

# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

---

Anno VIII – Numero 2 – 2015

## Paul Ricoeur Human, Antihuman, Posthuman

Edited by Paolo Furia and Alberto Martinengo



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA

Trópos è indicizzata nel *Philosopher's Index*,  
nel Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP) e nel *Philosophy Research Index*

*Direttore responsabile*

GIANNI VATTIMO

*Direttore*

GAETANO CHIURAZZI

*Redazione*

Roberto Salizzoni (segretario)

Emanuele Antonelli, Alessandro Bertinetto, Guido Brivio, Piero Cresto-Dina, Paolo Furia,  
Saša Hrnjez, Jean-Claude Lévêque, Alberto Martinengo, Roberto Mastroianni, Eleonora Missana,  
Luca Savarino, Søren Tinning, Roberto Zanetti

*Comitato scientifico*

Luca Bagetto (Università di Pavia) – Mauricio Beuchot (UNAM, Città del Messico) – Franca  
D'Agostini (Politecnico di Torino) – Jean Grondin (Università di Montréal) – Federico Luisetti  
(Università del North Carolina) – Jeff Malpas (Università della Tasmania) – Teresa Oñate (UNED,  
Madrid) – Ugo Maria Ugazio (Università di Torino) – Robert Valgenti (Lebanon Valley College) –  
Federico Vercellone (Università di Torino) – Santiago Zabala (Universitá Pompeu Fabra)

*Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica* sottopone a procedura di referaggio anonimo tutti gli articoli pubblicati. La valutazione avviene, di norma nell'arco di 3–6 mesi, da parte di almeno due *referees*. La rivista ha un Codice Etico che è pubblicato sui suoi siti ufficiali.

*Indirizzo*

Gaetano Chiurazzi

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione – Università di Torino  
via Sant'Ottavio, 20 – 10124 Torino (Italia)  
[tropos.filosofia@unito.it](mailto:tropos.filosofia@unito.it) – <http://troposonline.org/>

*Editore*

Aracne editrice S.r.l.

via Quarto Negroni, 15 – 00072 Ariccia (RM)  
[www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos](http://www.aracneeditrice.it/aracneweb/index.php/riviste.html?col=tropos)

*Stampa*

«System Graphic S.r.l.»

00134 Roma -- via di Torre Sant'Anastasia, 61

*Finito di stampare nel mese di dicembre del 2015*

ISBN 978-88-548-9061-9

ISSN 2036-542X-15002

*Registrazione del Tribunale di Torino n. 19 del 25 febbraio 2008.*  
*Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino.*

## Indice

- 5 La via lunga del soggetto  
*Alberto Martinengo*
- Paul Ricoeur: Human, Antihuman, Posthuman**
- 11 Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self  
*Eileen Brennan*
- 31 Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente  
*Gabriel Aranzueque*
- 53 Of Testimony and Confession: Two Paradigms of the Subject  
*Johann Michel*
- 67 L'animale autobiografico e l'identità narrativa nell'epoca della tecnoscienza  
*Oreste Aime*
- 87 Identità e narrazione. La posizione ricoeuriana alla prova dei *social network*  
*Paolo Furia*
- 105 Digital Traceability and the Right to be Forgotten: Ricoeurian Perspectives  
*Alberto Romele*

## Saggi

- 121    Una prospettiva di emancipazione socratica dalla città globale della  
retorica  
*Angela Michelis*
- 135    Phantasy, Picture-Consciousness, and the Phenomenological  
Method  
*Alessio Rotundo*
- 155    Anxiety, Freedom, and the Future of the Past  
*Kresten Lundsgaard-Leth*
- 175    Gli Autori

## La via lunga del soggetto

ALBERTO MARTINENGO\*

La riflessione di Paul Ricoeur (1913–2005) ha una posizione perfettamente riconoscibile tra gli autori–chiave dell’ermeneutica filosofica novecentesca. È una collocazione che Ricoeur guadagna fin dagli anni Sessanta: l’uscita di *Finitudine e colpa*, che nel 1960 inaugura il capitolo dell’ermeneutica filosofica francese, lo apre infatti a un confronto produttivo, molto al di là dei confini del pensiero continentale — *in primis* verso le scienze dell’uomo ma, più in generale, nella direzione di modi e metodologie differenti da quelli delle stesse *humanities*. Nel mezzo secolo che ci separa dal dibattito di quegli anni, lo si è detto molte volte: se (una parte del)l’ermeneutica filosofica tedesca, soprattutto per mano di Hans–Georg Gadamer, individua il proprio specifico sulla scia di autori come Wilhelm Dilthey, enfatizzando la rottura epistemologica tra i metodi dello spiegare e del comprendere, di contro Ricoeur ne riarticola la profonda complementarità — di più, la loro imprescindibile cooperazione per il lavoro filosofico.

Da qui, l’immagine ancora viva che l’ermeneutica filosofica di Ricoeur ci restituisce oggi: un’ermeneutica che, dal punto di vista storico, nasce dall’innesto tra la filosofia riflessiva e la fenomenologia; ma che, sotto il profilo programmatico, si proietta altrove, in un’altra serie di innesti, di alternative che sono ricomposte, di coppie concettuali che si ingranano l’una nell’altra, di ricostruzioni che prevalgono sulle rotture. La composizione tra la spiegazione e la comprensione è la prima di queste ricostruzioni. Lo è anzitutto in senso cronologico, perché vede la luce fin da quando Ricoeur mette a tema la ricchezza del mito: una sovrabbondanza di sensi, che la filosofia è chiamata a *comprendere* sulle ceneri del mito inteso come verità oggettiva, che le *spiegazioni* antropologiche e etnografiche hanno demistificato. Ma si tratta anche della scommessa teorica più fortunata per Ricoeur e per il riscontro internazionale che inizia a ottenere, perché apre i suoi lavori e la sua vita accademica al pubblico anglofono, che vi vede un autore più attento a sensibilità filosofiche estranee al continente europeo.

Da allora, il contesto di problemi è profondamente mutato. Ma non è irriconoscibile. In prima istanza, non è irriconoscibile perché oggi la pre-

\* Alberto Martinengo, Università di Milano (alberto.martinengo@unimi.it).

senza delle scienze umane — per tacere delle scienze naturali (su tutte, la biologia) — è ancora più intrecciata con la discussione filosofica e per noi sarebbe ingenuo pensare di fare filosofia senza essere consapevoli dei risultati che provengono da discipline dotate di oggetti, procedure, metodi opposti rispetto a ciò che l'ermeneutica chiamava appunto "comprensione". In seconda istanza, di quell'insieme di problemi rimane la struttura, sebbene i contenuti abbiano subito una sorta di risemantizzazione. La composizione della frattura tra la spiegazione e la comprensione nasce infatti nell'ottica di integrare le "discipline dell'uomo": è anzitutto l'uomo a essere il tema dell'uno o dell'altro metodo; è l'uomo a sparire o riapparire nelle diverse discipline che si occupano del mito, del simbolo, del linguaggio, del romanzo — dalla psicoanalisi all'esperienza religiosa, dallo strutturalismo all'antropologia, dalla letteratura alla stessa filosofia. I risultati sono noti. Ma è altresì noto il significato militante di questo programma: per Ricoeur, riproporre l'umano — seppur come problema — significa muoversi in radicale controtendenza rispetto al lessico della "morte dell'uomo", che attraversa le discipline di cui si è detto. Un lessico che, negli anni Sessanta, ha nella nozione di antiumanismo la sua categoria filosofica più significativa e che, nella stessa ermeneutica filosofica traccia sentieri di grande rilievo.

Ecco il tratto mutevole ma particolarmente attuale del pensiero di Ricoeur. Parlavamo di un contesto modificato, perché la coppia concettuale umanismo / antiumanismo ha completamente fatto il suo tempo, ma il tema non si è dissolto: si pensi alla portata del dibattito sul postumano che, di nuovo, esce da canali disciplinari specifici e si fa lessico comune — moda culturale, talvolta — per chi si occupa di filosofia sociale o di diritto, di *gender studies* o di *science fiction*, di cultura popolare o di rivoluzione digitale, per citare i terreni di studio più interessanti.

Questo fascicolo di « Trópos », che esce nel decennale della scomparsa di Paul Ricoeur, interroga la sua filosofia a partire dal perimetro semantico dell'umano, dell'antiumano e del postumano. Si chiede insomma come evolva il problema dell'uomo, nell'arco di sensibilità che vanno dall'antiumanismo della metà del Novecento, al postumano degli anni Novanta e Duemila. Ma si chiede, soprattutto, in che misura il modello di Ricoeur possa corrispondere a esigenze nuove — se non altro, per cronologia — da quelle che lo animavano. Un modello, quello di Ricoeur, che è a sua volta in movimento, come ci ricordano i contributi nelle pagine che seguono: l'uomo fallibile degli anni Sessanta, l'identità narrativa di *Tempo e racconto* (1983-'85), l'ipseità di *Sé come un altro* (1990), i percorsi del riconoscimento nel libro omonimo del 2004.

Così, Eileen Brennan (*Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self*) ricostruisce l'ermeneutica del sé partendo dal volume nel quale essa è tematizzata: *Sé come un altro*, appunto. Lo fa usando questo testo come lente attraverso la

quale studiare l'evoluzione stessa del discorso di Ricoeur: posto che il tema dell'umano sia un filo conduttore potente della sua ermeneutica, come se ne rintraccia la presenza da parte a parte della riflessione ricoeuriana? Si tratta di una vera continuità, oppure è un mutamento che introduce via via nuovi modelli, anche in risposta alla diversa condizione delle discussioni che Ricoeur incrocia? Per rispondere, Brennan chiama in causa un pezzo significativo della ricezione di Ricoeur, in tre interpreti diversi per area geografica, interessi e riferimenti cronologici: Domenico Jervolino, Jean Greisch e Johann Michel. Il contributo di Gabriel Aranzueque, *Heterogeneidades sin síntesis. Del hombre falible al doliente*, parte invece dalle origini dell'interesse di Ricoeur per il tema, muovendo proprio dall'uomo fallibile. Qui la lente d'ingrandimento è la fragilità dell'umano — vero punto di rottura con la fenomenologia. Una lente che, nella ricostruzione di Aranzueque, non guida soltanto le riflessioni degli anni Sessanta, ma ritorna anche nelle analisi degli anni Ottanta sulla narratività: il racconto, come dispositivo di integrazione dell'esperienza dentro un quadro di riferimento unitario, è caricato di un compito quasi taumaturgico nei confronti del soggetto fragile; ma resta da capire se davvero il “dinamismo integratore” della trama narrativa sia in grado di fare i conti con la rottura singolarizzante dell'identità, rappresentata dalla sofferenza. Per Aranzueque la risposta non è positiva e con ciò si fotografa uno dei limiti connessi all'ermeneutica ricoeuriana del sé. I saggi di Johann Michel (*Of Testimony and Confession: Two Paradigms of the Subject*) e di Oreste Aime (*L'animale autobiografico e l'identità narrativa nell'epoca della tecnoscienza*) aprono il confronto tra Ricoeur e i suoi contemporanei. Michel mette in luce i due modelli della soggettività che fanno capo, rispettivamente, a Ricoeur e a Michel Foucault: il tema è la relazione tra il soggetto e la sua verità, in una chiave che, in entrambi, prende la forma di una contestazione del paradigma cartesiano. Sono due diverse uscite dal cartesianesimo che Michel riconduce allo schema della testimonianza e della confessione. Aime analizza invece il rapporto tra Ricoeur e Jacques Derrida: un confronto che — a dispetto delle apparenze — si snoda tacito per molti decenni, per concretizzarsi attorno ad alcuni temi-cardine del pensiero ricoeuriano, dalla metafora alla narratività, fino alle discussioni attorno al dono e al perdono. Si tratta di un vero e proprio “capitolo non scritto” del dibattito francese contemporaneo, di cui Aime fornisce una prima tavola di problemi. Paolo Furia (*Identità e narrazione. La posizione ricoeuriana alla prova dei social network*) e Alberto Romele (*Digital Traceability and the Right to be Forgotten: Ricoeurian Perspectives*) aprono infine la discussione attorno all'identità digitale, mettendo alla prova gli strumenti e i limiti della narrativizzazione di Ricoeur. Furia introduce il discorso enfatizzando le continuità tra il modello ricoeuriano e i fenomeni di digitalizzazione e socializzazione identitaria. Il suo scopo è reperire nel paradigma dell'ipseità strumenti di lettura critica

dei *social networks*, in dialogo con alcuni esiti della semiologia francese dei *new media*. Romele porta l'attenzione sui temi filosofico-giuridici del diritto all'oblio: le pratiche di archiviazione delle nostre attività digitali, da parte dei motori di ricerca, pongono sotto una nuova luce la riflessione di Ricoeur attorno alla costruzione del passato. Gli incroci tra la fenomenologia e l'ermeneutica, che *La memoria, la storia, l'oblio* (2000) articola a partire da questi temi, diventano un punto di osservazione privilegiato a partire dal quale leggere il *web* come luogo di pratiche identitarie, di azioni, di *performances* del ricordo e dell'oblio.

Quello che emerge è dunque un quadro vasto e frastagliato, forse eccentrico rispetto alle linee che per alcuni decenni la ricezione italiana di Ricoeur ha tracciato. Ma ci muove la convinzione che la "storia degli effetti" dell'ermeneutica ricoeuriana sia stata tanto più fruttuosa quanto più ha rispecchiato l'ampiezza di interessi (e anche di curiosità) che *in primis* Paul Ricoeur praticava.



---

**Paul Ricoeur**  
**Human, Antihuman, Posthuman**

---



## Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Self

EILEEN BRENNAN\*

**ABSTRACT:** This paper sets out to reappraise Ricoeur's theory of the self, offering a critical commentary on three important theses regarding *Oneself as Another*: those of Domenico Jervolino, Johann Michel and Jean Greisch. It challenges the commonly held assumption that the "hermeneutics of the self," which Ricoeur introduces in that work, is continuous with his earlier works on a "reform" of subjectivity. It discusses three considerations which indicate that, from the mid to late 1980's onwards, Ricoeur did not view "the subject" and "the self" as one and the same. It argues that the "guiding thread" in Ricoeur's work is in fact a critical engagement with Descartes' *Second Meditation*. This sustained but evolving critique of the *Second Meditation* is almost always the occasion for innovation. However, when it occurs in *Oneself as Another* it gives rise to a revolution: a break with the "philosophies of the subject" and a rapprochement with Heidegger.

**KEYWORDS:** Attestation, hermeneutics of the self, philosophies of the subject, psychoanalytic critique of the cogito, wounded cogito.

Paul Ricoeur's perspective on his own work was somewhat different from the perspective shared by many of his supporters. Take, for example, the following response that Ricoeur gave to John B. Thompson's "substantial introduction" to *Hermeneutics and the Human Sciences*:

The perspective which he proposes [on my work from 1947 to 1979] corrects the inverse impression, to which I have a tendency to succumb: that of a certain lack of continuity in my writings. For each work responds to a determinate challenge, and what connects it to its predecessors seems to me to be less the steady development of a unique project than the acknowledgement of a residue left over by the previous work, a residue which gives rise in turn to a new project. (Ricoeur 1981: 32)

Ricoeur appears to welcome the interplay of two perspectives here: his original impression of his own work and Thompson's corrective. The two contrary impressions are apparently well-founded with each one revealing what we might call, an element of truth. Ricoeur is certainly not prepared

\* Eileen Brennan, Dublin City University (eileen.brennan@dcu.ie).

to concede that his own assessment was mistaken. As he points out, each of his works responds to a determinate challenge and appears, to its author at least, to be connected to its predecessors, but only to the extent that it acknowledges that those works have left certain questions unanswered, which it now plans to take up and form into “a new project.” Twenty years later Ricoeur was still describing the relationships among his many works in precisely those terms. Consider the following statement made in *Lectio magistralis*, which was first published as the appendix to Domenico Jervolino’s *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine*: “Like all my earlier works, [*Memory, History, Forgetting*] has its origin in the discovery and consideration of residual questions, i.e., those left unanswered in an earlier work.” (Jervolino 2005: 87, my translation) On that occasion, it was Jervolino who would assume the role of respondent, suggesting that Ricoeur’s account of the way his work had evolved should be counterbalanced by a demonstration of “the unity and coherence of his philosophical itinerary.” (Jervolino 2005: 5)

There is one work, however, that does not appear to fit the usual pattern. *Oneself as Another* is distinctive in that a first draft of that work appeared to be a straightforward attempt to *synthesize* several decades of research in areas as diverse as: (1) the philosophy of language; (2) the philosophy of action; (3) narrative theory; and (4) moral philosophy. In short, its sole focus was ostensibly the unity and continuity of Ricoeur’s work. Further, this sense of consolidating diverse aspects of a single project appeared to carry over into the final draft. But all was not as it seemed. Ricoeur’s strategy for synthesizing the work, at least first time around, was to take all the questions he had dealt with in the past and divide them into four categories: (1) “Who speaks?”; (2) “Who acts?”; (3) “Who recounts?”; and (4) “Who takes responsibility for their actions?” And crucially, he then commented that those four groups of questions could be arranged around the central question, “Who?”. (Jervolino 2005: 81) Unlike the others he had listed, this was not a question he had dealt with in the past. It was, rather, the “residual” question that he would try to answer next. The task facing Ricoeur, in *Oneself as Another*, was not, then, just a matter of showing how various works contributed to a unified scheme. Like all of the works that preceded it, it had a question to answer; one that had already been raised in an earlier text.

