un individuo dotato di una personalità più o meno cosciente, che può essere identificato e re-identificato, designato con un nome proprio e considerato responsabile delle azioni che compie o vittima di quelle che subisce.

Posto ciò, Ricœur considera sbarrata la strada verso quel che egli chiama «individualismo metodologico»: un fenomeno sociale non può mai essere ridotto a una serie di azioni individuali, atomiche, assegnabili ciascuna a un individuo che ne porterebbe la responsabilità ultima. "L'errore dell'individualismo metodologico – scrive appunto Ricœur – è di esigere per principio un'operazione riduttrice che non può mai essere effettivamente portata a buon fine"⁷⁴. A rigore, la critica ricoeuriana non colpisce l'idea chiave dell'individualismo metodologico, cioè che alla base di ogni fenomeno sociale vi è l'azione individuale, l'azione sociale e la relazione sociale (Max Weber), che i condizionamenti sociali non si verificano mai al di fuori della mediazione attiva dei singoli attori (Raymond Boudon). Il bersaglio di Ricœur è invece quell'operazione riduttrice che, sulla base di quest'idea, molti autori si sono sentiti autorizzati a compiere, ossia la svalutazione della dimensione istituzionale e, in senso lato, sociale; la tesi per cui concetti quali società, capitalismo, imperialismo, classe, ecc. sarebbero soltanto costrutti vuoti. Nel particolare quadro filosofico tracciato da *Temps et récit* si capisce bene che cosa rende necessario il rifiuto di una tale posizione: accettarla significherebbe ricadere nell'ipotesi inversa a quella sostenuta da Ricœur, cioè l'ipotesi di una derivazione *diretta* della storia dalla narrazione.

Scrivi Ricœur: "Le entità alle quali la storia riferisce i cambiamenti

ch'essa si impegna a spiegare non sono, se ci si attiene alla sua epistemologia esplicita, dei personaggi: le forze sociali che agiscono sullo sfondo delle azioni individuali sono, nel senso stretto del termine, anonime⁷⁵. È questa, per il Nostro, un'idea chiave: «l'oggetto irriducibile della storia è di ordine societario [*l'objet irréductible de l'histoire est de l'ordre sociétal*]»⁷⁶. Ma notiamo di sfuggita un particolare: nelle righe appena lette Ricœur dice «se ci si attiene alla sua epistemologia esplicita» [*si l'on s'en tient à son épistémologie explicite*]. Dunque: *sul piano epistemologico* – quello sondato dalle lunghe analisi che compongono i primi due capitoli della seconda parte di *Temps et récit* – l'oggetto della storia sono le forze sociali. Sul piano epistemologico non c'è riduzione, ma solo frattura. Si tratta di capire che cosa avviene nel momento in cui cambia il livello dell'indagine, quando si passa da un'analisi metodologica, o epistemologica, a una di carattere fenomenologico. Come mantenere la frattura tra le forze sociali e i personaggi senza spezzare l'unità della «mira intenzionale»⁷⁷ della conoscenza storica e senza, per questo, ricadere nell'individualismo metodologico?

Ricœur mostra che, spostando il livello del discorso, emerge un dato nuovo, apparentemente paradossale: l'analisi intenzionale porta alla luce la derivazione *indiretta* della storia dalla comprensione narrativa. La storiografia si fonda sul campo narrativo così come le scienze naturali si fondano sul «mondo-della-vita». Per rendere conto di un tale fondamento nascosto del senso occorre un metodo di *questionnement à rebours* «vicino alla fenomenologia genetica dell'ultimo Husserl»⁷⁸, un metodo che «tende a dare conto del carattere *indiretto* della filiazione che riconduce la storia alla comprensione narrativa, *riattivando le fasi di derivazione* che assicurano questa filiazione»⁷⁹.

«Derivazione indiretta» significa che il discorso storico prende le mosse dall'attività narrativa – quel che Ricœur chiama, nel primo volume di *Temps et récit*, la triplice *mimesis*⁸⁰ – ma, in forza delle sue ambizioni scientifiche, traspone questa attività, questa circolarità produttiva, su un livello di complessità superiore. È un processo di costruzione del senso. Ma cosa avviene tra epistemologia e fenomenologia? Perché dobbiamo riattivare, quasi «ricordare», la derivazione indiretta della storia dal racconto? La ragione è che in questo processo di costruzione del senso la filiazione narrativa *deve* essere dimenticata: «la conquista dell'autonomia scientifica della storia – scrive ancora Ricœur – sembra avere come corollario, se non addirittura come condizione, un occultamento voluto della sua derivazione indiretta a partire dalla attività di configurazione narrativa e del suo rinvio, attraverso forme sempre più lontane dalla base narrativa, al campo prassico e alle sue risorse pre-narrative»⁸¹. In breve: l'impresa del fenomenologo è un

atto di reminiscenza contro l'oblio necessario all'autonomia scientifica, un lasciar mostrare il fatto che *nonostante tutto* il discorso storico non avrebbe un senso se non rinviasse alla comprensione narrativa e, grazie a essa, al campo dell'azione umana e alla sua temporalità di base.

Dunque, la fenomenologia spiega il perché della frattura scavata dall'epistemologia storica, mostrando al contempo come questo oblio della prassi nel caso della storia non sia mai completo e quindi come nella trama del discorso storico siano rinvenibili le tracce concrete di una filiazione narrativa, i *relais* che permettono di riscoprire la "fonti narrative della storiografia"⁸², precisamente su tre piani: procedure esplicative, entità e temporalità. Ciò non significa che la storia sia riducibile a un racconto originario, a una sorta di cronaca primitiva, né che il suo oggetto sia una nebulosa di azioni atomiche compiute da individui. L'interrogazione a ritroso preserva dalla ricaduta nel riduzionismo, poiché essa soltanto permette di tenere insieme i due aspetti che il *débat* tra i neopositivisti della scuola hempeliana e i narrativisti angloamericani ha reso necessario tenere insieme: la frattura epistemologica e il legame indiretto.

2. Vediamo più da vicino la derivazione indiretta nel caso delle entità storiche. Al centro del capitolo che stiamo esaminando Ricœur fa riferimento a un autore ch'egli colloca a eguale distanza dai neopositivisti e dai narrativisti, e che dunque stima particolarmente vicino alle proprie vedute: Maurice Mandelbaum. Sono due i punti chiave che, nelle tesi di Mandelbaum, gli interessano: (a) in storia l'individuo è accessorio, nel senso ch'esso attrae lo storico soltanto per il fatto che si inserisce in un contesto sociale, insieme ad altri individui (come sosteneva Alfred Schütz, "lo scopo fondamentale delle scienze sociali consiste nel raggiungere una conoscenza organizzata della realtà sociale"⁸³); (b) la distinzione tra la società, che è sempre una realtà particolare (un popolo, una nazione, un gruppo, ecc.), e altri aspetti come la cultura, la religione, la scienza, ecc. che sono tutti astratti (classi generali di fenomeni delimitate dallo storico astraendole dalla società). La prima è oggetto della storia generale o globale, i secondi delle storie speciali. È una distinzione da non sottovalutare: le storie speciali sono sempre astrazioni rispetto alla storia sociale.

Poste queste premesse, Ricœur riprende la definizione di società data da Mandelbaum in *The Anatomy of Historical Knowledge* (1977): "una società consiste in individui viventi in una comunità organizzata, padrona di un territorio particolare; l'organizzazione di una tale comunità è assicurata da istituzioni che servono a definire lo statuto assunto da diversi individui e assegna loro ruoli che sono tenuti a giocare, prolungando l'esistenza ininterrotta della comunità"⁸⁴. Tra tutti gli oggetti a cui può rivolgersi l'indagine

storica sono proprio le società, così come le intende Mandelbaum – Ricœur le chiama “entità societarie” o “entità di primo ordine” della conoscenza storica – a mostrare *relais* con i personaggi dell’intelligenza narrativa. Esse infatti “pur essendo *indecomponibili* in una miriade di azioni individuali, nondimeno fanno *menzione*, nella loro costituzione e nella loro definizione, di individui suscettibili di essere considerati come i personaggi di un racconto”⁸⁵.

Andiamo al cuore di questo “far menzione [*font néanmoins mention*]” e, prima di tutto, poniamoci una domanda lasciata finora in sospenso: per Ricœur che cos’è un personaggio narrativo? In *Temps et récit* si afferma che, come vuole la critica letteraria, nella nozione di personaggio nulla impone ch’esso, il personaggio, sia un individuo. Questo giustificherebbe l’estensione analogica del concetto di personaggio a quello di società. Ma l’argomento non regge. Dobbiamo procedere in maniera più fenomenologica.

Se prendiamo in considerazione ogni aspetto della definizione fornita da Mandelbaum (organizzazione territoriale, struttura istituzionale, continuità temporale), il lavoro di scavo nell’intenzionalità dal noematico al noetico – l’interrogazione a ritroso – scopre in ciascuno di essi una «referenza *obliqua*», dice Ricœur, agli individui concreti, agli agenti reali che, con le loro azioni, compongono questa società particolare, oggetto dello studio dello storico. Tale referenza è obliqua “poiché essa non fa parte del discorso *diretto* dello storico, il quale può, senza scrupolo eccessivo, attenersi a delle entità collettive, senza referenza esplicita ai loro componenti individuali”⁸⁶. Il fenomenologo non parte dal concetto di personaggio, come fa la critica letteraria, ma dal fenomeno sociale in quanto tale, spiegandone le radici preriflessive: “è per contro il compito di una fenomenologia genetica scoprire nel fenomeno dell’essere-in-comune l’origine del legame tra gli individui e le società particolari” [*l’origine du lien entre les individus et les sociétés particulières*]⁸⁷. Tale esser-in-comune è un’appartenenza partecipativa [*appartenance participative*], “che collega [*rattache*] le entità storiche di primo ordine alla sfera dell’azione”⁸⁸; è una condizione ontologica anteriore alla coscienza che i singoli possono averne e che segna un individuo definendolo “membro di...” un corpo sociale.

Gli individui a cui lo storico fa obliquamente riferimento – a livello di quel che Husserl chiama “sintesi passive” – non sono soggetti, non sono coscienze; non è il loro vissuto a essere intenzionato. Questi individui sono intenzionati come “membri di” quella società particolare. Non sono però membri passivi, semplici tasselli di un mosaico più vasto. Ricœur non smette di definirli “i portatori dell’azione” [*les porteurs de l’action*]. Gli individui agiscono nella società, la modificano, ricoprono certi ruoli istituzionali, si accordano o entrano in conflitto tra loro: diventano allora *membri* di quella società e costruiscono insieme l’essere-in-comune. Così, il legame di

appartenenza partecipativa “dà un peso eguale al gruppo e all'individuo”⁸⁹.

Distinguiamo i singoli passaggi compiuti nel testo. La convergenza con il concetto di personaggio è il perno dell'argomentazione. Proprio perché l'individuo sociale – cioè il membro di una società – è *in primis* un essere agente, un “portatore dell'azione”, esso è suscettibile di essere considerato come un personaggio narrativo, “colui che fa” l'azione narrativa. La semantica dell'agire fa da tramite, da piattaforma concettuale di tutto il discorso di Ricœur. Di qui il passo successivo, l'analogia: proprio perché una società è composta, in virtù di un legame di appartenenza partecipativa, da individui sociali, essa può venir considerata come un personaggio narrativo, come una variabile della *mise en intrigue*. Non si tratta di una riduzione, ma di “un'estensione analogica”, fragile ma possibile, sostiene Ricœur. “Dire che la Francia *fa* questo o *subisce* quello non implica affatto che l'entità collettiva in questione debba *ridursi* agli individui che la compongono e che le sue azioni possano essere assegnate distributivamente ai suoi membri presi uno a uno”⁹⁰. La Francia è e insieme *non* è un individuo: lo è in virtù del legame di appartenenza partecipativa; *non* lo è perché resta comunque una realtà particolare, distinta dai suoi membri.