However, it would seem that the uncharacteristic emphasis that Ricoeur placed on the unity and continuity of his works, in *Oneself as Another*, has had the effect of obscuring the originality of the central theme of that work: *the self*. “The self” is, as Ricoeur points out, the answer to the question “Who?”. (Ricoeur 1992: 16) Coupling that statement with the evidence that the book provides of a plan to synthesize decades of research in disparate

fields, many commentators assume that the “guiding thread,” weaving its way across Ricoeur’s earlier works and into *Oneself as Another*, is a questioning, even a profound questioning of “the subject.” This is not an unreasonable assumption to make but, as I hope to show, it is mistaken nonetheless. The assumption is not unreasonable because Ricoeur spent best part of four decades first developing and then defending his own very distinctive philosophy of the subject; and there was no clear indication that he was about to change course. However, it would be a mistake to view the “hermeneutics of the self,” which he introduces in *Oneself as Another*, as a hermeneutics of *the subject*. To equate the two is to disregard at least three of the considerations that Ricoeur includes in the Introduction to that work: (1) a plan to use a nominalized *omnipersonal* reflexive pronoun in place of the singular subjective pronoun or “I;” (2) a declaration of his intention to *break with*, or *part ways* with the “philosophies of the subject;” and (3) an important indication that the “hermeneutics of the self” will have a different *status* to that of the “philosophies of the subject.” In this instance, “status” means both epistemic quality and ontological commitments.

In the first part of this paper, I discuss Ricoeur’s plans to break with the “philosophies of the subject,” underscoring the revolutionary character of those plans by showing how Ricoeur’s established philosophical interests and past allegiances position all of his preceding works firmly within the category that he now wants to leave behind. I then note the way he uses the complex functioning of language as a guide when introducing his new topic.

In the second part of the paper, I argue that it is possible, nonetheless, to identify a “guiding thread” in Ricoeur’s work, which first appears in the early 1950’s and is still discernible in 1990, the year he published *Oneself as Another*. That “guiding thread” is Ricoeur’s sustained critical engagement with Descartes’ *Second Meditation*. I try to show that it is this critical engagement with the *Second Meditation* that has given us some of Ricoeur’s more memorable and inventive ideas. I then try to demonstrate that, contrary to appearances, there is no discrepancy between the first and final drafts of *Oneself as Another* when it comes to the accounts that Ricoeur offers of the way the central question — “Who?” — emerges in his work. Both accounts allude, explicitly or otherwise, to a critical engagement with the *Second Meditation*.

In the third part, I discuss three important commentaries on *Oneself as Another*, two of which do not make a distinction between “the subject” and “the self.” I challenge the central theses of both commentaries by drawing on the research presented and the arguments developed in parts one and two. I then discuss the third commentary, which, as I indicate, is very much in line with that research.

### 1. Ricoeur's "new project" in *Oneself as Another*

If the design and layout of *Oneself as Another* point to the unity and continuity of Ricoeur's multiple works, comments made in the introduction place considerable emphasis on an impending *break with* certain outmoded philosophical interests, interests that Ricoeur once shared with Kant, Fichte, and Husserl. Ricoeur declares that "the quarrel over the cogito" has been "superseded;" and he talks about reaching a point where "our problematic will have *parted ways with* the philosophies of the subject." (Ricoeur 1992: 4, my emphasis) But what does he mean by "the philosophies of the subject?" He explains that he takes the expression to be "equivalent to 'philosophies of the cogito.'" (Ricoeur 1992: 4) Among those philosophies of the subject (or cogito) he includes works that defend "the ambition of establishing a final, ultimate foundation, primarily Descartes's *Meditations* but also works by Kant and Fichte, and Husserl's *Cartesian Meditations*." (Ricoeur 1992: 4) However, his list of "philosophies of the subject" is not confined to those works; it also includes works by those who would shatter and "overthrow" the cogito, chief among them being Nietzsche. In an effort to differentiate the philosophy presented in *Oneself as Another* from those opposing "philosophies of the subject," Ricoeur says that it is "'second philosophy,' in the sense that Manfred Riedel gives to this term." (Ricoeur 1992: 19) He explains that Riedel uses the term to identify a form of philosophy that arose "following the failure of the cogito to be constituted as first philosophy and to resolve the question of determining an ultimate foundation." (Ricoeur 1992: 19) Ricoeur goes on to explain that Riedel's expression, "second philosophy" is equivalent to the expression, "practical philosophy." He does not want to claim that every aspect of *Oneself as Another* will count as "second" or "practical philosophy," but he wants to name one way in which it will. He explains that the ten studies presented in that work "have as their thematic unity *human action* and that the notion of action acquires, over the course of the studies, an ever-increasing extension and concreteness." (Ricoeur 1992: 19) It is, he says, to this extent that "the philosophy that comes out of this work deserves to be termed a practical philosophy and to be taken as 'second philosophy,' in the sense that Manfred Riedel gives to this term." (Ricoeur 1992: 19)

Viewed from the perspective of Ricoeur's introduction, there is, then, a certain lack of continuity between *Oneself as Another* and Ricoeur's earlier works, a situation which, I want to argue, coincides with the introduction of a new project. However, before venturing to offer a detailed account of what that new project entails, I would like to take a moment or two to reflect on Ricoeur's earlier association with the so-called "philosophies of the subject," because his new problematic is as far removed from his

earlier work as it is from all the other “philosophies of the subject,” whether sympathetic to the idea of the cogito or emphatically anti-cogito. In an essay entitled *On Interpretation*, which is included in the collection *From Text to Action*, Ricoeur casts what Jean Greisch describes as “a retrospective glance over the problems that have occupied him for about thirty years.” (Greisch 2001: 18, my translation) Ricoeur begins by offering a broad description of the “philosophical tradition” to which he belongs: “It stands in the line of a *reflexive* philosophy; it remains within the sphere of Husserlian *phenomenology*; it strives to be a hermeneutical variation of this phenomenology.” (Ricoeur 2008: 12) Ricoeur knows that many of his readers will not be familiar with the term, “reflexive philosophy,” so he offers a definition: “By reflexive philosophy, I mean broadly speaking the mode of thought stemming from the Cartesian cogito and handed down by way of Kant and French post-Kantian philosophy, a philosophy that is little known abroad and that, for me at least, was most strikingly represented by Jean Nabert.” (Ricoeur 2008: 12) In providing that definition of the tradition of reflexive philosophy, a tradition to which he claims to belong, Ricoeur positions *all* of the works he published in the period from the 1950’s to the early 1980’s within the category of “the philosophies of the subject.” This, of course, would explain the countless references we find, in those works, to “the subject” and even to “the cogito.” But Ricoeur’s cogito is distinctive. If we go back to *The Question of the Subject: The Challenge of Semiology*, an essay included in *The Conflict of Interpretations*, we come upon the curious expression, the “wounded cogito,” *cogito blessé*. (Ricoeur 2007: 243) But what is it that makes this version of the cogito distinctive? Ricoeur defines the “wounded cogito” as “a *cogito* which posits but does not possess itself, a *cogito* which understands its primordial truth only in and through the avowal of inadequation, the illusion, the fakery of immediate consciousness.” (Ricoeur 2007: 243) He explains that he came to think of the cogito in those terms after meditating on Freudian psychoanalysis. (Ricoeur 2007: 242) This particular conceptualization of the cogito finds an echo in Greisch’s expression, “the hermeneutic cogito,” *le cogito herméneutique*.<sup>1</sup>

There is a second essay in *The Conflict of Interpretations*, entitled *Existence and Hermeneutics*, which dramatizes Ricoeur’s profound transformation of the cogito in, what for me, is an unforgettable way. There Ricoeur warns that his decision to “graft” hermeneutics onto phenomenology will change “the wild stock,” (i.e., phenomenology) causing the cogito to “explode.” (Ricoeur 2007: 17) He would use another interesting metaphor, in 2001, when describing the impact that Freudian psychoanalysis had on his work

1. J. GREISCH, *Le Cogito herméneutique: l’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

in the 1960's, a decade in which he wrote all the essays that comprise *The Conflict of Interpretations* as well as *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. That metaphor would depict psychoanalysis as a player in a game of chess that had *put in check* "the philosophies of consciousness stemming from Descartes, including the Husserlian phenomenology that I myself had practiced in my early works." (Jervolino 2005: 77–78) Ricoeur would then explain that he had to look to "the complex functioning of language" for guidance when planning his defensive move. (Jervolino 2005: 78)

When reading the opening paragraphs of the introduction to *Oneself as Another* it is important to remember that Ricoeur spent many decades defending his own distinctive version of the cogito before making the announcement that there would be a point where "our [new] problematic" parts ways with the philosophies of the subject. He may list Descartes, Kant, Fichte, Husserl, and even Nietzsche as philosophers who developed various "philosophies of the subject," but his philosophy of the "wounded cogito" earns him a place on that list too. However, that is not to say that there will be nothing to connect *Oneself as Another* to Ricoeur's earlier works. It is notable, for example, that when he introduces his new project he draws support from the way "the grammars of natural languages" function, a strategy that clearly recalls his earlier response to the threat posed to the cogito by psychoanalysis. (Ricoeur 1992: 1) However, in this later work, he is no longer looking to move the philosophies of consciousness out of check. He wants, rather, to set up an opposition between the "I" of the "I think" and "the self." Here is how he describes what he was trying to achieve:

The first intention [that influenced the preparation of the book] was to indicate the primacy of reflective meditation over the immediate positing of the subject, as this is expressed in the first person singular: "I think," "I am." This initial intention draws support from the grammars of natural languages inasmuch as they allow the opposition between "self" and "I." This support takes different forms following the peculiarities of each language. (Ricoeur 1992: 1)

Ricoeur is clearly encouraged by the fact that the grammars of natural languages, like French, German, English, etc., "allow the opposition between 'self' and 'I.'" However, he wants to do far more than claim that it would be a mistake to confuse the two. Demonstrating an on-going commitment to phenomenological analysis, he goes in search of what he terms, "the essential meaning" of "self." (Ricoeur 1992: 1)

As Ricoeur notes, "self" is a *reflexive* pronoun. There are, in English, eight reflexive pronouns: *myself, yourself, himself, herself, itself, ourselves, yourselves, and themselves*; and it is clear from the text, that if Ricoeur had been writing in English, he would have used the term "self" to cover *all* of them. But



he goes even further than that. He writes: "I shall frequently refer in the course of these investigations" to "the impersonal pronouns, such as 'each,' 'anyone,' 'one,'" and he signals that they too will be covered by the term "self" (Ricoeur 1992: 1) He concedes that "the philosophical use of the term throughout these studies violates a restriction that has been stressed by grammarians, namely that *soi* is a third-person reflexive pronoun (himself, herself, itself)." He then endeavours to lift that restriction by comparing *soi* and *se* (as in *se présenter* and *se nommer*). Drawing on the work of the linguist G. Guillaume, he is able to show that because "*se*" relates to verbs in the form of the infinitive, i.e., verbs that are not "distributed among the tenses and the grammatical persons," there is no restriction on the pronouns it can designate. Then, comparing *se* and *soi*, he notes that "the reflexive pronoun *soi* also attains the same timeless range [*la même amplitude omnitemporelle*] when it is added to the *se* in the infinitive mode: *se décider soi-même*." (Ricoeur 1992: 1)

It seems to me that when Ricoeur seizes the opportunity to oppose "I" and "self," afforded him by the grammars of a number of European languages, he takes an important first step in demarcating his new research topic. No longer prepared to use the singular subject pronoun, "I," he has reached what we might consider a first staging post: "an omnipersonal reflexive pronoun." (Ricoeur 1992: 2) But Ricoeur quickly moves on to nominalize that pronoun, so that his topic becomes "the self" (*le soi*). As he explains: "The shift from one expression to the other is permitted by the grammatical capacity for nominalizing any element of language: do we not say 'the drink,' 'the beautiful,' 'the bright day?'" (Ricoeur 1992: 2) He also points out that "the self" can function as the *indirect object* of another noun, and to illustrate the point he borrows "Michel Foucault's magnificent title: *le souci de soi* (care of the self)." (Ricoeur 1992: 2) It is interesting that he should align what he is attempting to do, in *Oneself as Another*, with the work of Foucault, someone whose name is so often associated with the thesis of "the death of the subject."

The more obvious connection, however, is with Martin Heidegger and Hans-Georg Gadamer, two hermeneutic philosophers who reject the subject-object conceptuality favoured by Husserl. In an essay entitled *Phenomenology and Hermeneutics*, which is included in the collection *From Text to Action*, Ricoeur offers a brief sketch of the main problem associated with this type of conceptuality. He notes that Husserl employs the subject-object conceptuality, in the epilogue to *Ideas*, whilst articulating his idealist thesis on the "ultimate justification" of phenomenology. Ricoeur objects that Husserl's idealist version of phenomenological justification is evidentially weak, that it is nothing more than self-assertion, a style of justification that "is associated with" the subject-object conceptuality. He draws attention

to the fact that hermeneutics, by which he means his own philosophy but also the philosophies of Heidegger and Gadamer, *opposes* the subject–object conceptuality by giving priority to the ontological “concept of belonging.” (Ricoeur 2008: 27)<sup>2</sup> Although he does not claim that he has framed “the self” in that same hermeneutic conceptuality of belonging, in *Oneself as Another*, there may be some justification for claiming that the sense of belonging to someone (or to some group), suggested by the very construction of reflexive pronouns like *myself* or *yourself* or *ourselves*, was not lost in the process of nominalizing those pronouns. However, one thing is certain, Ricoeur admired Foucault’s sub–title, *Care of the Self*, and what this shows is that he believed it was possible to say something intelligible about “the self” without having to carve the world up into discrete subjects and objects.

## 2. Linking *Oneself as Another* to Ricoeur’s earlier works

I should now like to switch perspective and devote some time to considering the case for viewing *Oneself as Another* as being continuous with Ricoeur’s earlier works at least in certain respects. The first piece of evidence that we need to consider is one provided by Ricoeur himself in the above mentioned *Lectio magistralis*. There Ricoeur reports that, after he had completed the third and final volume of *Time and Narrative*, he turned his attention to preparing a series of lectures, which he would revise, expand and rework several times before publishing them, in 1990, under the title, *Soi-même comme un autre*. The English translation, *Oneself as Another*, would appear two years later. Ricoeur explains that the motivation for preparing the original material was an invitation he had received to deliver the Gifford Lectures at the University of Edinburgh in the winter of 1986. However, that invitation came with a special request, which left him feeling that the whole thing was a bit “awkward.” The organizing committee wanted him to “offer a synthesis of my works,” but to do so would be to go “against the tide of my known preferences.” (Jervolino 2005: 80–81) Ricoeur’s handling of this awkward situation was skilful. He found a way of providing his audience with a single “set of tools” for understanding his various works while still managing to introduce a new project. (Jervolino 2005: 81) As he recalls, it occurred to him that all the questions he had dealt with in the past could be divided into four groups, corresponding to the four uses that he made of the modal verb “I can.” He notes that he used the modal verb “I can” in the

2. Ricoeur’s position on the primacy of the concept of belonging is complicated due to a decision he takes to follow “the long route” to ontology via a series of studies and engagements that remain on the epistemological level. See *Existence and Hermeneutics*, in Ricoeur 2007: 19–24.

following ways: "I can speak, I can act, I can recount, [and] I can hold myself responsible for my actions, letting them be attributed to me as their true author." (Jervolino 2005: 81) So, the four groups of questions were to be given the question headings: (1) "Who speaks?"; (2) "Who acts?"; (3) "Who recounts?"; and (4) "Who takes responsibility for their actions?" Newly grouped and re-labelled in that way, Ricoeur hoped that those questions could then be seen to be linked to one another in certain respects. Of course, by establishing links among the various questions he effectively demonstrated the unity and continuity of works that were spread across the following areas: (1) the philosophy of language; (2) the philosophy of action; (3) narrative theory; and (4) moral philosophy. However, he was not content with merely synthesizing his earlier works; as always, he also wanted to introduce a *new project*. But how was he going to do that? He recalls that it occurred to him that "the multiple questions that I dealt with in the past could be grouped together around a *central question* that rises to the surface in our discourse on the uses that we make of the modal verb 'I can.'" (Jervolino 2005: 81, my emphasis) That central question was the question, "Who?" It was a question that he was keen to take up and form into his "new project."