Ne risulta che l'oggetto della storia “presenta una polarità insuperabile”⁹¹: è un “misto”, sociale e individuale allo stesso tempo. Questa nozione di appartenenza partecipativa, spiega Johann Michel, “ha il vantaggio di oltrepassare l'opposizione tra individualismo e olismo nel senso per cui non esistono individui senza appartenenza sociale, né società senza *membri* che la compongono (d'ora in poi sarà meglio parlare di membri che di individui)”⁹².

3. L'interlocutore nascosto delle affermazioni ricœuriane nei luoghi di *Temps et récit* che stiamo attraversando è lo Husserl della quinta delle *Cartesianische Meditationen*. L'obiettivo polemico è la nozione hegeliana di spirito oggettivo. Lo mostrano con chiarezza i saggi etici compresi in *Du texte à l'action*, saggi nei quali è proprio al centro di una meditazione volta a definire un concetto di razionalità pratica “per gradi”, avanzando dal livello del discorso ordinario sull'azione all'idea di azione sociale in Max Weber, fino alla kantiana *Kritik der praktischen Vernunft*, che Ricœur si pone il problema di capire come pensare il legame sociale.

In questi testi Ricœur distingue accuratamente il concetto di azione sociale, azione caratterizzata dall'«orientamento verso l'altro» (“non basta infatti che un'azione possa essere interpretata da un agente in termini di motivi il cui senso è comunicabile ad altri, occorre anche che la condotta di ogni agente tenga conto di quella dell'altro, sia per opporvisi che per comporsi a essa”⁹³), da quello di «relazione sociale». Con quest'ultimo egli

intende non un'azione singola, ma "un corso d'azioni nel quale ogni individuo non solo tiene conto della reazione altrui, ma motiva la propria azione con simboli e valori, che non esprimono più solo dei caratteri di desiderabilità privati resi pubblici, ma delle regole esse stesse pubbliche"⁹⁴. Dunque regole pubbliche, valori condivisi.

A questo punto, Ricœur prende nettamente le distanze da un essenzialismo dei valori e sceglie un'altra via, quella dell'istituzione, un fattore terzo che ci vede passivi e che ci situa entro un contesto che va oltre noi stessi. Ogni azione sociale si trova in una situazione che non è eticamente neutra; ogni relazione sociale appare sempre regolata in partenza da norme e valori che non sono imperativi ma "modelli di significazione dell'agire". Le istituzioni sono appunto questi sistemi anonimi di valori e norme che si sono sedimentati in una tradizione. Non sono entità, individuabili in uno spazio e in un tempo, né invenzioni dello spirito umano; sono piuttosto il risultato di una lenta sedimentazione delle stesse relazioni sociali, frutto – come si legge in un testo del 1975 – di "sintesi passive che hanno già avuto luogo" perché "ogni *praxis* si inserisce sulla traccia di *praxis* anteriori"⁹⁵. Le azioni si stratificano, s'intrecciano fra loro. Da questo *humus* prende senso e vita l'istituzione. È una situazione circolare: nel tempo le relazioni sociali danno un senso a se stesse e nascono istituzioni. Siamo al cospetto di una sedimentazione aperta al cambiamento ⁹⁶. Il sociale "sorregge" se stesso.

Proprio qui si manifesta tutta la distanza di Ricœur da un autore come Hegel. Infatti, sebbene la critica del filosofo di Stoccarda all'astrattezza della ragione pratica di Kant ci faccia compiere indubbiamente un enorme passo in avanti verso un concetto di volere dialettico e perciò stesso liberato dalla dicotomia dovere-desiderio, quel che fa problema agli occhi di Ricœur è il passaggio all'eticità.

Per capirlo meglio, prenderemo in considerazione due passi. Nel primo l'accento è posto sull'arbitraria reificazione che, secondo Ricœur, sottende alla nozione di "spirito oggettivo", un sistema razionale e necessario di «potenze etiche» – dice Hegel – che reggono la vita degli individui, una sostanza che si articola poco per volta in famiglia, società civile e Stato. Di Hegel il pensatore di Valence apprezza l'attenzione alla vita etica concreta, ma si rifiuta di ipostatizzare quest'ultima in entità oggettive separate dalle relazioni sociali; rinnega cioè la distinzione ontologica tra spirito oggettivo e spirito soggettivo. Scrive infatti:

si può fondamentalmente dubitare che, per elevarsi dall'individuo allo Stato, si debba distinguere ontologicamente tra spirito oggettivo e spirito soggettivo, o piuttosto tra coscienza e spirito. Il punto, evidentemente, è di essenziale importanza. Per Hegel lo stesso spirito – *Geist* – segna una discontinuità

radicale in rapporto a ogni coscienza fenomenologica, cioè a una coscienza incessantemente strappata a se stessa da una mancanza e nell'attesa che il proprio essere giunga dal riconoscimento di un'altra coscienza. È per questo che nell'*Enciclopedia* la filosofia dello spirito oggettivo si sviluppa al di fuori della fenomenologia, nella misura in cui la fenomenologia resta il regno della coscienza individuale privata del proprio altro. Ci si può chiedere se questa ipostatizzazione dello spirito, tanto elevato al di sopra della coscienza individuale e al di sopra anche dell'intersoggettività, non sia responsabile di un'altra ipostasi, quella dello Stato. Non posso infatti sopprimere nel testo hegeliano, che si tratti dell'*Enciclopedia* e dei *Principi della Filosofia del Diritto*, le espressioni con le quali lo Stato è definito come un dio tra noi⁹⁷.

In Hegel lo spirito oggettivo, la *Sittlichkeit*, viene abusivamente "ipostatizzato", reso un'entità autonoma, ontologicamente separato, un «noi» che assimila e annulla le coscienze individuali. Preoccupato di evitare una simile deriva, Ricœur decide di seguire un altro cammino, quello tracciato dalla quinta delle *Cartesianische Meditationen*⁹⁸, e dunque avanza l'ipotesi che sia sempre possibile "generare tutte le comunità di alto livello, come lo Stato, a partire dalla sola costituzione dell'altro in un rapporto intersoggettivo"⁹⁹. La fenomenologia husserliana e le analisi di Schütz¹⁰⁰ ci inducono a pensare lo Stato, i valori, le istituzioni, il diritto e ogni forma di ordine sociale come entità costituite da individui che agiscono in interazione reciproca, che instaurano rapporti intersoggettivi.

Anche *Temps et récit* tiene ben presente questa volontà di non reificare le entità sociali considerando sempre gli individui che stanno alla loro base. Tuttavia, l'opera del 1983 aggiunge elementi del tutto nuovi. Dicevamo: ogni caratteristica di una società (organizzazione territoriale, struttura istituzionale e continuità temporale) comporta una referenza obliqua agli agenti reali che compongono quella società e al legame ontologico di appartenenza partecipativa che li caratterizza. Questo legame è più una condizione che un'intenzione. Norme, valori, costumi, riti, le stesse istituzioni sono solo modi di riconoscere ed esprimere un tale essere in comune, ma non sono costitutivi del legame stesso. Che rapporto intercorre, allora, tra questo essere-in-comune e l'intersoggettività? E con l'istituzione intesa come sedimentazione della prassi?

Proseguiamo nella lettura dei testi.

Nel saggio del 1979, *Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité*, Ricœur incrocia i termini in gioco e afferma, da una parte, che la quinta delle *Cartesianische Meditationen* è una fenomenologia della coscienza che si eleva alla problematica dello spirito oggettivo e, dall'altra, che il capitolo VI della *Phänomenologie des Geistes* offre sì una fenomenologia dello spirito, "ma che resta una fenomenologia entro l'ambito della coscienza"¹⁰¹. Quel che differenzia i due percorsi è un elemento fondamentale: l'intenzionalità. Se la

fenomenologia dello spirito è, comunque, una fenomenologia *nella* coscienza, tuttavia questa coscienza elevata all'universale, fattasi spirito, non è una coscienza trascendentale, né intenzionale. Lo spirito non è diretto verso altro da sé; è un tutto intero, integrale a se stesso, immanente alle sue determinazioni. "È quella che – scrive Ricoeur – io chiamo l'abolizione della intenzionalità"¹⁰². Leggiamo infatti: "Per due volte Hegel sottolinea che lo spirito è l'ingresso nella 'patria della verità' secondo un modo che abolisce l'intenzionalità. Non si ha più a che fare con una coscienza tesa verso un altro; ogni alterità è superata; nessuna trascendenza viene intenzionata. Con lo spirito si pone fine al regno della coscienza separata dal suo altro"¹⁰³.

Malgrado questa diversità radicale, la fenomenologia dell'intersoggettività può ritrovare in sé la ricchezza delle analisi hegeliane dello spirito oggettivo, senza perderne quasi nulla. Per dimostrarlo, Ricoeur formula tre tesi connesse in un ordine progressivo:

(a) La "costituzione" fenomenologica husserliana dev'essere pensata come un'esplicitazione, un'esegesi, *Auslegung*. È a partire dall'oggetto già dato che si dispiega l'analisi, allo scopo di estrapolarne gli strati di senso, i livelli di sintesi, ecc. Così, "il lavoro del senso non comincerebbe nemmeno – scrive Ricoeur – se il risultato della costituzione non regolasse teleologicamente il movimento della costituzione. Tale procedura non è radicalmente estranea a quella di Hegel"¹⁰⁴. Ciò vale tanto per la costituzione dell'oggetto, quanto per la costituzione di altri. Nel secondo caso, si tratta di prendere come filo conduttore dell'analisi quella precomprensione empatica, quell'essere già rivolto verso l'altro che ci accompagna nell'atteggiamento naturale, e di trasformarlo da ovvietà in enigma. "In tal modo la filosofia trascendentale riposa sull'atteggiamento naturale, che è la sua sorgente di senso e la sua riserva di aporie"¹⁰⁵. Noi sappiamo o crediamo di sapere che vi sono altri; si tratta di capire come questi altri esistono e ci appaiono.

(b) A prendere il posto del *Geist* hegeliano nella fenomenologia husserliana è il principio trascendentale dell'analogia nella costituzione di altri: "esso significa – scrive Ricoeur – che l'*alter ego* è un *alter ego come me*"¹⁰⁶. L'idealismo husserliano, nel momento in cui si assume l'onere di fondare un mondo comune, una storia comune e delle istituzioni comuni, su una base intersoggettiva, si ritrova dinanzi all'alternativa tra univocità ed equivocità, tra l'io monadico e la dispersione di una molteplicità irrelata di io. Com'è noto, per uscirne Husserl sceglie la strada dell'analogia; dall'obiezione del solipsismo a *la saisie analogique d'autrui*, dice Ricoeur¹⁰⁷. È il lavoro di esplicitazione sull'immediata percezione di altri soggetti che conduce a postulare questa "silenziosa analogia"¹⁰⁸, irriducibile a qualsiasi ragionamento proporzionale. L'analogia dell'*ego* è l'ultimo e insuperabile

principio trascendentale di tutte le relazioni intersoggettive, dell'azione e della relazione sociale.

(c) La replica a Hegel è davvero completa solo se le affermazioni di Husserl vengono "confermate" dalla lettura di Weber. Il passo è suggerito da Husserl stesso¹⁰⁹, ma mostrato in concreto da Schütz. Solo così non rischiamo di perdere tutta l'indiscutibile ricchezza del testo hegeliano. "Per dirlo in breve – scrive Ricœur – si comprende la fine della quinta *Cartesianische Meditation* a proposito delle comunità di livello superiore associandole a una *sociologia comprensiva* del tipo di quella di Max Weber il quale, appunto, si sottrae alla logica dello spirito hegeliano"¹¹⁰. Perciò, "occorre pensare insieme Husserl e Max Weber poiché la sociologia comprensiva offre un contenuto empirico a questo trascendentale vuoto"¹¹¹. In Weber si ritrova infatti la stessa tenace volontà di fare a meno di qualsiasi entità collettiva: non si ci saranno mai "cose sociali", ma sempre e soltanto rapporti intersoggettivi che via via si sviluppano e assumono forme diverse, diventano cose, senza essere ontologicamente separate. Questa è, in fin dei conti, la vera superiorità della coppia Husserl-Weber rispetto al filosofo di Stoccarda, ossia l'attenzione, dice Ricœur, a preservare "i caratteri minimali dell'azione umana, cioè il poter essere identificata mediante progetti, intenzioni, motivi di agenti capaci di imputare a se stessi la loro azione"¹¹².