The Gifford Lectures were clearly written with a view to highlighting the unity and continuity of Ricoeur's philosophical itinerary. However, four years of substantial revisions and expansions separate those lectures from the work that would be translated as, *Oneself as Another*. Charles E. Reagan considers this to be "time well spent: *Oneself as Another* is in my opinion Ricoeur's most elegantly written, clearly organized, and closely argued work." (Cohen and Marsh 2002: 4) But my question is: How much of the original highlighting of unity and continuity survived the changes made? As discussed in part one, *Oneself as Another* is designed to part ways with the philosophies of the subject, switching attention onto "the self;" and to facilitate that transition Ricoeur plans to stop using the singular subjective pronoun "I," replacing it with a *nominalized* "omnipersonal reflexive pronoun." Of course, that means he is no longer in a position to use the modal verb "I can" to establish links among the questions posed in the four areas of his work that were mentioned above. So how is the central question — "Who?" — meant to arise? And what survives, if anything, of his original list of four peripheral questions? Both answers are to be found in the introduction. There we see that Ricoeur manages to introduce his central question by turning to Descartes' *Second Meditation*, where he finds an original question that he will be able to *repeat and make his own*. Commenting on the meaning of Descartes' original question, he writes: "The question 'who?', related to the question 'who doubts?', takes on a new twist when it is connected to the question 'who thinks?' and, more radically, 'who

exists?” (Ricoeur 1992: 6–7) Ricoeur’s repetition of Descartes’ “Who?” will be related, or connected, to a different set of questions: (1) “Who speaks?”; (2) “Who acts?”; (3) “Who recounts?”; and (4) “Who takes responsibility for their actions?”

Notwithstanding the evidence of continuity between the Gifford lectures and *Oneself as Another*, one could be troubled by the fact that Ricoeur appears to offer two very different accounts of how the central question “Who?” arose for him: (1) it emerged out of Ricoeur’s uses of the modal verb “I can” (the story Ricoeur tells in his reflections on the Gifford lectures); and (2) it is a question that Descartes raised in the *Second Meditation* and which Ricoeur intends to raise anew (the story Ricoeur tells in the introduction to *Oneself as Another*). But there is no need to be troubled in that regard. Ricoeur took a critical stance on Descartes’ *Second Meditation* as far back as 1950, if not before, and there is some evidence to suggest that that critique took on a number of different forms down through the years, Ricoeur’s use of the modal verb “I can” being one of them. So, let me say something about that now, starting with a few comments on Ricoeur’s early exposure to a rather unusual critique of Descartes.

There never was a time when Ricoeur did not want to move beyond some features of Descartes’ philosophy of the cogito. Roland Dalbiez, the man who taught him philosophy in his final year at secondary school, was a huge influence in that regard, as Ricoeur’s contribution to Marguerite Léna’s *Honneur aux maîtres* will confirm. Dalbiez was a neo-Scholastic, and as such, vehemently opposed to philosophical idealism. He was, for Ricoeur, “an unforgettable teacher,” who taught him about the importance of conceptual rigour and intellectual courage. (Jervolino 2005: 75) However, as Ricoeur notes in *Honneur aux maîtres*, Dalbiez was no ordinary neo-Aristotelian realist; he had devised a radically new way of critiquing idealist conceptions of consciousness, based on his own reconstruction of psychoanalysis. Most unusually, for the time, Dalbiez viewed psychoanalysis as much more than a therapy; he saw huge potential in the *theories* of the unconscious, of the libido, and of neurosis that Freud had developed. Ricoeur and his classmates were not directly acquainted with that research, but they did encounter it in the form of Dalbiez’s judgement on the idealists’ decision to prioritize “a knowledge that is conscious of itself” over “the real.” Dalbiez described this “derealisation” as “a mental illness of the psychotic variety.” Ricoeur says that it was only ten or fifteen years after he left school that he began to appreciate the extent of his debt to Dalbiez. Commenting specifically on the impact of Dalbiez’s legacy on *Freedom and Nature*, he remarks that whilst certain elements of the book constitute a type of parricide, others pay tribute, albeit unintentionally, to “Dalbiez’s Freud.” However, he says, it is probably his own idea of the “absolute involuntary” that is most harmonious

with Dalbiez's "critique of the 'idealism' of the Cartesian cogito, which still resonates in the walls of the (boys'!) Lycée of Rennes."<sup>3</sup>

There is no suggestion that Dalbiez encouraged Ricoeur to focus on Descartes' Second *Meditation*. So it is likely that Ricoeur did not come to critically reflect on aspects of that *Meditation* until he took on the arduous task of translating Husserl's *Ideen* into French. At that stage he would have seen that Husserl made no distinction between "consciousness" and Descartes' "I think," understood in a broad sense:

As starting-point we take consciousness in a pregnant sense which suggests itself at once, most simply indicated through the Cartesian *cogito*, 'I think.' As is known Descartes understood this in a sense so wide as to include every case of 'I perceive, I remember, I fancy, I judge, feel, desire, will,' and all experiences of the Ego that in any way resemble the foregoing, in all the countless fluctuations of their special patterns. (Husserl 1962: 104)

It was, of course, in the Second *Meditation* that Descartes listed the various modes of the "I think." Many years later, in the Introduction to *Oneself as Another*, Ricoeur would quote the relevant line, noting that it formed the answer to a very particular question: "What is [a think that thinks?] A thing that doubts, understands, affirms, denies, wills, refuses, and which also imagines and senses." (quoted in Ricoeur 1992: 7) He would then comment that there is "a 'phenomenologizing' tendency, expressed in the enumeration that preserves the real internal variety of the act of thinking." (Ricoeur 1992: 7) On Ricoeur's reading, Descartes was not simply an inspiration for Husserl; he was in fact a proto-phenomenologist.

Michael Sohn, in *The Good of Recognition: Phenomenology, Ethics and Religion in the Thought of Lévinas and Ricoeur*, offers a very insightful account of the distinctive way in which phenomenologists like Husserl and Levinas understand Descartes' cogito. He makes the observation that they share a "broadened interpretation of the ego cogito," recognizing multiple modalities, including will, perception, memory, imagination, judgement, and sensation; and he notes that Levinas is distinctive in that he "highlights the [important] place of sensation." Sohn also suggests that Ricoeur had a preference for "the modality of the will." (Sohn 2014: 35) I think that this is a very interesting way of looking at a work like *Freedom and Nature*, and in a moment I will offer some suggestions of my own as to why Ricoeur might have chosen that modality of the cogito over all the others. However, those suggestions will inevitably point to some sharp differences between Ricoeur and Levinas, the latter who, if Sohn is right, was not interested in moving beyond Descartes. (Sohn 2014: 35)

3. *Mon premier maître en philosophie*, [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/mon-premier-maitre.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/mon-premier-maitre.pdf) (accessed September 29, 2015, my translation).

As an aspiring phenomenologist in the tradition of Husserlian phenomenology, Ricoeur would have had no option but to take the Cartesian cogito, or “I think,” as his starting point for a work like *Freedom and Nature*. However, because that tradition favoured a broad conception of the ego cogito he was free to choose the modality of the “I think.” However, there was no requirement that his *motivation* for choosing one modality over another had to be the same as a philosopher like Levinas. As Sohn notes, Levinas highlighted the modality of sensation because he considered it to be, “the most primordial and fundamental.” (Sohn 2014: 35) Choosing the “I will” because it served to dramatize problems inherent in Descartes’ conception of the cogito was also an option. There is an intriguing footnote in John Wall’s *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, which provides an insight into the standard that Ricoeur would have applied to Descartes’ latent philosophy of the will. Wall notes: “Interestingly, the body is so central to willing for Ricoeur that he goes so far as to make the rather strange claim in *Freedom and Nature* that ‘the acid test of a philosophy of the will is indisputably the problem of *muscular effort*’ (308).” (Wall 2005: 197–198) Ricoeur would have seen that because Descartes deliberately supposed throughout the *Second Meditation* that no bodies exist, including his own, he was not in a position to do justice to the idea that the will entails “mastery over a body.” This meant that the only defensible appropriation of Descartes’ “I will” was in fact a *critical* one. Of course, being more or less obliged to effect a critical appropriation of the cogito would have suited Ricoeur perfectly. It allowed him to position himself within the tradition of Husserlian phenomenology whilst employing the psychoanalysis-inspired critique of the cogito that he had inherited from Dalbiez. The record shows that Ricoeur embraced that opportunity, transforming the Cartesian cogito, in *Freedom and Nature*, into a fragile synthesis of the voluntary and the involuntary (which included the body, character, and the unconscious). And within a decade he had begun to use the term, “the wounded cogito” to refer to this subject that posits but does not possess itself.

There were to be further critical engagements with the *Second Meditation*. As I mentioned in part one above, from the mid-1960s onward, Ricoeur tried to defend the cogito against a threat posed by Freudian psychoanalysis. However, when he spoke of psychoanalysis *putting in check* the philosophies of the cogito, he did not mean that the former offered a potentially more compelling account of the structure of the subject: id, ego, and super-ego vs a subject that is fully transparent to itself. After all, his earliest account of the cogito had managed to reconcile the Cartesian “I will” with the “absolute involuntary,” which was meant to include the unconscious. The threat that psychoanalysis posed for the philosophies of the cogito, including his own, came in the form of an all-encompassing and seemingly never-

ending *suspicion* regarding the reliability of the subject's claims about itself. In an effort to defend the cogito from that threat, whilst conceding some ground to Freud, Ricoeur turned to the complex functioning of language for guidance. Remarkably, the operations of language led him to broaden the conception of the cogito beyond the list of modalities found in Descartes' *Second Meditation*, and subsequently employed by Husserl, in *Ideas*, when he wanted to indicate what he understood by the term, "consciousness." The modalities of Ricoeur's cogito included: "I can speak," "I can act," "I can recount," "I can hold myself responsible for my actions," and ultimately "I can promise" and "I can remember." Straightaway we see that there are differences in the grammatical forms employed by Descartes and Ricoeur, a situation that points to a critical appropriation of some aspect of the *Second Meditation*.

Descartes' "I think" constitutes a complete thought. The verb conveys a sense of *action* but, for Descartes at least, there is also information to be gleaned about the *state* of the subject: "I am a thing that thinks." Ricoeur's "I can" bears some resemblance to Descartes' "I think," but his two-word claim does not form a complete thought. Further, the modal verb "I can" conveys a sense of *ability or capacity* as opposed to a sense of action. Ricoeur offers an explanation, in *Oneself as Another*, as to why he is no longer prepared to use the two-word statement, "I think." He says that Descartes' enumeration of mental acts, in the *Second Meditation* "poses the question of the identity of the subject, but in a sense entirely different from the narrative identity of a concrete person." (Ricoeur 1992: 7) He feels that however welcome the diversity of the operations of Descartes' subject may be, it "can involve nothing but a pointlike ahistorical identity. . . since the cogito is instantaneous." (Ricoeur 1992: 7) Of course, Husserl's phenomenological description of the "I think," which as we have seen stays close to the *Second Meditation*, does not restrict the sense of the identity of consciousness in quite the same way. What seems to be missing in Ricoeur's explanation, then, is a clear statement on his dissatisfaction with Descartes' inattention to abilities or capacities. However, we will have to look elsewhere if we are to appreciate the extent to which Ricoeur's use of the modal verb "I can" represents a critique of Descartes' "I think."

It seems to me that a fuller explanation for Ricoeur's decision to jettison Descartes' "I think," (and Husserl's concomitant acts of consciousness) initially in favour of the modal verb "I can," can be constructed on the basis of the critique of Husserlian idealism that Ricoeur proposes in *Phenomenology and Hermeneutics*. Let us take just one idealist thesis by way of example: *the ultimately self-responsible thesis*. According to Ricoeur, that thesis holds that the subject is "sovereign," that it is "*master of itself*;" the only responsibility it has is to itself. (Ricoeur 2008: 35) But hermeneutics is deeply suspicious

of this “Cartesian” claim of ultimate self-responsibility; and to expose the pretensions of the idealist cogito, it makes the counter-claim that the genuine subject is the one that “responds to the matter of the text, and hence to the proposals of meaning the text unfolds.” (Ricoeur 2008: 34) As Ricoeur remarks, “Hermeneutics proposes to make subjectivity the final, and not the first, category of a theory of understanding. Subjectivity must be lost as radical origin if it is to be recovered in a more modest role.” (Ricoeur 2008: 34) To this, we can add that once it is recovered in a more modest role, the subject will be seen to have a more modest tone. It will no longer triumphantly assert “I think,” but will adopt a tone of conviction and earnestness: “I believe I can.”<sup>4</sup>

To return briefly to what Ricoeur says about his relationship to Descartes in the introduction to *Oneself as Another*, it is worth noting that having signalled that he plans to take up Descartes’ question — “Who?” — and make it his own, he makes it clear that the answer he intends to give to that question is “the speaker, agent, character of narration, subject of moral imputation, and so forth.” (Ricoeur 1992: 7) However, he insists that this speaker or agent, etc. will not have the same *status* as the “meditating subject” at “the end of [Descartes’] *Second Meditation*.” (Ricoeur 1992: 7) As already noted, at that point in the *Meditations* the “meditating subject” is described as follows: “A thing that doubts, understands, affirms, denies, wills, refuses, and which also imagines and senses.” (quoted in Ricoeur 1992: 7) This important statement on a difference in status between Ricoeur’s notion of “the self” and Descartes’ notion of the “I” of the “I think” underscores a feature of Ricoeur’s long-standing critical engagement with the *Second Meditation*: this guiding thread is, in every instance, the occasion for innovation on Ricoeur’s part. From it emerged: the fragile synthesis of the voluntary and involuntary; the “wounded cogito;” and a cogito that expresses itself using the modal verb “I can.” However, the upshot of the most recent critical engagement with Descartes is more revolution than innovation. It is the occasion for introducing something that “appears to have nothing in common with” Descartes’ “meditating subject,” namely, “the self.” (Ricoeur 1992: 7)

### 3. Conflicting interpretations of *Oneself as Another*

Domenico Jervolino in *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine* focuses attention on some of the statements from the introduction to *Oneself as Another* that I discussed in part one above, including Ricoeur’s reference to the opposition between “self” and “I.” But, on his reading, it is

4. The latter is the formula that Ricoeur uses in *The Course of Recognition* (ABEL and PORÉE 2007: 35).



not the introduction of a new topic that separates *Oneself as Another* from the works that precede it, but the search for a *form of language* that is better adapted to talking about “the subject.” Jervolino suggests that Ricoeur’s earlier works may have used a type of language that led his readers to view the subject in a “subjectivist way,” and acutely conscious of that danger, in *Oneself as Another*, Ricoeur went in search of a more appropriate form of expression for talking about beings like us. Jervolino writes: “The question of the subject, one of the guiding threads for all of Ricoeur’s research, appeared in *Oneself as Another* in all its complexity as a radical re-examination of the subject and the exploration of various, non-subjectivist conventions for speaking about this being oneself (*cet être soi-même*) that we are, through what the author calls ‘a hermeneutic phenomenology of the self.’” (Jervolino 2005: 39, my translation) The first thing to note is that Jervolino does not give equal consideration here to (1) the unity and continuity of Ricoeur’s works and (2) the emergence of a new project in *Oneself as Another*. His thought is that Ricoeur’s entire work is focused on the same question: the question of the subject. For him, *Oneself as Another* is just the most radical form of that questioning to date in that it raises concerns about the unintended consequences of Ricoeur’s use of the language of modern epistemology: encouraging a subjectivist view of the subject, that is one where the mind generates knowledge without reference to reality.