Tornando a *Temps et récit*, ci chiediamo: è forse il postulato dell'analogia a fondare il legame di appartenenza partecipativa che fonda a sua volta i costrutti di cui si servono lo storico e lo scienziato sociale in generale? Sì e no. L'intersoggettività non basta per costruire una società, anche perché il legame sociale implica una serie di rapporti che a rigore non possono definirsi intersoggettivi: il rapporto con un luogo, con certe pratiche sociali, con delle tradizioni, ecc. Lo mostrano chiaramente le caratteristiche del legame di appartenenza partecipativa che Ricoeur descrive nel seguente passo:

La triplice referenza del fenomeno sociale all'individuo, ricavata precedentemente dalla definizione di Mandelbaum, deriva chiaramente dal legame di appartenenza partecipativa individuato dalla fenomenologia genetica. All'organizzazione territoriale corrisponde l'atto di abitare, ossia l'atto di qualificare lo spazio umano mediante un insieme di gesti instauratori: costruire un riparo, segnare e varcare una soglia, vivere insieme, esercitare l'ospitalità, ecc. All'assegnazione di uno statuto agli individui da parte delle istituzioni corrispondono le molteplici modalità di assunzione di un ruolo da parte dei membri, ossia i modi di lavorare, di esercitare un mestiere, di legare lavoro e tempo libero, di situarsi nei rapporti di classe, di rango e di potere. Al perpetuarsi dell'esistenza sociale corrisponde il legame tra generazioni che congiunge l'amore e la morte e dà ai viventi non soltanto dei contemporanei, ma dei predecessori e dei successori¹¹³.

Seguiamo l'esplicitazione fenomenologica. Queste tre caratteristiche del legame di appartenenza partecipativa fondano le tre caratteristiche di ogni possibile società secondo Mandelbaum. Si tratta di "gesti instauratori" [*gestes instaurateurs*]. Sono le condizioni che ogni individuo deve ottemperare nel momento in cui vuole smettere di essere un singolo isolato e diventare membro di una comunità con altri esseri umani, con tutto ciò che questo comporta. Il legame di appartenenza partecipativa è costruito da agenti attraverso una serie di comportamenti, di pratiche, di condizioni *vissute insieme* che si aggiungono alla "nuda intersoggettività" e ne incrementano il senso. La Francia, allora, non è una realtà oggettivabile ma *pratica*: è l'insieme dei gesti instauratori compiuti dai suoi membri. Questo insieme si scinde dai suoi agenti, così come ogni azione può scindersi da colui che la compie ed essere considerata a parte (pensiamo al concetto di autonomia semantica del testo)¹¹⁴.

Ma spingiamoci più avanti. Per capire ancora meglio lo statuto dell'individuo sociale e delle pratiche che ne caratterizzano l'inserimento in una società, importanti elementi li possiamo trovare nelle lezioni del 1986 dedicate a *L'idéologie et l'utopie*. Qui, commentando il *Pour Marx* di Althusser, Ricœur insiste sulla distinzione, ai suoi occhi essenziale, tra il concetto di coscienza e quello di individuo reale. Althusser – si chiede il Nostro – "non manca la rottura capitale tra una filosofia della coscienza e un'antropologia filosofica – per la quale il soggetto della storia sono 'gli uomini concreti, reali' – poiché egli legge in funzione di una problematica ulteriore?"¹¹⁵. Per la stessa ragione, "non sottovaluta il passaggio dall'alienazione alla divisione del lavoro, anche se riconosce che questa ultima 'comanda tutta la teoria dell'ideologia e tutta la teoria della scienza?'"¹¹⁶. Mentre l'autore del *Pour Marx* traccia una netta linea di separazione tra *L'ideologia tedesca* e *Il Capitale*, spartiacque tra quel che non è ancora veramente scientifico in senso marxista e quel che lo è, Ricœur tende invece a spostare la distinzione più indietro, tra i *Manoscritti del 1844* e *L'ideologia tedesca*, proprio perché sostiene "che la pietra di paragone dell'apparizione del marxismo [...] è la sua attenzione al concetto di individui reali in condizioni già date"¹¹⁷. La lettura ricoeuriana di Marx si muove dunque da- e verso- una posizione antropologica, non epistemologica. Non è una critica alle tesi di Althusser, ma una proposta interpretativa che si colloca a un livello d'intelligibilità differente.

Secondo Ricœur, *L'ideologia tedesca*¹¹⁸ ha aperto due possibili interpretazioni del pensiero di Marx. In primo luogo, una lettura strutturale e oggettivante che si è liberata di entità quali la coscienza di sé, l'essere generico, "tutti concetti che appartengono alla maniera di pensare di

Feuerbach e dunque alla corrente hegeliana della filosofia tedesca¹¹⁹. Queste vecchie nozioni sono state sostituite da entità anonime come le forze produttive, i rapporti di produzione, le classi sociali, definibili tutte senza fare riferimento ai soggetti individuali.

La seconda prospettiva procede in direzione opposta: “Le classi e tutte le altre entità collettive [...] non sono considerati come la base ultima, ma soltanto come la base di una scienza oggettiva”¹²⁰. Tale restrizione apre le porte a una possibile rivalutazione dell’individuo, alla considerazione che “le entità oggettive riposano sulla vita reale degli individui di fatto, degli individui viventi”¹²¹. Il concetto di vita reale distinto da quello di coscienza, o di vissuto, acquista un ruolo centrale. Così, sottolinea Ricœur, Marx ci induce a pensare il rapporto sociale come «l’azione congiunta di numerosi individui, non importa in quali condizioni, in che modo e con quale scopo». La cooperazione (*Zusammenwirken*) “è sempre lo sfondo di un’entità collettiva”; “le entità collettive, che sono l’oggetto del materialismo storico, sono costantemente riferite da Marx agli individui che le producono”¹²².