There is no denying that Jervolino’s interpretation can accommodate most of the statements made in the introduction. However, it has to sidestep one or two of the more dramatic claims underscored in part one above, for example, Ricoeur’s stated ambition to reach a point where “our problematic will have parted ways with the philosophies of the subject.” (Ricoeur 1992: 4) Further, Jervolino’s suggestion that, prior to the mid-1980s, Ricoeur’s use of language risked promoting a subjectivist conception of the subject is not borne out by the research presented in parts one and two above. As I have already noted, Ricoeur’s appropriation of the cogito or “I think” was always critical, and indeed always linguistically inventive. He spoke about an *exploding cogito* and a “wounded cogito.” Further, it was always a cogito that was embodied, had its own character, and involved an unconscious, which meant it was capable of positing itself but was *not in possession of itself*. As such, Ricoeur’s description of the cogito was possibly the furthest one could get from a subjectivist interpretation without having to jettison the subject altogether.

Johann Michel, in *Paul Ricoeur: une philosophie de l’agir humain*, is similar to Jervolino in that he reads Ricoeur’s text closely, notes the various statements on a planned break with the use of terms like “I,” yet still maintains that the topic discussed in *Oneself as Another* is nothing new; it is still “the subject.” He concedes that the work represents some kind of break with the

works that preceded it, but he warns against lending too much importance to “a break that is excessively abrupt and unfamiliar in Ricoeur’s teaching style.” (Michel 2006: 73, my translation) Of course, those claims regarding a dramatic break with the philosophies of the subject are claims that Ricoeur himself makes in the Introduction. What Michel appears to be saying is that those claims are not sufficiently “Ricoeurian,” that Ricoeur is not being true to his own pedagogy, which is known to be much more dialectical. Encouraged not only by the use of the term “other” in the title of the work but also by the third intention that, according to Ricoeur, influenced the preparation of the book, Michel focuses attention on what he terms, the “intersubjective system of reference” that Ricoeur introduces in *Oneself as Another*. He claims that up until the publication of that work Ricoeur’s anthropology was one that related to “a subject,” without being either egocentric or solipsistic; yet it was problematical in that it accorded priority to the “care of the self,” that is, it was very much a case of a self in search of itself. (Michel 2006: 73–74) Michel suggests that *Oneself as Another* represents “a major event” in Ricoeur’s “anthropological itinerary” (Michel 2006: 73) because it provides a new and very different path to understanding the self: the “detour through the philosophy of intersubjectivity.” (Michel 2006: 74)

The term “intersubjectivity” is associated with, among other things, the type of epistemology that we find in Husserl’s works. However, Michel suggests that there is a significant “bifurcation” in the way Husserl and Ricoeur — two proponents of *Husserlian* phenomenology — employ, or allude to, the notion of intersubjectivity. (Michel 2006: 73) As is well known, intersubjectivity is one of the *problems* that Husserl addresses in his phenomenological epistemology, but, on Michel’s reading, the “turning point of intersubjectivity,” in Ricoeur, is really a turn towards the realm of “the interhuman.” (Michel 2006: 119) Michel is, of course, perfectly right to associate Ricoeur with Husserl. As I noted in part one above, Ricoeur claimed to belong to the tradition of Husserlian phenomenology. However, as I also mentioned in a footnote to part one, Ricoeur made an early statement, in *The Conflict of Interpretations*, regarding his intention to journey towards a phenomenological ontology that would link his work to that of Heidegger and Gadamer. The problem with Michel’s talk of the “turning point of intersubjectivity,” as I see it, is that it does not capture the sense that we have, in reading *Oneself as Another*, that Ricoeur is finally taking up a position that will allow him to give the long anticipated answer to the question *What Ontology in View?* (the title of the tenth study). It is simply impossible to get from the epistemological conceptuality of intersubjectivity to the ontological conceptuality of belonging in one small step.

In contrast, Jean Greisch, in *Paul Ricoeur: L’itinérance du sens*, takes Ricoeur at his word and accepts that he is trying to work out “a hermeneutics

of the self," in *Oneself as Another*, which would represent something very different from the well-known philosophies of the subject. Focusing attention on a statement that Ricoeur makes about *the position* that his hermeneutics of the self is to occupy (or to use Ricoeur's term, the *status* it is to have) relative to the philosophies of the subject, Greisch notes: "Conscious of the amazing variations that these philosophies present, torn between the Cartesian cogito with its foundational ambition (the 'exalted subject') and the Nietzschean anti-cogito (the 'humiliated subject'), Ricoeur's hermeneutics 'is placed at an equal distance from the apology of the cogito and from its overthrow' [Ricoeur 1992: 4]." (Greisch 2001: 380) As Greisch understands it, Ricoeur's phrase, "equal distance" is not meant to signify some pusillanimous compromise between extremes. Rather, it is meant to signify a position that lies beyond, or surpasses, the alternatives: Cartesian cogito or Nietzschean anti-cogito.

Greisch discovers a great deal about the relative position of "the hermeneutics of the self" by following a clue that Ricoeur provides in a footnote to the ninth study: "attestation" is "the password for this entire book." (Ricoeur 1992: 289) Again, taking Ricoeur at his word and putting that "password" to use (Greisch 2001: 375) he learns that this new hermeneutic space has *a particular epistemic quality* and involves *certain ontological commitments*. With regard its epistemic quality, Greisch notes that Ricoeur's "hermeneutics of the self" does not have the apodictic certainty that Descartes and Husserl were looking for, but it has a degree of certainty nonetheless: "alethic" certainty. (Greisch 2001: 381) As Greisch explains, it calls on a notion that the classic opposition *doxa/episteme* simply does not capture: "believing in" (*croyance*). "Believing in" means "credence" (*créance*); it is a matter of having "confidence" (*confiance*) and facing up to (Freudian and indeed Nietzschean) "suspicion." (Greisch 2001: 381) Greisch quotes a line from the introduction to *Oneself as Another*: "As credence without any guarantee, but also as trust greater than any suspicion,' [Ricoeur 1992: 23] the hermeneutics of the self stands at an equal distance from Descartes' exalted cogito and the cogito that is declaimed deposed by Nietzsche." (Greisch 2001: 381) However, epistemic quality is not the only thing that separates the "hermeneutics of the self" from "the philosophies of the subject." The two philosophies also have very different ontological commitments.

Greisch points out that, taken together, the first nine studies of *Oneself as Another* offer a comprehensive exploration of the epistemic quality of attestation. However, it is only in the Tenth Study that Ricoeur turns to consider the ontological commitments of attestation. Even then, he notes, Ricoeur's ontology is, as it always has been, more a "promised land" than a land that he has conquered. (Greisch 2001: 390) As Greisch understands them, the ontological commitments of Ricoeurian attestation are not truth

conditions in the sense of entities and properties of entities that we might list. Rather, they “send us back to a very complex ontological inquiry,” which includes the reinterpretation of Aristotle through Heidegger, but also an appropriation of Spinoza’s *conatus* and a critical engagement with Levinas. (Greisch 2001: 390) Greisch notes that Ricoeur borrows the idea of ontological commitments from W.V.O. Quine, but he does not discuss the original meaning of the expression “ontological commitments,” presumably because Ricoeur does not strictly adhere to Quine’s definition. Yet, it can be instructive to observe the way that expression undergoes some kind of transformation in Ricoeur’s discussion on attestation.

According to Quine, ontological commitments are the truth conditions for a theory or discourse. That is to say, they are the entities or kinds of entities that must exist in order for the theory to be true.<sup>5</sup> So, to take Descartes’ philosophy of the subject as an example, its ontological commitments are that an *immaterial substance* exists, which has properties that include the following: “thinking about Vienna” and “being free from pain.” (Van Inwagen 2001: 48) But what entities need to exist in order for the “hermeneutics of the self” to be true? In the tenth study, Ricoeur explains that he stands opposed to the “substantialism of the tradition (to which Kant continues to belong from the perspective of the first analogy of experience),” though not to the “Aristotelian *ousia*, which cannot be reduced to the former.” (Ricoeur 1992: 305) He talks about reinterpreting the whole of Aristotle’s *Metaphysics*, with a particular emphasis on the notions of *dunamis* (potentiality) and *energeia* (actuality), the objective being to articulate the ontological commitments of the attestation of “existing in the mode of selfhood.” (Ricoeur 1992: 302) He readily accepts that a comparison can be made between his “effort of reconstruction and the efforts of those who claim to follow the Heidegger of the gestation period of *Being and Time*” and he proposes to indicate “the slight difference that remains between my attempt at reconstructing *energeia–dunamis* and the reconstruction inspired by Heidegger.” (Ricoeur 1992: 308) But this vast project of appropriating Aristotle’s ontology through Heidegger will surely see truth conditions re-cast as *human actions* where before they were entities. The demands that Ricoeurian attestation places on the world are not that certain entities or kinds of entities exist (as in Quine), but that certain actions or kinds of actions can be performed.

Greisch’s very helpful account of the position of the “hermeneutics of the self” relative to the two opposing strands of the philosophies of the cogito provides an insight into, what I referred to in part two above, as the revolution in Ricoeur’s thought that occurred in his most recent critical

5. *Ontological Commitment*, <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-commitment/> (accessed September 29, 2015).

engagement with Descartes' *Second Meditation*. We can now say that that revolution took Ricoeur's reflections from the plane of epistemological inquiry, with its search for apodictic certainty and its substance ontology, to a new vantage point — the space of attestation — where the only certainty is alethic certainty and the ontological commitments are close to, but not identical with those of Heidegger. As I noted in part one above, this moment of rapprochement with Heidegger was one that Ricoeur had been anticipating for very many years.

#### 4. Concluding remarks

I mentioned at the outset that the introduction to *Oneself as Another* includes three considerations that challenge the commonly held assumption that, for Ricoeur, "the self" and "the subject" are one and the same: (1) a plan to use a nominalized omnipersonal reflexive pronoun in place of the singular subjective pronoun or "I;" (2) a declaration of Ricoeur's intention to break with, or part ways with the "philosophies of the subject;" and (3) an important indication that the "hermeneutics of the self" will have a different *status* to that of the "philosophies of the subject." Having discussed all three considerations in some detail, I believe that it is Ricoeur's reflection on attestation that presents the strongest challenge to any attempt to equate "the subject" and "the self." It obliges us to move beyond the comfortable terrain of a discourse on the subject to the unfamiliar space of attestation where "selfhood" no longer means the quality that constitutes one's individuality, but a *mode of existing* (Ricoeur 1992: 302) which is reminiscent of Heidegger's Being-in-the-world. As Ricoeur remarks: "It remains that the concept — if we can still speak in these terms — of being-in-the-world is expressed in numerous ways, and that it is together that oneself, care, and being-in-the-world are to be determined." (Ricoeur 1992: 311)

#### References

- ABEL, O., and PORÉE, J., 2007: *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, Editions Ellipses.
- COHEN, R.A., and MARSH, J.L. (eds.), 2002: *Ricoeur as Another*, Albany, SUNY Press.
- GREISCH, J., 2000: *Le Cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin.
- , 2001: *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon.
- HUSSERL, E., 1962: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York, Collier Books.

- JERVOLINO, D., 2005: *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses.
- MICHEL, J., 2006: *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Editions du Cerf.
- RICOEUR, P., 1966: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, Evanston, Northwestern University Press.
- , 1970: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven, Yale University Press.
- , 2008: *From Text to Action*, New York–London, Continuum.
- , 1981: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1991: *Mon premier maître en philosophie*, [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/mon-premier-maitre.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/mon-premier-maitre.pdf) (accessed September 29, 2015).
- , 1992: *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press.
- , 2007: *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press.
- , 2005: *The Course of Recognition*, Cambridge–London, Harvard University Press.
- , 1988: *Time and Narrative*, vol. 3, Chicago, Chicago University Press.
- SOHN, M., 2014: *The Good of Recognition: Phenomenology, Ethics, and Religion in the Thought of Levinas and Ricoeur*, Waco, Baylor University Press.
- VAN INWAGEN, P., 2001: *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WALL, J., 2005: *Moral Creativity: Paul Ricoeur and the Poetics of Possibility*, Oxford–New York, Oxford University Press.

# Heterogeneidades sin síntesis Del hombre falible al doliente

GABRIEL ARANZUEQUE\*

**ABSTRACT:** Is it really possible to tell the suffered pain? What kind of storytelling could give an account of the uniqueness of the sorrow? The paper focuses on the description of the fragility of the human, as well as on the problems posed by the access to the symbolic field, in Paul Ricoeur's theory. It particularly criticizes his notion of "plot," as described in *Temps et récit*: from the point of view of transitional justice processes, Ricoeur's narrative seems unable to tell the singular person who suffers the pain, his irreducible difference and his possible — required maybe — silence.

**KEYWORDS:** Pain, sorrow, victim, narrative, history, silence.

## Introducción

Los procesos de justicia transicional presuponen un vínculo entre historia y verdad no siempre explícito en sus protocolos de actuación. Son muchas las ocasiones en las que se presume, sin mayor reflexión, que el acto de volver a narrar lo sucedido, en un marco jurídico-político que supuestamente vele por su esclarecimiento efectivo, puede desembocar en el reconocimiento y en la reparación del daño infligido, e incluso en la reconciliación, el perdón o la garantía de no repetición de los abusos. Pero, ¿es realmente de ese modo?, ¿tienen el relato histórico o el literario el poder de restañar ese tipo de heridas? Y, de ser así, ¿cómo lo hacen?, ¿a cambio de qué?, ¿con qué fines? Atendiendo críticamente a las propuestas de Paul Ricoeur sobre la simbólica del mal y la relación entre el tiempo histórico y el relato de ficción, quisiéramos preguntarnos en lo que sigue por las limitaciones de nuestras tramas simbólicas para dar cuenta de lo realmente acontecido, por el tipo de narratología empleado en esa reescritura y por el modo en que las intrigas elaboradas con ese propósito suelen tender a ordenar categorialmente el mal sufrido conforme a una lógica extraña a los eventos mismos, que las

\* Gabriel Aranzueque, Universidad Autónoma de Madrid (gabriel.aranzueque@uam.es).

subjetividades en juego en ningún caso pueden llegar a reconocer como propia, sobre todo desde la perspectiva de quien ha sufrido el daño. Nos detendremos así en el viejo problema de la representación de las acciones morales cuando nos encontramos en un plano ajeno a la mera adecuación epistémica (tampoco exenta, como es bien sabido, de dificultades teóricas sin término) como resulta ser el de la ética, y en la imposibilidad de reducir esta última y la responsabilidad fundamental que entraña para con el otro a un mero entramado de intereses, estrategias y tácticas institucionales que, en demasiadas ocasiones, solo parecen satisfacer la siempre voraz voluntad de asimilación del aparato estatal.

## I. Decir el mal

Cuando nos preguntamos «¿qué es el mal?», parece que sepamos de antemano que constituye algo sustantivo: el objeto que tratamos de indagar, aquella cosa cuya verdad inquirimos. Sin embargo, el lenguaje puede resultar engañoso en estos casos: al preguntar «¿qué es?», pudiera presuponerse que el asunto que nos ocupa se explique debidamente dando cuenta de su «quid», esto es, definiendo su naturaleza, exponiendo su esencia. Pero resulta que el mal está muy lejos de ser algo determinado a lo que referirnos, de ser una entidad o una sustancia, como propondría la vieja metafísica aristotélica, y está mucho más lejos aún de poder ser sistematizado, de la posibilidad de dar cuenta suficientemente de sus causas, de ser reducido por entero a un orden lógico regido por el principio de no contradicción, como soñara antaño la teodicea leibniziana, por ejemplo.

Si algo es el mal, al menos para Paul Ricoeur, habría que decir de entrada que es un desafío y un enigma, cuya comprensión sólo es posible en la encrucijada entre el mal cometido y el sufrido, entre el dolor causado y su padecimiento<sup>1</sup>. Ante ese desafío para la filosofía moral y política, y, por extensión, para todo discurso teórico, lo importante, según Ricoeur, no es cuál sea la clave del enigma, aquello que propiciaría su desciframiento sin resto, sino el modo en que nos enfrentamos a su apelación, la manera en que recibimos o no su requerimiento. El mal sufrido o ejercido está ahí, reclama una respuesta y, por tanto, un modo determinado de escucha. Que el mal sea una cuestión, es más, que el mal sea una cuestión *para alguien*, tiene que ver con el hecho de que, previamente, nuestro temple de ánimo lo asuma como problema y no como un mero hecho, tan brutal como intrascendente. Que el mal sea una cuestión aquí y ahora precisa al menos esa actitud de acogida, aunque sea en el modo de la repulsa, y, por tanto, una escucha que asuma la posibilidad

1. P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 19 ss.



de su fracaso, que asuma la imposibilidad de dar una respuesta definitiva a la cuestión del mal, y que corra el riesgo de pensar, por tanto, no ya *más* y menos aún *sobre* ello, sino de otro modo *con* ello, en ese cruce de caminos en el que se encuentran la violencia, el afecto y su posible relato, su memoria, su olvido o su silenciamiento.

Ese riesgo tiene que ver, en un primer momento, como decíamos con anterioridad, con asumir la disparidad entre el mal ejercido y el padecido, su diferencia y su escisión irrestañables, pero también su enigmático fondo común, su tener que ver con el ejercicio de una libertad que obra el mal, con una voluntad y un deseo humanos cuyo fundamento se desdibuja cuando tratamos de hacer luz sobre sus raíces, justamente porque la cuestión del mal se desfonda en un inconsciente inaccesible para el yo que pretende enunciarlo.

Si nos fijamos en la experiencia del mal moral, por ejemplo, nos encontramos con que éste, como decíamos, no es nada en sí mismo hasta que no se convierte propiamente en una falta, es decir, en una acción objeto de imputación, de acusación, de censura o de reprobación por parte de algún otro. En ese caso, se asigna a un sujeto que se estima responsable una acción susceptible de ser apreciada moralmente de forma negativa, que se considera literalmente despreciable, es decir, sin posible aprecio. Es la propia acusación la que caracteriza a la acción como una violación del código ético o de la axiología dominante en un grupo o en una comunidad determinada. A su vez, esa censura constituye « el juicio condenatorio en virtud del cual el autor de la acción es declarado culpable y [decimos que] merece ser castigado »<sup>2</sup>. Este es el punto en el que el mal moral, según Ricoeur, el daño realizado por el agente responsable, inculpada, se cruza con el sufrimiento, interfiere con el mal padecido, en la medida en que la condena es, evidentemente, también un daño infligido, también un castigo impuesto. Pero, ¿dónde se cruzan los dos escorzos, los dos rostros del mal en este caso, en qué espacio se ubica esa encrucijada de la que hablamos? Para Ricoeur, todo intento de dar cuenta abiertamente de ese posible nexo resulta necesariamente fallido, inaccesible para la teoría, al menos para el enfoque fenomenológico que él siempre practicó. A saber, cuando la conciencia tiende aquí a su objeto, en el caso del mal se encuentra no con algo externo o trascendente describible, sino consigo misma, pero enmascarada, con una dimensión inconsciente que la constituye, pero a la que no puede acceder, con una falla en la que se abisma: la de la propia libertad y sus pasiones, la de la labilidad de la voluntad humana que ejerce o sufre el mal, dice Ricoeur, la de su falibilidad, para descubrir, en todo caso, que si el mal viene al mundo, aunque no se sepa de dónde viene o cuál es su origen, es

2. Ivi, p. 22.

porque el hombre lo pone en el mundo, porque él lo pone en acción<sup>3</sup>.

A su vez, el sufrimiento introducido en el mundo por esa acción malvada deja ver su carácter esencialmente pasivo. Al contrario que en el mal ejercido, en el *páthos* del dolor no somos nosotros los agentes, no somos quienes hacemos que suceda. El sufrimiento nos afecta, constituye la afeción intransferible del doliente, la expresión de una recepción inactiva e indeseada. Sus causas pueden ser tan variables como sorprendentes e inconexas: una adversidad surgida de la irrupción irracional y azarosa de las fuerzas de la naturaleza, una enfermedad corporal o psíquica, la aflicción producida por la muerte de un ser querido, la perspectiva aterradora de la propia mortalidad, el sentimiento resultante de una baja autoestima o, de forma más lacerante e hiriente, el sentimiento de pérdida de la dignidad personal, el dolor causado, en suma, por el desfogue de la violencia ajena. El sufrimiento y su triste pasión se presentan así como lo contrario de la dicha y del goce, como opuestos al placer que favorece nuestra tendencia, como desazón, disgusto o desagrado, como disminución en la que la resta arroja como resultado algo menos de nosotros mismos, algo menor que nosotros mismos, una pérdida de integridad física, psíquica o espiritual<sup>4</sup>. A ese mal recibido, mucho más cotidiano y doméstico de lo que muchas veces estamos dispuestos a reconocer (y aquí son muchas las formas de violencia simbólica que traman nuestra desdicha diariamente), el sufrimiento opone el lamento, desde la muestra de aflicción más tenue al simple y cortante grito. La queja significa a la víctima igual que la falta signa al culpable. Por su parte, este último, ante la inquisitiva censura de los otros y el perjuicio de su imputación, lamenta igualmente el mal del castigo, el dolor que también ejerce ese daño. Dada esa copertenencia, esa reciprocidad sin posible correspondencia entre el daño causado y el dolor recibido, se nos impone la siguiente pregunta: ¿cuál es la raíz común, si la hubiere, entre la falta y el sufrimiento, entre la culpa y el lamento? ¿Llamaríamos a eso « mal » en ambos casos? ¿Se dice el mal de maneras tan divergentes en el fondo? Tal vez, señala Ricoeur, la noción de « pena » salve, al menos semánticamente, el abismo entre el mal cometido y el sufrido, al hacer referencia, por un lado, al sufrimiento físico y moral que se añade al mal realizado y encausado, ya se trate de la mortificación corporal, de la privación de libertad, de la vergüenza o del remordimiento, y, por otro lado, al sufrimiento resultante de la violencia ejercida por el hombre sobre el hombre<sup>5</sup>. La polisemia de la noción de « pena » recoge, efectivamente, ambos sentidos: por un lado, el castigo impuesto al responsable de un delito o falta; por otro, la aflicción o el

3. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960, p. 14.

4. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 23.

5. *Ivi*, p. 24.

tormento de la víctima, su sentimiento interior grande. A su vez, en ambos casos, « hacer el mal » supone, de manera directa o indirecta, perjudicar a otro, hacerle daño, hacerle sufrir. Por ello, el mal parece tener que ver, por tanto, con un modo del hacer: aquel en el que el padecer, la pasión de uno, su penar, es obligado, imperativo, decidido contra él mismo por el otro.

Pero, ¿cuál es la razón última de que esa acción libre se vuelva contra la libertad del otro y, sobre todo, en qué momento la inocencia, la expresión espontánea de la libertad, se convierte en culpa o se transforma en pena? Ricoeur confiesa no poder responder a esa pregunta sirviéndose exclusivamente de herramientas conceptuales. A su juicio, existe una falla antropológica que hace posible la aparición del mal, a saber, el carácter intermedio de un hombre que se encuentra escindido entre la finitud y la infinitud, entre la contingencia y la aspiración a lo absoluto, lo que le hace ser ya siempre desigual en relación consigo mismo. Y es esta desigualdad entre la afirmación de la infinitud a la que aspira (la felicidad plena) y su tener que conformarse reiteradamente con algo menor, su tener que detenerse en placeres concretos y limitados, es esta desigualdad, digo, la que hace de él un ser falible, que puede fallar o faltar, un ser lábil, frágil, poco firme en sus resoluciones, un ser que puede cometer el mal y que tiene capacidad para realizarlo efectivamente si entiende que ello puede reportarle un placer mayor que el que le reporta su resbaladiza finitud<sup>6</sup>.

## 2. Mito, símbolo y relato

Sin embargo, como hemos visto, ese paso de la inocencia a la culpa — la razón de su fallar o faltar — no puede ser descrito directamente por la conciencia, pues es inconsciente para ella misma, y ello hace necesario, para Ricoeur, recurrir al lenguaje indirecto de los símbolos, y de los relatos míticos en los que los propios símbolos se inscriben, son tramados y narrados. Como señala al comienzo de su célebre obra *Finitud y culpabilidad*, « sólo podemos hablar de las ‘pasiones’ que afectan a la voluntad mediante el lenguaje cifrado de la mítica »<sup>7</sup>. Desde su punto de vista, y esto es decisivo también para el problema del mal, no soy tal como pienso que soy: la identidad entre mi ser y los modos en que me presento a mí mismo en la conciencia no está garantizada. Más bien, sucede que la conciencia es falsa conciencia, la astucia de un enmascaramiento, el interés de una máscara por ocultar su raíz: un personaje, una persona. Y, sin embargo, como sucede en el caso de los sueños, a través del análisis y de la interpretación del lenguaje simbólico mediante el que el sujeto se enmascara,

6. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, vol. II, cit., p. 12.

7. Ivi, p. 10.

podemos llegar a comprender la voluntad del agente, sea malvada o no. De ahí la necesidad de desarrollar una teoría hermenéutica, una metodología interpretativa que trate de dar un sentido al modo en que esa subjetividad simboliza el mal, esto es, al modo en que lo expresa lingüísticamente; de ahí la necesidad de esclarecer, si queremos llegar a comprender el fenómeno del sufrimiento humano, lo que Ricoeur llama una « simbólica del mal »<sup>8</sup>. Se trata con ello de captar lo que de la vida se dice en sus signos, el modo en que la subjetividad se expresa en el texto de su acción, pero también en su decir acerca de ella misma y de los demás, de su enjuiciamiento y de su dolor. El mal se dice, por tanto, en la realidad humana, a través de distintos símbolos, que aparecen incluidos en mitos agrupados en dos grandes bloques: 1) aquellos que remiten el origen del mal mundano a la voluntad humana, representados por el mito de Adán en el Paraíso, que acusa al hombre de su culpa, de ser el responsable de la irrupción del mal en el mundo; y 2) aquellos que localizan el origen del mal en una situación conflictiva anterior al hombre, como sucede en el mito trágico de la existencia, en el del alma exiliada y en el del drama de la creación. El primero de este segundo grupo, el mito trágico de la existencia, tiene que ver con la idea de un dios o de una potencia que ciega y extravía al sujeto. En este caso, como sucede en la tragedia ática griega, el héroe es ajeno a la responsabilidad del mal y de la falta, pero se trata al mismo tiempo de un mal sin perdón ni remisión. En el caso del mito del drama de la creación, propio de las teogonías sumerias, el mal es contemporáneo o connatural al origen de las cosas. No hay, por tanto, caída en el mal, pues éste es originario, esencial al orden cósmico, fruto de una violencia inicial. Por último, en el caso del mito del alma exiliada, esta última, de origen divino, se convierte en humana cuando se encarna en un cuerpo. El alma trae consigo el mal de ese otro orden divino y el cuerpo es el lugar de la expiación de su culpa anterior, pero también el lugar de la tentación y de la contaminación: la encarnación, en este caso, es la reiteración de la reincidencia en el mal<sup>9</sup>. Los símbolos expresados en estos mitos (falta, mancha, esclavitud, destierro, etc.) se racionalizan, se ordenan a través de la trama de los mitos, de su intriga, perdiendo así potencia significativa. El tiempo del relato y los personajes limitan la expresividad simbólica, y, de ese modo, la vivencia y la realidad del mal se ven reducidas en el mito a unos modos concretos que las desfiguran. Por un lado, la narración mítica da salida a lo inconsciente, lo ordena, lo dispone con sentido, permite así comprenderlo hasta cierto punto; por otro, lo encubre, lo llena de palabras, evita un enfrentamiento directo con la fuente del horror que al mismo tiempo enmascara. En el mito y en el

8. Ivi, pp. 167–306.

9. Seguimos en este punto la acertada descripción de M. MACEIRAS y J. TREBOLLE, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 120–121.

símbolo se dan cita, se cruzan esas dimensiones de la voluntad humana; pero resulta imposible localizar con entera exactitud el punto de encuentro, pues el propio relato lo difiere y lo desplaza de continuo. Y, sin embargo, ante la causa del sufrimiento, necesitamos en ocasiones la palabra: su expresión, aun siendo encubridora, sana muchas veces, resulta una vía mucho más saludable que la del aturdimiento, que la del silenciamiento, que la del trauma, aunque otras veces, como señalaremos más adelante, se prefiera cierta forma de silencio voluntario y decidido, que respete lo indecible del mal en cuestión.

Pero no es menos cierto que si uno atiende a qué dice el segundo grupo de mitos del que hemos hablado sobre el mal moral que describíamos al comienzo de la exposición, veremos cómo el mito trata de aislar al agente responsable de la incriminación de su acción, estableciendo un telón de fondo tenebroso, dice Ricoeur, que oblitera la experiencia de la responsabilidad directa, al sustituirla por el sentimiento de haber sido seducido por fuerzas superiores a uno mismo, que el mito no dudará en demonizar<sup>10</sup>. El mito justifica así hasta cierto punto la acción violenta, la presenta como un momento irremediable más de la eterna historia del mal y, por tanto, como algo que el agente sufre de manera pasiva y frente a lo cual nada podría haber hecho. Salir de esa lógica justificatoria requeriría un buen trabajo de desmitificación, pues el relato, como vemos, al igual que proporciona vías de escape para el sufrimiento, puede legitimar el uso del mal, su práctica violenta, asignándole un origen cósmico, reintroduciéndole en un modelo de inteligibilidad global, en una serie de esquemas explicativos que transforman el *êthos* en *kósmos*, y perdiéndose de ese modo toda relación con la posición ética del responsable y, con ello, con la escucha y la atención al mal sufrido<sup>11</sup>.

El inmenso laboratorio del relato mítico puede ser, según Ricoeur, « un campo de experimentación, e incluso de juego, de las hipótesis más variadas y fantásticas »<sup>12</sup> en torno al mal con el objeto de dar respuesta a sus múltiples manifestaciones, pero la articulación en un lenguaje de la experiencia del sufrimiento, si bien puede dar respuesta a la cuestión del origen del mal, tal vez sea insuficiente para responder a otra cuestión más importante e íntima en ocasiones, a saber, « ¿por qué me han dañado? », « ¿por qué sufro yo? ». Ante la pregunta por el porqué del mal, la narración mítica exhibe su orden, consuela con su lógica, reemplazando el lamento del suplicante que grita « ¡¿hasta cuándo?! » por una trama bien confeccionada. Pero cuando la pregunta es « ¿por qué sufro yo aquí y ahora? », el reparto de los males que organiza el mito sólo puede sentirse como algo arbitrario, indiscriminado,

10. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 25.

11. Ivi, p. 27.

12. Ivi, p. 28.

desproporcionado y ficticio, por lógico que resulte su bien confeccionado entramado.

Y, sin embargo, en la medida en que somos seres simbólicos, mal que nos pese, ésa es la vía de acceso a la comprensión indirecta del propio mal, pues solo los símbolos exploran la comprensión de ese sector de la realidad, inaccesible por cualquier otro procedimiento. Ellos nos dan a pensar la irrupción del mal, su temible irradiación, aunque también, como decimos comúnmente, nos den que pensar muchas veces sobre su legitimidad, sobre el uso concreto que se hace de los mismos.