Insomma, la “grande scoperta di Marx” – punto su cui Ricœur lo segue da vicino – è stata la “nozione complessa di individuo sottoposto a condizioni determinate”. Certamente “possiamo mettere tra parentesi l’individuo – scrive ancora Ricœur – partire dalle condizioni e pretendere che le condizioni siano le cause”, ma così facendo “non aboliamo affatto la dialettica tra l’individuo e la condizione, poiché l’individuo vive in o sotto certe condizioni”¹²³. Esiste quindi una precedenza della vita intesa come *praxis*, come desiderio e sforzo, rispetto alla coscienza. È per Ricœur l’anteriorità della *affirmation originaire*, secondo l’espressione di Jean Nabert. Dietro le idealizzazioni si trova un *vivant actif dans un certain environnement*¹²⁴. Proprio questo scarto rende necessaria l’interpretazione, che quindi cessa di essere soltanto una tecnologia, l’arte intellettuale della decifrazione dei testi, ma acquista una funzione esistenziale di *mediazione* fino a coincidere con l’iniziativa, la possibilità per l’uomo d’intervenire nel corso del mondo e di trasformarlo. Lo dice anche l’undicesima Tesi su Feuerbach, riletta da Ricœur in questi termini: “I filosofi non hanno fatto altro che *interpretare* il mondo in molti modi, ma quel che importa è di *trasformarlo*. Tuttavia, possiamo trasformare senza interpretare? Questo è il problema”¹²⁵.

Sebbene Ricoeur dica esplicitamente di condividere le tesi del Marx di Michel Henry, il vero ispiratore della sua lettura antropologica di Marx è un altro. Per uscire dall’interpretazione che il “marxismo ortodosso” ha dato del rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra realtà e ideologia, egli cerca sostegno, ancora una volta, nei testi di Max Weber¹²⁶.

Le idee dominanti di un’epoca sono le idee della classe dominante. Esiste una relazione profonda tra potere e ideologia. Weber spiega questo

rapporto in termini di legittimità. Egli – nota Ricœur – “introduce il concetto cruciale della legittimità e analizza la connessione tra le pretese di legittimità e le credenze nella legittimità: è questo il nodo [*nexus*] che sostiene il sistema dell'autorità”¹²⁷. Richiesta di legittimità-risposta in termini di credenza: l'ideologia sorge proprio al centro di questo rapporto, nello scarto che si produce tra i due poli.

Ora, è evidente che questo modello, quest'interpretazione dei rapporti struttura-sovrastuttura, non è di tipo meccanicista ma motivazionale, perché l'interazione tra la pretesa e la credenza deve essere situata in un quadro concettuale appropriato e questo quadro può essere legato soltanto alla motivazione, cioè al rapporto tra individui (governanti e governati), all'attività sociale (“comprensione interpretativa orientata secondo l'attività altrui”¹²⁸). Proprio su questo livello, suggerisce Ricœur, acquistano un ruolo determinante l'ideologia e l'utopia. La prima in quanto elementare mediazione simbolica dell'agire, ma anche legittimazione del potere costituito; la seconda in quanto critica di questo potere, capacità di immaginare un altro ordine migliore di quello attuale. Insieme, queste due funzioni dell'immaginario collettivo costruiscono la trama del legame sociale. Il problema è che l'ideologia e l'utopia sono due fenomeni ambigui. Possono avere al contempo un valore costruttivo e un valore distruttivo, una dimensione costitutiva e una dimensione patologica¹²⁹.

C'è però un secondo punto che, in questi saggi, Ricœur riprende da Weber: la nozione metodologica di ideal-tipo. I casi individuali (complessi e molteplici) che lo scienziato sociale è chiamato a studiare debbono essere “controllati” classificandoli in tipi, in categorie, che sono soltanto costrutti metodologici, non vere e proprie realtà. Gli ideal-tipi sono strutture intermedie: non *a priori*, non sono nemmeno il risultato di un'induzione: “si situano tra i due”¹³⁰. A tal proposito, è molto interessante la difesa che Ricœur avanza contro le possibili critiche agli ideal-tipi definiti da Weber¹³¹.

4. Quest'ultimo riferimento al concetto di ideal-tipo ci fa tornare alle pagine della seconda sezione di *Temps et récit*. Qui, infatti, Ricœur dedica alcuni passaggi¹³² ad altri generi di entità storiche, quelle che Mandelbaum colloca sul versante delle storie speciali. Sono, dice Ricœur, “entità di secondo e di terzo ordine”. *In primis*, i fenomeni culturali: arte, scienza, religione, tecnologia, abitudini popolari, ecc. Mandelbaum attribuisce loro tre caratteristiche: sono discontinui, delimitati in base alle scelte dello storico e dunque meno oggettivi. Inoltre, a essi si aggiungono oggetti ancor più astratti: le grandi categorie come il Rinascimento, la Rivoluzione francese, il Medioevo, ecc. L'intento di Ricœur è dimostrare che entrambi questi tipi di entità derivano da quelle “di primo ordine”, dalle entità sociali propriamente

dette, le società singolari, sempre molteplici, che costituiscono il termine ultimo di riferimento per lo storico. Malgrado ciò – come rileva Johann Michel¹³³ – proprio su questo punto specifico l'analisi ricœuriana sembra piuttosto carente. Confessando il proprio imbarazzo nella lettura, Michel considera il punto di maggiore oscurità del testo di *Temps et récit* il seguente passaggio: “Questa derivazione [delle entità di secondo ordine da quelle di primo] è possibile mediante l'analisi in fasi e strutture che prevale già sul piano della storia generale, così come mediante il ricorso a termini generali nel corso della spiegazione causale”¹³⁴.