Recordemos que el símbolo, para Ricoeur, es una estructura de significación en donde un sentido directo, primario, literal, designa, por añadidura, otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del sentido primero. Ello hace que el símbolo signifique siempre más (y he aquí el peligro de una desviación del sentido intencionada y no acorde con la realidad), ello hace que el símbolo surja del giro, de la tensión o de la torsión de las palabras de nuestro lenguaje para conformar su no pertinencia semántica, y esa torsión pliega lo real, lo distorsiona. El símbolo surge siempre, por tanto, de un exceso de sentido, que no es sino el residuo de una interpretación literal<sup>13</sup>. A su vez, en la significación del mal, para aquel que simboliza no hay dos significaciones, una literal y otra simbólica, sino un solo movimiento que nos transfiere de un nivel a otro, que nos lleva a la significación segunda a través de la literal. Ello sucede cuando la aprensión directa del concepto es imposible y se impone la tarea de la semejanza. Desde el punto de vista de la relación consciente–inconsciente, el símbolo titubea, para Ricoeur, sobre la línea divisoria entre *bíos* y *lógos*, entre lo real y lo simbólico, confirma el enraizamiento primero del discurso en la vida, nace en el punto en que fuerza y forma coinciden. Su introducción en la diégesis mítica del mal, ordena esa significación secundaria, pero también la modifica, lo que hace más necesaria aún una hermenéutica, un conjunto de reglas de desciframiento que nos remita en la medida de lo posible a su velada estructura profunda, a su distorsionada significación primera. La mítica de la voluntad malvada, sin la cual sería inviable la necesaria reinterpretación de la simbólica del mal, se inserta así en el proceso de conocimiento por el cual un hombre sabe de sí mismo, por el cual cobra conciencia de sí. Y en ese proceso de autoconciencia, la mediación simbólica es tan imprescindible como inevitable para comprender y precisar el lugar humano del mal: una falibilidad, como señalábamos con anterioridad, una fragilidad constitucional derivada de su desproporción, que desgarrada entre la polaridad de lo finito y la mediación de lo infinito, sólo puede coordinar la

13. Véase P. RICOEUR, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, cap. 3.

aprehensión de su realidad, su ontología fundamental, a partir del símbolo, atravesándolo. Lo que se comprende al cabo de ese proceso es que estamos afectados por el mal, que él es una de nuestras afecciones constitutivas, que somos el espacio de manifestación del mal y que su expresión es necesariamente mediada por el lenguaje del símbolo. El hombre frágil, víctima y culpable, que hace esa oscura experiencia de no-ser, cuando declara un mal cometido o sufrido, que constituye la condición de la conciencia de su libertad, descubre también, a través del análisis del proceder del símbolo y del mito, que si el mal es algo es lo injustificable en sí mismo, aquello irreductible a la lógica del simbolismo.

De ahí que ante el mal, para Ricoeur<sup>14</sup>, se requiera no sólo narrar mejor, sino pensar, actuar y sentir de otra manera, y aprender a olvidar mejor, por cierto, lo que supone, como veremos, toda una reescritura de los afectos, toda una transformación sentimental.

### 3. Hacer y sentir: la primacía de la acción

Si algo evidencia la historia de la filosofía moral en torno al problema del mal es su fracaso, su desacierto al haber tratado de aprisionarlo mediante síntesis demasiado prematuras, demasiado abstractas e inmediatas. Ello, lejos de desanimarnos, podría ser una provocación para pensar más la cuestión, para pensarla de otra forma, lo que hace tan imprescindible como necesaria nuestra labor hoy en día. Pensar de otro modo el problema del mal supone, para Ricoeur, hacerlo movidos por el aguijón del « ¿por qué yo? » del que se lamentan las víctimas. El enigma inicial, su dificultad, se encuentra en ese dolor. Ante tal sufrimiento, no es posible para el pensar una conceptualización explicativa ni de la entrada en el mundo del mal ni de su esencia. Ese rechazo lleva implícita, en Ricoeur, la imposibilidad de toda teodicea que pretenda explicar racionalmente la realidad enigmática del mal. No podemos especular sobre el mal como si tuviese una realidad propia, aunque se le reconozca una anterioridad ontológica respecto al acto libre. No podemos especular sobre el mal como si ya estuviese ahí, independientemente de la libertad y del recurso al mal que hace esta última a través de un acto estrictamente personal. No podemos especular sobre el mal previo ni sobre el que ejerce la voluntad, sin referencia a la historia, a su recuerdo y a su olvido. No podemos no poder afrontarlo. Por ello, frente a ese no poder, frente a esa aporía, la acción está llamada a responder tanto como el pensamiento al problema del mal, está llamada a enfrentarse a aquello que precisa ser combatido. Para la acción, el mal no es sólo lo

14. P. RICOEUR, *Le mal*, cit., p. 58.

que es, sino lo que no debiera ser. En ese sentido, la acción nos posibilita girar de manera determinante la mirada en relación con nuestro problema. A través del mito y del símbolo, el pensamiento especulativo atendía a la cuestión del origen del mal, se preguntaba por su lugar de proveniencia, trataba de ubicar su posición en una cartografía moral más extensa, en un relato teleológicamente ordenado. La acción, por su parte, no resuelve esa cuestión, pero responde a ella, interesándose no por la fuente del mal, sino por qué hacer contra el mal. La atención se centra, en ese caso, no en el pasado, sino en el porvenir, en la tarea por cumplir. La lucha práctica contra el mal sabe que todo mal cometido por uno es sufrido por otro, sabe que « hacer el mal es hacer sufrir a otro »<sup>15</sup>, y por eso responde desde la dimensión del hacer, buscando disminuir la tasa de sufrimiento en el mundo. Esa respuesta de la acción no deja de tener importantes efectos en el ámbito especulativo y, especialmente, en el plano de la subjetividad: antes de acusar a alguna potencia divina como causante del mal o de especular sobre su origen demoníaco, la acción obra ética y políticamente contra el sufrimiento, busca en la encrucijada la mejor posición para enfrentarlo, partiendo no del conocimiento crítico de su origen, sino de la convicción, de la afirmación, de la atestación de que « el sufrimiento infligido por los hombres [...], repartido de forma arbitraria e indiscriminada, [...] siempre es sentido como inmerecido »<sup>16</sup>.

Pero la respuesta de la acción tampoco es suficiente. Precisa verse acompañada de una respuesta afectiva, de una transformación sentimental, como decíamos con anterioridad. Los sentimientos que están detrás del lamento y del dolor pueden modificarse. Es preciso desarrollar, para ello, todo un arte del justo olvido, vinculado a eso que Freud denominaba « trabajo de duelo ». En un ensayo de 1915 titulado « Duelo y melancolía », Freud muestra cómo la melancolía, ante el dolor de una pérdida, trata de aferrarnos aún más al objeto perdido, haciendo que nos perdamos para nosotros mismos. Cuando lo amado ha dejado de existir y surge la pena y el sufrimiento, dice Freud<sup>17</sup>, toda la libido está conminada por la realidad a renunciar al vínculo que la une al objeto perdido, pero el hecho de que éste siga existiendo psíquicamente puede hacer que la subjetividad no renuncie al mismo y quede presa de su querer frente a los imperativos de una realidad que dice « no », que dice que el objeto amado ya no está, que se ha perdido. Frente al apego ya irrealizable de la melancolía, sus quejas y sus acusaciones, su proceder

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. S. FREUD, *Trauer und Melancholie*, en *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1913–1917, vol. X, pp. 197–212. En cuanto a la interpretación de Ricoeur de este texto de Freud, véanse P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 86–89; P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1998, pp. 34–38.



neurótico, el trabajo de duelo supone una lenta tarea de desapego que, aun siendo dolorosa en extremo, permite que el yo vuelva poco a poco a ser libre, a través del recuerdo del ausente y del lento desligarse del vínculo psíquico precedente. Ese desvincularse de la pérdida del otro, ese aprender verdaderamente a olvidar nuestro dolor, podría también trabajarse en la pérdida de nosotros mismos que entraña el sufrimiento. El sentimiento de esa aminoración de uno mismo propio del dolor, a través del trabajo del olvido y del duelo, puede conllevar, según Ricoeur, un cambio cualitativo del lamento y de la pena. Frente a la tendencia de los supervivientes a sentirse culpables de su suerte o frente a la tendencia de las víctimas a acusarse y entrar así en el juego del chivo expiatorio, es necesario ser capaz de decir « no », de desvincularse del pensamiento de que Dios o la vida han querido castigarme, de que mi dolor se mueve en el ámbito de la economía de la retribución. Frente a eso, el olvido propio del duelo nos libera de esa autoacusación, en el fondo narcisista, y pone al desnudo el sufrimiento como algo simplemente inmerecido, sin porqué. Ante la pena, el duelo responde que es mejor no saber su porqué que tratar de encontrar en una causa externa el origen del dolor presente. Ese olvido no se refiere a los acontecimientos en sí mismos, a la irrupción del mal, cuya huella, por el contrario, ha de ser cuidadosamente protegida, recordada y rememorada activamente, aunque sea en la forma del silencio, sino a la deuda cuya carga paraliza la memoria y, por extensión, la capacidad de volver a proyectarse de forma creadora en el futuro ante lo inmerecido y, en ocasiones, también ante lo imperdonable.

Al cabo, descubrimos que la labor presente, nuestra tarea, bien pudiera ser volver a conciliar dos tipos de olvido. En primer lugar, el de una época amnésica que ha olvidado el arte de narrar y que, por tanto, no puede ya disfrutar de la capacidad simbolizadora del mito, de su poder para significar el sufrimiento y darle así salida. En este tiempo de falta de experiencia, de pobreza simbólica, como sentencia Benjamin, resulta imprescindible frente a la barbarie volver a narrar de otro modo, volver a relatar mejor, volver a simbolizar de otro modo el mal, volver a fracasar mejor en ese intento, para configurar así una subjetividad soportable. Pero también, y éste es nuestro segundo tipo de olvido, para ello es preciso, según Ricoeur, desembarazarse de la naturaleza inmovilizadora del dolor, sobreponerse ante el « ya no » de la pérdida, narrarse a través del uso razonado del olvido, que en ocasiones prefiere optar por un silencio decidido, y decirse, una vez recobrado el aliento, « heme aquí », « cuento contigo », « cuentas conmigo », « esta es mi respuesta decidida ante la encrucijada de nuestro dolor, siempre inmerecido, siempre por venir, siempre por recrear ».

#### 4. ¿Cómo narrar el sufrimiento?

Ahora bien, ¿es realmente el relato la herramienta idónea para decir el mal causado o el daño padecido?, ¿qué hacemos cuando afrontamos narrativamente la negatividad de la violencia, o cuando intentamos relatar el afecto o el sentimiento que nos consumen? ¿Es la narración, en ese contexto, tan tristemente intenso, el mejor de los fármacos? ¿Hasta qué punto es sólo un instrumento para falsear tácticamente lo vivido, hasta qué punto es sólo un desvío, un atajo simbólico, en ocasiones fomentado institucionalmente, para poner en palabras, a falta de otra cosa, lo realmente acontecido, hasta qué punto es sólo un remedio paliativo?

Como hemos visto, para Paul Ricoeur, la realidad del mal no se deja apresar por la teodicea ni por la ontoteología, ni por el símbolo o el mito, sino que se desfonda en el pozo tenebroso de la voluntad humana, su insensatez y su labilidad, escindida entre su deseo de ser infinita y la constatación irremediable de su finitud. Por ello, decíamos, todo acceso especulativo al mal, enfrentado de entrada a su dimensión inconsciente, debe evidenciar la imposibilidad de signarlo ostensivamente mediante un aparato lógico-sistemático, y ha de acompañarse de las dimensiones del «hacer» y del «sentir», donde la acción y el afecto dan una respuesta a lo que necesita ser combatido, aunque se desconozca su esencia. Mientras que para la acción el mal es, sencillamente, lo que no tendría que ser, para el sentir el mal es algo de lo que desprenderse y desligarse mediante lo que Ricoeur, como hemos visto, denomina una verdadera «transformación sentimental». La acción lucha de modo práctico contra el mal, ética y políticamente; el sentimiento le responde emocionalmente, lo transforma mediante su trabajo de duelo, metamorfoseando su negatividad en resiliencia.

Pues bien, entre las formas de acción posibles capaces de afectar a nuestra dimensión emotiva, nos encontramos, claro está, con la actividad narrativa. El relato, para Ricoeur, y no sólo el mítico, es un tipo de *práxis*, hábil para rearticular, por tanto, la dialéctica entre el mal cometido y el sufrido, y para reorientar su conflicto en función de las directrices y del ordenamiento de su trama. Ahora bien, ¿mediante qué tipo de intriga se lleva a cabo esa acción? ¿Qué forma de entramado puede convenir mejor al inasible mal?

Es sabido que Ricoeur recurre en ese ejercicio, a lo largo de su inmensa obra *Temps et récit*, elaborada en la década de los años ochenta del pasado siglo, a la *Poética* de Aristóteles, el paradigma tradicional de la dramaturgia clásica. La lectura de Ricoeur hace hincapié en el carácter dinámico de la noción de «trama» aristotélica (*mýthos*), entendida no como un mero argumento escénico, sino como una actividad u operación, como una construcción o elaboración capaz de integrar en su síntesis lo heterogéneo, los distintos acontecimientos narrados en el relato de ficción o en el

historiográfico. A modo de paréntesis, habría que señalar que esa acción de composición y síntesis, si uno acude al comienzo de la *Poética*, no le pertenece al *mýthos* por sí mismo, sino que es la actividad de la *poíesis* la que, dice Aristóteles, construye las fábulas, produce las tramas. Aristóteles emplea en este punto<sup>18</sup> el verbo *synístemi*, que significa *reunir, producir, constituir, componer, agrupar en un todo uniendo las partes*, lo cual es facultad — señala — del *poietés*, cuya acción, por tanto, causa el *mýthos*, no siendo este último, por tanto, la elaboración o la operación, la actividad de integrar, sino lo compuesto e integrado.

Al margen de esta diferencia de interpretación del texto aristotélico, lo importante aquí es señalar que, para Ricoeur, el *mýthos* — la *mise en intrigue*, como él traduce el término, la elaboración de la trama — es el elemento determinante de la forma narrativa de ficción e historiográfica y, más aún, del modo humano de relatar la vida. Lo que encuentra en Aristóteles no es sólo, para él, algo relativo a una teorización de la tragedia helena del siglo IV a. n. e., sino un exponente común de lo compartido por cualquier arte de narrar. Pues bien, ¿en qué consiste esa tipología, ese marco diegético pretendidamente común?

En primer lugar, el *mýthos* tiene supuestamente la virtud de unificar lo diferente, de vertebrar una historia completa en la que se desechan las ocurrencias, los sucesos que no contribuyen al desarrollo del relato. Es, dice Aristóteles, una *sýstasis*<sup>19</sup> o una *synthesis*<sup>20</sup> de *tà prágmata*, esto es, una estructuración de los hechos. Constituye de ese modo una unidad (*hén*) y una totalidad (*hólos*)<sup>21</sup> en la que, debido a la necesidad (*anánke*)<sup>22</sup> del relato, se deja atrás la contingencia del acontecer, su singularidad y su diferencia, a no ser que contribuyan, a modo de peripecia, al fin (*télos*) del relato.

A su vez, el *mýthos*, que constituye efectivamente, para Aristóteles, el principio que rige en la tragedia, su *arché* y su « alma » (*psyché*)<sup>23</sup>, es una imitación de la *práxis*, la *mímesis* productiva de la vida (*bíos*). Esto es, es una acción que imita la acción, pero que no es, por definición, la vida vivida, que no es narrable como tal. A su vez, en la tragedia, esa imitación se ajusta a criterios de belleza (*tò kalón*), de grandiosidad o magnitud (*mégethos*) y de orden (*táxis*), nociones que no pertenecen a lo sucedido, sino que procuran su ensalzamiento en aras del fin buscado: la purgación (*kátharsis*) de los afectos, la purificación de la negatividad acontecida. Es más, la acción

18. ARISTOTHELES, *Poética*, 1447 a 9.

19. Ivi, 1450 a 16.

20. Ivi, 1450 a 5.

21. Ivi, 1451 a 1–2.

22. Ivi, 1451 a 31.

23. Ivi, 1450 a 38.

aquí ha de ser completa, cumplida, ajustada a su *télos*, a su finalidad, a su intencionalidad. La trama, el propio *mýthos* y no el daño narrado, es el fin último, y los avatares relatados, si bien forman parte igualmente de ese norte referencial, serán siempre reacomodados y reajustados al todo de sentido encauzado teleológicamente de la propia intriga: «[...] los hechos y la fábula son el fin de la tragedia, y el fin es lo principal en todo»<sup>24</sup>. Es más, dicho *mýthos* no narra lo acontecido, como acabamos de ver, lo efectivamente sucedido, sino lo que podría acontecer, lo posible (*dynatá*) según lo verosímil (*tò eikón*) y lo necesario (*anankaíon*). El resto es sólo episódico, y lo episódico, al parecer, según Aristóteles, no conviene a la trama. Además, siempre es mejor narrar lo general (*tò kathólou*)<sup>25</sup>, lo universal, pues la totalidad, bien dispuesta, suscita mayor compasión (*éleos*) y mayor temor (*phóbos*), si lo que buscamos es la purgación, como decíamos con anterioridad, la *kátharsis* de las afecciones (*tà pathémata*).