Forse, per gettare una luce su questa parole indubbiamente poco trasparenti, si dovrebbe prestare maggiore attenzione all'albero complessivo del ragionamento di Ricœur, il cui scopo è quello di provare che le entità di primo ordine costituiscono il terreno privilegiato dell'attribuzione causale singolare, mostrando così la continuità con le analisi precedenti, quelle rivolte allo statuto della spiegazione in storia¹³⁵. Ebbene, in queste pagine Ricœur segue molto da vicino Mandelbaum e, in particolare, ne sposa tre tesi: 1) in storia il ragionamento causale ricostruisce sempre la continuità di un fenomeno; 2) è necessario inserire generalità nella spiegazione storica per «cementare» la causalità ottenuta; 3) il rifiuto del determinismo. Lo storico – sostiene Mandelbaum – passa dalla descrizione alla spiegazione nel momento in cui la questione del *perché* si emancipa da quella del *cosa* per diventare un tema autonomo. La spiegazione allora può seguire due strade: quella longitudinale, o “per fasi”, finalizzata alla ricostruzione della continuità temporale del fenomeno o quella strutturale, che mira piuttosto alla unità sincronica dell'insieme sociale. Entrambe tali analisi procedono scomponendo il fenomeno: in eventi e sotto-eventi nel primo caso, in piani (economico, culturale, istituzionale, ecc.) nel secondo, per poi passare alla ricostruzione.

Ora, tornando alla frase incriminata da Michel, possiamo interpretarla così: la derivazione delle entità di secondo ordine è giustificata dalla possibilità di realizzare questi due metodi di analisi, mentre quella delle entità di terzo ordine dalla necessità per lo storico di ricorrere a generalità. Sono questi due aspetti del metodo di Mandelbaum che rendono possibili le storie speciali. Ciò nonostante, il ragionamento non appare così stringente.

Le entità di secondo ordine entrano nel discorso dello storico grazie a un duplice lavoro di astrazione: “sono i semplici correlati del lavoro di *concettualizzazione* caratteristico della storia dotta”¹³⁶, spiega Ricœur. Queste entità “sono classi, esseri generici, non singolarità; sono essenzialmente prese in prestito dalle scienze sociali con le quali la storia si unisce”¹³⁷. Lo storico è tentato di considerarle entità reali, invariante da società a società, ma è un'illusione. Su suggerimento di Henri Marrou – usato

per integrare la lettura di Mandelbaum – Ricœur distingue cinque tipi di concetti dei quali lo storico è solito servirsi, una tipologia nella quale ritrova anche gli ideal-tipi.

Discorso a parte va fatto, invece, per le entità di terzo ordine che indicano la totalità di un certo periodo storico. Su queste Ricœur si sofferma poco, limitandosi a suggerire che “il loro carattere sintetico è la contropartita dello spirito deliberatamente analitico che regola la costruzione delle entità di secondo ordine» e che «queste entità [di terzo ordine] sono le più astratte di tutte”¹³⁸. Vista una tale eterogeneità, resta un enigma che tipo di legame queste specifiche entità possano mantenere con le entità di primo ordine e, a monte, con la base narrativa della *mise en intrigue*. Ricœur stesso lo riconosce, dicendo che “a questo livello derivato, non possiamo *più* parlare di quasi-personaggio”¹³⁹. L'estensione analogica si spezza.

5. La tesi della derivazione indiretta dell'oggetto storico dalla comprensione narrativa rappresenta indubbiamente un “nervo scoperto” della filosofia della storia di Ricœur. Per questo è importante esaminarla fino in fondo, diffidando dell'apparente chiarezza della prosa ricœuriana. Qui si gioca una partita che l'ermeneutica della storia – nello stile di Ricœur – non riesce a vincere, restando ambigua.

Lo dimostra anche il saggio *Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture*¹⁴⁰ del 1994, che rappresenta una tappa intermedia tra *Temps et récit* e le ultime opere di Ricœur, dove i temi prevalenti sono l'identità, il ricordo, l'oblio, la riconciliazione, il perdono. In questo saggio Ricœur re-imposta tutto il suo discorso sulla storia, distinguendo tre livelli, quelli indicati nel sottotitolo: ricerca, spiegazione, scrittura. Il problema dell'oggetto della storia, per così dire, “si fluidifica” diventando il problema del passaggio dalla ricerca alla scrittura attraverso la spiegazione, o meglio attraverso la dialettica tra spiegazione e comprensione, nel quadro dell'ermeneutica dell’“io posso”.

È inoltre significativo il fatto che in *Philosophies critiques de l'histoire* – che così si rivela davvero un testo-laboratorio in cui osservare i giochi di equilibrio che presiedono alla formazione de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹⁴¹ – il riferimento a Mandelbaum sia molto ridotto e che la netta distinzione tra società e cultura venga meno. Ricœur opera un ri-orientamento dell'intera problematica: cambiano i termini e gli autori di riferimento. Alla base di una tale trasformazione si colgono lo sforzo e la difficoltà di pensare la razionalità della storia al di là degli schemi classici e sfruttando fino in fondo le intuizioni di Koselleck e Michel de Certeau¹⁴². Al centro di questo trittico (Koselleck, Ricœur, Certeau) emerge la difficoltà di una teoria critica della modernità¹⁴³.

¹ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia. Volume 1: la razionalità della storia*, traduzione italiana di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1997, p. 8.

² *Ivi*, p. 12.

³ P. RICOEUR, *Temps et récit 1*, Seuil, Paris 1983, p. 340 (traduzione italiana di G. Grampa, *Tempo e racconto 1*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 287). D'ora innanzi *Temps et récit* sarà il citato con la sigla TR, seguita dal numero del volume (1-2-3), dal numero della pagina dove si trova la citazione e, tra parentesi, dal numero della pagina della traduzione italiana.

⁴ TR1, p. 340 (287).

⁵ TR1, p. 343 (289).

⁶ TR1, p. 340 (287).