Pero, cuando hacemos eso a través del relato, y aquí reside una de las claves de nuestro análisis, ¿qué violencia simbólica ejercemos al mal sufrido, dónde quedan su singularidad y su diferencia, las del propio afectado, cómo transformamos o distorsionamos y con qué finalidad el dolor de la llamada víctima? ¿Realmente es saludable aplicarle a ese daño tamaño lecho de Procusto como el elaborado por Aristóteles para su bien dispuesta trama? ¿A quién conviene que ese troquel narrativo ordene y disponga la economía libidinal de toda subjetividad sufriente?

Pongámonos en situación: se produce una pérdida, un daño irreparable, con fuerza para mover en nosotros el mayor de los dolores o una tenaz melancolía. ¿No evidenciaríamos como algo que está sencillamente de más el relato de nuestros males conforme a semejantes criterios de completud, finalidad, necesidad y armonía? ¿No veríamos en esa dación de sentido tan cabalmente estructurada una evitación más, una nueva sustitución simbólica para eludir hacerse cargo de lo insoportable de esa realidad?

Ricoeur da un paso más, no obstante, que aún no hemos comentado. Después de exponer, como aquí hemos hecho a grandes rasgos, el modelo de trama aristotélico y de alabar los supuestos beneficios de esa trasposición metafórica del campo práctico por el *mýthos*, al comienzo del tercer apartado de la primera parte de *Tiempo y narración*, titulado «Tiempo y narración. La triple “mímesis”», da un salto enorme, según el cual lo expuesto por Aristóteles respondería, en su opinión, a una necesidad transcultural<sup>26</sup>, la de transformar los incidentes en una historia, dada la correlación presuntamente

24. Ivi, 1450 a 23–24.

25. Ivi, 1451 b 7.

26. P. RICOEUR, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, p. 105 (tr. cast. *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, p. 113).

necesaria, a su juicio, entre la actividad de narrar una historia de ese modo y la propia existencia humana. De ser así, el modelo de trama aristotélico, la síntesis de lo heterogéneo con vistas a un fin, no sería ya sólo una propuesta teórica del ateniense sobre la dramaturgia helena de su tiempo, asentada en un contexto y en un horizonte pragmático de efectucción muy concretos, sino un tipo universal producido por la imaginación trascendental. Evidentemente, el recurso a Kant en este punto es explícito, y la propuesta de Ricoeur sería que, al igual que con los conceptos puros del entendimiento, la imaginación trascendental produciría esquemáticamente el modelo de trama, de disposición de lo múltiple que acabamos de describir en la *Poética*<sup>27</sup>. La concordancia emergería así como un formato universal, convirtiéndose de ese modo la forma, el tipo y el género, debido al trabajo de la propia subjetividad trascendental, en un verdadero paradigma<sup>28</sup>. Este «esquematismo de la función narrativa», como lo denomina Ricoeur, es el que nos parece, a nivel argumentativo, interesadamente ahistórico, y el salto que él da, de la forma del *mýthos* trágico aristotélico a un plano de condiciones trascendentales de posibilidad, abiertamente injustificado. No es muy distinto el problema que tiene la hermenéutica fenomenológica con la historicidad heideggeriana, al convertir a esta última en un ingrediente necesario y universal de la existencia, del *Dasein*, no advirtiendo suficientemente, en nuestra opinión, que la noción de «historicidad» tiene ella misma su propia historicidad y su posible genealogía. Y lo mismo le sucede al concepto de *mýthos*, que no es una categoría, un concepto puro, sino una decisión y una apuesta por parte de Ricoeur en el marco simbólico de su propio relato teórico y, por extensión, en el discurso material filosófico del que forma parte.

A nuestro juicio, si de narrar el mal se trata, no sólo sería necesaria una genealogía del mal (Nietzsche), sino una arqueología de las formas de relato que se han hecho cargo, o lo han intentado, del mal mismo, de eso que tal vez siga eludiendo siempre los relatos. (Foucault) Esa historia material de los relatos del mal no sería sólo la comprensión de su simbólica en un plano de generalidad y trascendencia en última instancia injustificable, sino una mención exhaustiva de sus diferencias y singularidades.

A decir verdad y pese a mantener su propuesta de universalidad y de transculturalidad sobre la mesa, Ricoeur sabe, y así lo confiesa sucintamente en una breve nota a pie de página, que las «categorías narrativas» que maneja sólo se refieren «al arte de narrar en Occidente», y que lo que él llama «esquemización de la construcción de la intriga sólo existe en ese desarrollo histórico»<sup>29</sup>.

27. Ivi, pp. 131–132 (tr. cast., pp. 135–136).

28. Ivi, p. 134 (tr. cast., p. 137).

29. Ivi, p. 133 (tr. cast., p. 137).

Si esto es así y si, como había señalado anteriormente, « comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del ‘hacer’ y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas »<sup>30</sup>, ¿por qué seguir apostando de ese modo por el formalismo del modelo narratológico aristotélico? ¿No se evidencia así la herencia excesiva del patrón estructuralista heredado de Claude Lévi–Strauss? ¿A qué precio si hablamos, como ahora hacemos, del daño?

Como es sabido, Ricoeur combate el pansemiotismo de la semiología estructural, el hecho de que, para ella, todo sea signo, perdiéndose así los referentes; pero comparte con ella su carácter formal, la idea de que existe una estructura autónoma que gobierna lo simbólico y, en nuestro caso, el relato. Esa perspectiva narratológica, que trata de hacer luz sobre la lógica inmanente de toda narración posible, choca con una mirada geopolítica para la que la noción de *mýthos* sólo sería un concepto más, un fenómeno cultural surgido en Europa en un momento dado y cuya génesis tendría que ver únicamente con el contexto sociopolítico de la Hélade.

Naturalizar la categoría de *mýthos* a día de hoy, sin atender siquiera a la extrañeza de la lengua en la que fue propuesta, y atribuirle algún grado de universalidad y aplicabilidad en las narrativas del mal contemporáneas, supone velar tácticamente la importancia decisiva del contexto griego en su génesis. Tal estrategia respondería al deseo de lo que Walter D. Mignolo llama « promover la mímica »<sup>31</sup>, esto es, otro tipo de imitación, de *mímesis*, a saber, la importación de teorías que, a día de hoy, sigue potenciando el tardocolonialismo epistemológico contemporáneo en muchas zonas del globo en vías de desarrollo. Ese modo de proceder, desde el punto de vista de la geopolítica del conocimiento, al aplicar un modelo de relato único y homogéneo a procesos de justicia transicional bien dispares, tal vez no sea efectivamente más que la prolongación del colonialismo por otros medios, teóricos en este caso. Desde luego, creemos que así sería si ese tipo paradigmático de intriga que hemos descrito se adoptase globalmente como un diseño genérico que se impusiera, con la colaboración de la estructura institucional de la que también forman parte nuestras universidades, a las historias locales, a los modos de relatar singularmente el tiempo y el daño, a otras tradiciones narrativas y a otras gentes, a otras « gramáticas ».

Frente a esa universalización de cuestiones regionales, esto es, europeas, tal vez resulte saludable que los procesos de subjetivación y las prácticas de individuación de otros lugares del globo, por emplear aquí de nuevo

30. Ivi, pp. 112–113 (tr. cast., p. 119).

31. V.W.D. MIGNOLO, *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000 (tr. cast., *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003).

una terminología foucaultiana, se alteren y enriquezcan con otras lenguas, con nuevas lógicas, con singulares, con heterogeneidades sin síntesis, con conocimientos diferenciales incapaces de unanimidad.

En caso de ser cierto que el dolor de la víctima pueda asimilarse con el tiempo logrando que ésta construya su propia memoria histórica a partir de un relato soportable, parece cuando menos justo que ello sea en su propia lengua, con su propio modo de componer y narrar, y no a través de la imposición de modelos de relato extraños, que sólo vendrían a alienar de nuevo el proceso de cura, esto es, a imposibilitarla enteramente. La política estética aristotélica tiene mucho de monolingüismo, y Europa ya la ha sufrido bastante durante siglos, y todo el orbe con ella después, para que siga imponiéndose en otros contextos como base para la resolución de conflictos en lugares donde los posibles « héroes » del relato son abierta y afortunadamente diferentes, tal como sucede de hecho a día de hoy en la atención a las llamadas víctimas del caso colombiano. Pero este último no es un caso aparte: ¿qué proceso de paz no lleva a cabo un reparto de papeles similar al de la tragedia ática (víctimas, victimarios, mediadores, etc.) y no busca como fin necesario la reconciliación de las partes y la superación de las contradicciones en juego, como si de la *Orestíada* se tratase, en lugar de asumir que hay daños irreparables, afectos irreconciliables, perdones imposibles y singularidades heterogéneas, esto es, individuos que saben que cualquier síntesis no será más que un parche ficticio, un artificio querido e impuesto por sus presuntas instituciones al margen de la realidad de los que sufren (instituciones movidas en ocasiones más por la urgencia de sus programas políticos que por el cuidado y la atención efectivos a sus pretendidos ciudadanos)?

Es frecuente que queramos decir lo que nos pasa demasiado rápido. Por lo demás, no ha de extrañarnos: siempre decimos no tener tiempo para nada. Pretendemos, al contar nuestro sufrimiento o el de los demás, al menos hacer algo con él, darle un sentido. La inquietud de quien esto escribe es si no estaremos de ese modo eludiéndolo, escamoteándolo, evitándolo. Así parece al menos en aquellas situaciones en las que el daño y el dolor golpean fuerte, la presencia de lo ya irremediable resulta insoportable y sentimos entonces que todas las palabras — no digamos los posibles relatos que puedan hacerse de ese sufrimiento — están y estarán de más, que ninguna podría dar cuenta de lo acontecido, que traerlas a la boca en ese momento no sería más que un simulacro obscuro. Así parece al menos cuando el temple del silencio parece ser la única respuesta ante ese mal descarnado que nos azota, cuando dar la callada por respuesta no es evitar enfrentar la situación, sino el único medio de asumirla, la *poíesis* más activa para combatir la carga inasumible de cada palabra.

## 5. Afecto y silencio

¿Qué decir del mal? ¿Qué dice el mal? ¿Acaso se dice? ¿Es posible indicar su presencia, sus principios, sus causas? Como hemos visto, dicha tarea presenta importantes dificultades, que ni el símbolo, ni el mito, ni el relato literario o historiográfico pueden solventar enteramente. Las raíces del mal cometido o agente se pierden en el pozo sin fondo de una voluntad escindida entre su deseo de infinitud, su pretensión de completud, y su irrevocable contingencia, lo que lleva al hacedor de tan negativa *prâxis*, el llamado perpetrador, a buscar una satisfacción vindicativa insaciable, que sólo se cumpliría si dejase de estar vivo, pues al cabo quizá sólo quiera vengar el hecho de estarlo. Pero no sólo se oculta el mal cometido y su origen desfondado en los turbios piélagos de la subjetividad humana y sus violentas transferencias simbólicas. También el mal sufrido, siempre injustamente, por un singular que se duele como nadie, que sufre un dolor que sólo a él le compete y que únicamente puede darse de ese modo en él mismo, resulta indecible, y por muchas palabras que lleguen, en el mejor de los casos de aliento, nunca podrá aceptar del todo la insistencia, la persistencia, lo aguzado de ese sufrimiento que le niega.

Pongámonos en situación: alguien se ve afectado negativamente, movido por algo o por alguien contra sí mismo: dañado, perjudicado, ofendido, humillado... (Ninguna serie, bien lo sabemos, daría cuenta de su malestar). Es más, cada término, como antes decíamos, parecería sobrar en relación consigo mismo. En ese estado, es como si él mismo, al dolerse, estuviese también de más, al margen de sí mismo. « ¿Quién es él — se pregunta — para recibir ese mal? ¿Por qué no puede en el tiempo deseado, el más corto posible, trascender ese trance, dejarlo atrás, asimilarlo o aceptarlo? ¿Por qué sus capacidades chocan aquí con tantos límites? ¿Qué le hace acreedor de tanta ruina? ». Sin duda, las pasiones del ánimo le embargan, le compelen hacia donde no quiere, hacia donde nunca habría querido estar: ese lugar en el que se concentran las alteraciones morbosas ocasionadas por el mal ajeno, ese espacio donde lo otro se ha inclinado hacia él mismo con tan insana pujanza, con una virulencia tan injustificable que teme logre al cabo desequilibrarle, llevarle a una inconsciencia plena. Sólo con eso, por cierto, estaría perdido, pero no es sólo eso...

¿Por qué estamos tantas veces « afectos » en ese sentido, sin rumbo, sujetos a tantas cargas realmente ajenas, a las cargas de tantos sujetos, de tantos personajes, de tantas máscaras, a las que tanto les cargan, a las que tanto nos sujetan? ¿A qué tanta persona « afecta », en ese mismo sentido, tanta dependencia no querida, tanta prestación de servicios sobredeterminada, tanta pasión inútil? ¿Por qué tan poco afecto en su otro sentido, tan poca inclinación contemplativa, tan pocas miradas?



Tantos supuestos afectados como los que pueblan nuestros informativos y nuestras conversaciones cotidianas, pero también los anaqueles de nuestras librerías<sup>32</sup>, tal vez sólo encubran nuestro verdadero motivo de reflexión: el que sufre *hic et nunc*, el que aquí y ahora, indecible entre estas líneas, no puede consigo mismo. Hele ahí, solo, se duele, único en su especie, como tantos, como ninguno. Tal vez precise algún tipo de atención, algún tipo de escucha. Pocas cosas resultan tan ordinarias, tan comunes, y, al mismo tiempo, tan raras, tan excelentes. ¿Qué decir? ¿Qué decirle? ¿Qué palabra darle? Sin duda, de entrada, la que le pertenece, la suya propia, aquella en la que se escuche, al menos, su voz, pues es posible que él ya pertenezca a la palabra, que busque su propia palabra, que trate de decir así su mal, que rinda testimonio de su daño, que intente darse a leer, darse un « se » que leer, devolverse a sí mismo una ipseidad que, por lo demás, nunca había perdido.

Es demasiado habitual para resultar soportable que esto se olvide interesadamente y que aparezcan ante él de inmediato los técnicos de la nominación, con el prurito de sus designaciones ostensivas y las grandes filosofías de la historia que encierran, que vengan, digo, a signar su mal, a etiquetarlo, categorizarlo, esquematizarlo, tipificarlo, controlarlo, ponerlo en buen orden, en suma, a disposición del personal, que ya sabrá qué facturar por él y cómo contarlo a su modo de la *forma* que estime más óptima. Y así tendremos, a poco que nos descuidemos, y el descuido es creciente, a la víctima, al refugiado, al desplazado, al residuo *social*, al vagabundo, al enfermo, al mártir, al atormentado, al desesperado, etc., y a las lógicas discursivas y los regímenes de verdad que encierran cada uno de esos particulares y cada una de las proposiciones convenidas al uso sobre su pretendida esencia. Sólo con nombrar con exactitud a esos « desposeídos » quedarán satisfechos los técnicos en cuestión, y, sobre todo, conjurarán el miedo cerval a verse en su lugar, a ser como el otro.