⁷ TR1, p. 401 (338). Cfr. P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris 1986, p. 30 – 31 (traduzione italiana di G. Grampa, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 26): "La grande scoperta della fenomenologia grazie alla riduzione trascendentale resta l'intenzionalità, cioè, nel suo senso meno tecnico, il primato della coscienza di qualche cosa rispetto alla coscienza di sé. Ma questa definizione dell'intenzionalità non è ancora adeguata. In senso rigoroso, l'intenzionalità significa che l'atto di intenzionare qualche cosa non si raggiunge se non attraverso l'unità identificabile e nuovamente identificabile del senso intenzionato, ciò che Husserl chiama il 'noema' o correlato intenzionale dell'apertura 'noematica'. Inoltre, su questo noema si deposita in strati sovrapposti il risultato delle attività sintetiche che Husserl chiama 'costituzione' (costituzione della cosa, costituzione dello spazio, costituzione del tempo, ecc.). Ora, il lavoro concreto della fenomenologia – in particolare negli studi consacrati alla costituzione della 'cosa' – rivela, per via regressiva, degli strati sempre più fondamentali dove le sintesi attive rinviano continuamente a sintesi passive sempre più radicali. La fenomenologia è, in tal modo, presa entro un movimento infinito di 'interrogazione a ritroso', nella quale il suo progetto di auto-fondazione radicale svanisce. Anche gli ultimi lavori dedicati al *mondo della vita* indicano con questo termine un orizzonte di immediatezza sempre fuori dalla presa. La *Lebenswelt* non è mai data ed è sempre presupposta. È il paradiso perduto della fenomenologia». D'ora in poi *Du texte à l'action* sarà citato con la sigla DTA, seguito dal numero della pagina dove si trova la citazione e tra parentesi il numero della pagina della traduzione italiana.

⁸ TR1, p. 401 (338).

⁹ Cfr. TR1, p. 108 – 136 (94 – 118).

¹⁰ TR1, p. 319 – 320 (270).

¹¹ TR1, p. 401 (339).

¹² A. SCHÜTZ, *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Utet, Torino 1979, p. 53.

¹³ TR1, p. 344 (290).

¹⁴ TR1, p. 340 (287).

¹⁵ TR1, p. 348 (293).

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ TR1, p. 350 (295).

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ J. MICHEL, *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir*, Cerf, Paris, 2006, p. 179 (la traduzione è di chi scrive).

²² DTA, p. 270 (235).

²³ Ibidem.

²⁴ P. RICOEUR, «Le problème du fondement de la morale», *Sapienza*, n. 3, 1975, p. 320.

²⁵ Per un'agile sintesi dell'assiologia ricoeuriana, cfr. M. Cinquetti, "Costruire i valori". Sulle tracce dell'assiologia di Ricoeur", in M. Piras (a cura di), *Saggezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur*, Meltemi, Roma 2007, p. 85–101.

²⁶ DTA, p. 283 (246).

²⁷ Per il commento analitico di Ricoeur alla *Quinta Meditazione cartesiana*, cfr. P. Ricoeur, "Edmund Husserl: la cinquième *Méditation cartésienne*", in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 197 – 225.

²⁸ DTA, p. 284 (247).

²⁹ Cfr. TR3, p. 203 – 211 (171 – 177).

³⁰ DTA, p. 313 (273).

³¹ DTA, p. 315 (275).

³² DTA, p. 314 – 315 (274).

³³ DTA, p. 321 (279).

³⁴ DTA, p. 321 (280).

³⁵ DTA, p. 323 (281).

³⁶ P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 244.

³⁷ DTA, p. 324 (282).

³⁸ Cfr. P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 250–254.

³⁹ DTA, p. 327 (285).

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ DTA, p. 334 (291).

⁴² TR1, p. 348 (294).

⁴³ Mi limito a rinviare al saggio "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", in DTA, p. 205–236 (177 – 203).

⁴⁴ Ivi, p. 163.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶Ivi, p. 164.

⁴⁷A essa, ne *L'idéologie et l'utopie*, Ricoeur dedica due saggi: uno di carattere più analitico, nel quale passa in rassegna i concetti cardine del discorso di Marx (vita materiale, forze produttive, modi di produzione, classe, divisione del lavoro), e uno nel quale propone la sua interpretazione.

⁴⁸P. RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris 1986, p. 104.

⁴⁹Ibidem.

⁵⁰Ibidem.

⁵¹Ivi, p. 113.

⁵²Ivi, p. 146.

⁵³P. RICOEUR, *A l'école de la phénoménologie*, cit., p. 360.

⁵⁴Id., *L'idéologie et l'utopie*, cit., p. 106.

⁵⁵Cfr. P. RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, cit., p. 241 – 284. Com'è consueto in queste lezioni, anche a Weber Ricoeur dedica una coppia di saggi. Lo stile è simile a quanto già fatto per *L'ideologia tedesca* di Marx: nel primo, l'andamento è più analitico – Ricoeur passa in rassegna i principali concetti di *Economia e società*: l'ordine, il sistema del potere, lo Stato, la questione della legittimità – mentre nel secondo affronta, con gli occhi di Weber, le principali difficoltà del concetto marxiano di ideologia. Nel corso della presente esposizione, mi soffermo soprattutto sul primo testo.

⁵⁶Ivi, p. 244.

⁵⁷Ivi, p. 247.

⁵⁸Sulla questione generale del rapporto tra ideologia e utopia, cfr. P. Ricoeur, "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social", in DTA, p. 417 – 431 (365 – 377).

⁵⁹Ivi, p. 249.

⁶⁰Ivi, p. 260.

⁶¹Cfr. TR1, p. 358 – 362 (301 – 305).

⁶²J. MICHEL, *Paul Ricoeur: une philosophie de l'agir humain*, cit., p. 180.

⁶³TR1, p. 358 (301).

⁶⁴Cfr. TR1, p. 322 – 339 (273 – 286).

⁶⁵TR1, p. 358 (302).

⁶⁶Ibidem.

⁶⁷TR1, p. 361 (304).

⁶⁸TR1, p. 362 (304).

⁶⁹P. RICOEUR, « Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture », in G. Fløistad (ed.), *Philosophical problems Today*, Vol. 1, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 139–201.

⁷⁰P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000 (traduzione italiana di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003).

⁷¹ Cfr. B. MAJ, R. LISTA (a cura di), *Sulla "traccia" di Michel de Certeau. Interpretazioni e percorsi. Discipline filosofiche*, n. 1, 2008, XVIII.

⁷² Cfr. B. MAJ (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità. Discipline filosofiche*, n. 1, 2001, XI.