Pero hele ahí, como cualquiera, heme posiblemente ahí: ¿se trata de una víctima, de un enfermo, de un paria...? Tal vez lo fundamental no sea *quién es*, en ese pobre sentido, esto es, de qué se trata, dónde lo ubicamos o clasificamos, cómo nos deshacemos en el fondo de su alteridad ingobernable, sino *cómo está, qué precisa, qué acción requiere*, no desde la perspectiva del mero pensar e inteligir, a la que muchos nos abandonamos en exceso, sino desde la dimensión del hacer y del sentir, también de nuestro hacer y de nuestro sentir. No nos faltarán nunca discursos sobre cada una de esas aciagas categorías, o sobre otras tantas que pudiéramos pergeñar y enumerar en una procesión de dañados

32. Puede citarse al respecto, a modo de botón de muestra, el bienintencionado trabajo de Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. ¿Desde qué enfoque, análisis o paradigma, desde qué presunto conocimiento es posible arrogarse el derecho a enjuiciar la vida de alguien como algo no aprovechado?

tristemente sin término. Seguro que no. Incluso podríamos vernos en la obligación, como si de *deber ser* se tratara, de dar voz a su sufrimiento, de narrar su dolor, de llevar a los trazos de la escritura las huellas de sus traumas pasados, de hacer memoria, perseguir la impostura y denunciar las falsificaciones del tiempo histórico y sus estrategias de poder. Pero si difícil resulta decir su mal sin menoscabar la singularidad de su daño con la violencia generalizadora de cada símbolo, ¿qué trama podría dar cuenta de tan inenarrable infortunio? Como hemos visto, la narratología y la semiología literaria estarán siempre muy prontas a suministrarnos todo tipo de intrigas, a mostrarnos su finalidad, su necesidad, su completud, su dinamismo para dar cuenta de cada una de las vidas vividas y así poder examinarlas mejor supuestamente; pero, por mucho que esta apuesta pueda tener, en el mejor de los casos, la más feliz de las consecuencias políticas y sea imprescindible en la resolución, si la hubiere, de no pocos conflictos sociales, el uso del relato, su transposición metafórica, sus mediaciones imaginarias, sus apropiaciones sin término, sus recepciones omnímodas, nos resultan sintéticos en exceso e incapaces de tramar, por ello mismo, la heterogeneidad de su inasible « objeto », los plurales que nunca encuentran asilo en una sola voz.

Narrar la desdicha que acompaña un mal afecto puede producir buenos efectos en su auditorio, no negaremos esto aquí, desde la purga del ánimo del ciudadano diletante hasta la efectiva purificación espiritual del verdadero amante de la tragedia; pero esos efectos, sometidos como todos los efectos al plano intelectual del principio de causalidad, por no hablar de una estética política cuando menos discutible en términos éticos, están muy lejos del daño de partida, del sufrimiento del que hablábamos hace un momento: la vida vivida no puede ser contada, lo trágico no es la tragedia.

De modo que volvamos al principio del que podríamos no haber salido: hele ahí. Es cierto que no llevar esa presencia al decir, la suya, por indecible que sea, o a la narración, por duro que resulte el argumento, pudiera suponer el riesgo, claro está, de que alguien se beneficiase de ese silencio, de que obrásemos como si nada hubiese pasado, en situaciones que no pueden transigirse si uno no quiere encontrarse de nuevo con ellas a la vuelta de la esquina. Es más, sabemos que los silenciamientos, las imposiciones de todo tipo de censuras, los acallamientos forzosos, contra razón y derecho, suelen generar muy poco sosiego, menos del que pretenden desde luego sus valedores, y aún menos serenidad. Tal uso del silencio, de su vacío y de su violencia, de su falta de timbre efectivo, es más bien su abuso, su práctica deshonesto contra aquellos que parecen poseer menor fuerza o poder. No hablamos de ello, claro está. Está muy lejos de nuestra intención el fomentar exceso tan extendido, el del ruido seco del imperativo que busca la calma chicha del acatamiento, y que tanto abunda despiadadamente por doquier. No hablaremos de ese silencio abstracto, sin contenido, sino del silencio

como práctica querida, como hábito buscado por la atención y el cuidado.

Por ello, comenzando ya a callar, diremos aún para terminar « ahí está »: heterogéneo, singular, diferente, inasimilable, impersonal, esto es, más acá de su máscara, otro, es decir, cualquiera, un extraño y, no sólo por ello, pero también por ello, mi semejante, aquel todavía susceptible de ser escuchado, capaz de escucharse.

La práctica de la escucha entraña un silencio formidable, tan grande que en él pueden oírse, a veces, todas las voces, las que necesitamos. Resuenan en su cuidado como si nunca estuviesen dichas, como si esa atención les fuese propia, y abierta, por ello, a buscar otro modo de decir. No se trata de un arrobamiento ante lo trascendente, sino de un detenimiento ante lo que se da, una espera en la que uno se encuentra consigo mismo. Ahí está. . . No tiene que conformarse con tener que escucharse puesto en boca de otro, con verse así explicado por los discursos del saber que presuntamente atesoran su verdad. Antes que ese conocimiento, su estar reclama lucidez. Lo fundamental no es que digan sus causas, o la diferencia exacta, por poner un ejemplo, entre su dolor de víctima y el sufrimiento del enfermo o del despreciado. El dolor propio se vive peor cuando parece ser mejor entendido por quien no lo padece que por uno mismo. Comprenderlo de verdad es otra cosa, y ahí es donde una ética del silencio puede resultar decisiva, no sólo por su poética elocuencia, inscrita en las afueras del discurso o en sus fallas (tampoco se trata únicamente de un silencio táctico, de nuevo tan intencional como la respuesta de cualquier otro signo), sino por su proximidad a la afección cuasi desnuda a la que atiende, a la acoge y da cobijo, como su condición activa, relativa a la *práxis*, de la posibilidad de su escucha, del estar presente con ello.

« Silencio », nueva categoría no predicable ni deducible, concepción base, que nunca pura, de la afectividad, signo mudo, telón de fondo, sustrato impermanente. Él siempre estará debajo de la modulación del afecto, de la modalización del daño. Sólo con él podrá frasearse el *páthos*, matizarlo, recortarlo en alturas, duraciones e intensidades. No será tampoco el ser mismo de lo que hay, pero tal vez pueda entreverse así su carácter inaudible, la ciega materialidad de su estar, de su sufrimiento sin nombre, sin posible término, su no querer ser ningún personaje conceptual, su no poder decirse como Edipo o Antígona. Su estar ahí no se deja articular, ni probablemente tenga historia, menos aún *mýthos*, pero el soplo callado de la escucha que lo atiende, su viento sordo, incluso su gemido, cuando la concordia se hace intensa, tal vez diga al callar justamente lo esencial, lo que no encuentra naturalezas fijas. « He ahí (silencio) », sin otros predicados, sin más predicables, salvo la indicación de la cercanía del lugar que denota el adverbio « ahí », y, ante ello, con ello, « heme aquí, he venido; por el momento, este momento, que es el nuestro, o no, como lo sientas, aquí estoy, estoy contigo, cuentas conmigo, cuento contigo. Deseo que prefieras no estar solo ».

No otro es el diálogo silencioso de la atención a lo otro que no precisa más palabras. Por ello, sobre todo por ello, demos paso ya al silencio, a uno que trate de ser la acogida, lector, de todas tus palabras.

# Of Testimony and Confession

Two Paradigms of the Subject

JOHANN MICHEL\*

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to examine two modes of problematization, which shift the traditional examination of self-truth away from its initially Cartesian focus point. It analyses two new ways — those of Ricoeur and Foucault — of redefining the relationship between subjectivity and truth, two ways of challenging both the Cartesian veridiction mode (the evidence) and the resulting metaphysical offshoot of the subject (the *res cogitans*) and its self-positioning and founding nature (the subjectum). The first method finds a founding paradigm in testimony, while the second takes confession as its model.

**KEYWORDS:** Hermeneutic, testimony, confession, P. Ricoeur, M. Foucault.

## Introduction

Whilst a philosophy of the subject, in its metaphysical or idealist incarnations, might seem to be out of reach, *a fortiori* in its initial Cartesian intention, and in spite of the limits and “things unthought” of philosophies of the anti-cogito, we might nevertheless wonder whether we cannot get past the contradiction of the *foundation* and the *illusion* of the *cogito*, by shifting the sense of the problematization. To mark the sense of this shift and hence of the difference with Cartesian, Kantian or Husserlian variations of what some people call the egological tradition of modern western philosophy, we will talk less of “subject,” of “cogito,” of “substance,” of “me,” than of “self” or of “ipseity.” It remains to be seen, beyond or through this change in lexicon, what might be saved or shifted in a philosophy of the subject which has lost its founding certainties. Our intent is not to review all contemporary attempts to redefine the intersection between subjectivity and truth, but to focus on just two.

Under a Ricoeurian hermeneutic modality, the shift takes place in the substitution of the conceptual *episteme/doxa* couple by the *attestation/suspicion*

\* Johann Michel, Université de Poitiers (johann.michel@univ-poitiers.fr).

pairing: the attestation is presented as a sort of belief, which is not uttered in the doxic grammar of “I believe–that” but in the hermeneutic grammar of the “I believe–in.” The *testimony* is its paradigmatic form. Under a Foucauldian “archaeological” modality, the problem is not that of knowing under what conditions an enunciation (about an object, oneself. . .) is true, but of knowing how subjects are effectively linked in and by historical forms of veridiction. It is a case of analysing the forms of discursive institutions which enjoin the subject to tell the truth about himself. *Confession* is the paradigmatic form of this.

Our exact intent is not to present a confrontation between Ricoeur and Foucault, due to the radically heterogeneous philosophical position from which Ricoeur and Foucault deploy the direction of the shift of the relationship between subjectivity and truth. The Ricoeurian hermeneutic shift once again takes place within the framework of reflexive philosophy, albeit to subvert it from within. Ricoeur can still call himself post–Cartesian. With Foucault, the shift is far more radical and comes right off its Cartesian hinges: it is less a case of coming up with new and positive reformulations of reflexive philosophy, than of describing the historical forms through which regimes of veridiction transform subjectivities. A philosopher initially trained in the history of sciences in the tradition of a Bachelard or a Canguilhem will most definitely be subject to historical temptations. Whilst Ricoeur might also in one sense call himself a historian of philosophy, he maintains an almost Hegelian gesture, if only to shatter its dialectic and absolute knowledge, in as much as each “moment” in the history of philosophy of the subject is likely to be “taken up.” Nothing of the sort with Foucault, whose historical analyses, severed from any dialectic, are intended to be not only purely descriptive, but also to exceed the strict field of subjectivations and of philosophical regimes of veridiction, so as to better examine modes of veridiction in the field of criminal justice, prisons, psychiatry, etc.

The fact that such a face–off is difficult to organise, in as much as Ricoeur and Foucault are not talking about the same philosophical *place*, does not stop us from outlining the zones of intersection, involvement or exclusion between their two philosophical enterprises. This is demonstrated by the way in which they look to consider regimes of self–veridiction above and beyond the criterion of evidence or of the verificationist model. The self which comes out of these tests of veridiction transformed, will at the same time have lost its founding centrality.

## 1. Attestation of the self and the paradigm of testimony

It is in the preface to *Oneself as Another* that Ricoeur outlines his hermeneutic of the self, the regime of veridiction of which is based on the concept of attestation. The hermeneutic of the self implies a veritative type which exceeds the Cartesian mode of veridiction just as much as the presumption of the self-founding cogito. Of hermeneutic obedience, the notion of attestation nevertheless differs from Heideggerian *aletheia* in as much as it does not put itself forward as a disoccultation of the being in general, but as a belief mode linked to the existence of self in particular. Even though it is a very specific mode of belief — which cannot be reduced to the doxic belief (the *I-believe-that*) — which is uttered in the grammar of the *I-believe-in*. Attestation opposes just as much the regime of veridiction of evidence as the regime of verificationist veridiction that Ricoeur relates to the *episteme* of objective knowledge, though without attestation being assimilated into a simple “opinion.” Defined within the framework of post-romantic hermeneutics, attestation is by no means an immediate understanding: on the contrary, it requires mediation and detour through analysis, explanation and clarification of the self. Whence the constant reliance (for which the hermeneutic of the self searches in the Ricoeurian manner) on intentionally objectivising disciplines such as analytical philosophy and human and social sciences. So attestation does not oppose the idea of science in general, as long as such disciplines attempt to clarify and interpret the beings that we are. It opposes objective knowledge which claims to be a last foundation of self-knowledge. In other words, attestation, which cannot be reduced to a *doxa*, only opposes *episteme* to the extent that it is an *episteme* defined in terms of the last foundation or of apodictic truth.

Of course, Ricoeur does not hesitate to point out family resemblances between the attestation/suspicion pairing and the Aristotelian ontological to-be-true/to-be-false pairing, though he quickly moves on to demonstrate their fundamental difference:

Si par tous ces traits la dimension *aléthique* (véritative) de l’attestation s’inscrit bien dans le prolongement de l’être-vrai aristotélicien, l’attestation garde à son égard quelque chose de spécifique, du seul fait que ce dont elle dit l’être-vrai, c’est le soi; et elle le fait à travers les médiations objectivantes du langage, de l’action, du récit, des prédicats éthique et moraux de l’action. (Ricoeur 1990: 350)

Strictly speaking, it is an attestation, not for all human beings in its anthropological sense, but for all beings who take charge of interpreting themselves by objectifying all signs, texts and symbols in which their existence is perceived. In this sense, attestation of the self is seen less as a general trait of the human condition than as an *existential*. The fragile nature of

this veritative mode of oneself is due to the fact that it is no more than an interpretation. Not a purely arbitrary interpretation, of course; as on the one hand the attestation of the self is also uttered in the ethical grammar of credence — the trust in the power to say, to do, to tell. . . Yet there is nevertheless interpretation which — because it specifically presents itself as belief (albeit doxic), or as confidence — remains less than an apodictic veritative mode. It is also another way of differentiating the attestation/suspicion pairing from the to-be-true/to-be-false pairing: if attestation is indeed the opposite of suspicion, just as the to-be-true is the opposite of the to-be-false, the opposite in the first case is not considered in a purely disjunctive sense but in an almost conditional sense as long as the attestation is conditioned by the test of suspicion: “Le soupçon est aussi le chemin vers et la traversée dans l’attestation. Il hante l’attestation, comme le faux témoignage hante le vrai témoignage.” (Ricoeur 1990: 351)

This is the category of testimony which finally allows us to analogically consider the attestation of the self model.<sup>1</sup> Yet Ricoeur says almost nothing about this in *Oneself as Another*. The question which needs to be asked, and which Ricoeur does not specifically ask, is to what extent testimony may serve as a paradigm for attestation of the self. We have to search in other texts by Ricoeur to show in what this paradigm of testimony really consists. These reflections, sometimes dating back some time, are dispersed throughout various texts, the oldest but also the most complete being the article *L’herméneutique du témoignage*, initially published in « Archivio di Filosofia » in 1972;<sup>2</sup> the most recent reflections, of an epistemological nature, are brought together in developments relating to the historiographical operation. (Ricoeur 2000: 201–208) The testimony is framed in three registers of specification: legal, historiographical and theological.

In all three cases, testimony supposes three distinct operations: perception of a scene which has been experienced, its retention in the memory and its restitution in a narrative. The testimony cannot therefore be reduced to the perception of a situation or event, in the sense of an eye or ear witness who has seen or heard an event. The assertion of reality cannot be separated from the self-designation of the witness. To say “I was there” is to break away from the illusion of an omniscient spectator; it is to report what was seen or heard yesterday and to correlatively attest to the flesh and bone presence, of he/she who was there yesterday and who is offering an account today.

1. Whilst Ricoeur does not make any specific reference to this, testimony and attestation (just like contest, protest) have the same etymological root which goes back to the Latin *testis*, probably originally a third person or party who is witness to a conflict between two other people.

2. Article republished under the same title in RICOEUR 1994: 207–139.



There is only testimony if the fate of the perception is simultaneously transmuted in the narration of the event in what Ricoeur calls the *transport*:

C'est le témoin qui d'abord se déclare témoin. Il se nomme lui-même. Un déictique triple ponctue l'autodésignation: la première personne du singulier, le temps passé du verbe et la mention du là-bas par rapport à l'ici. (Ricoeur 1994: 204)

Yet as from this common property, testimony follows different pathways, depending on the register of specification. In the legal register, testimony's path is only completed if it serves judgement in a regime of veridiction proper to the grammar of the trial right through to the end of sentencing:

La constatation et le récit constituent des informations à partir desquelles on se fait une opinion sur une séquence d'événements, sur l'enchaînement d'une action, sur les motifs d'un acte, sur le caractère d'une personne, bref, sur le sens ce qui est arrivé. Le témoignage est cela sur quoi on s'appuie pour penser que... pour estimer... , bref, pour juger. Le testimony veut justifier, prouver le bien-fondé d'une assertion qui, par de-là le fait, prétend atteindre son sens. (Ricoeur 1994: 111)

Furthermore, within the framework of a trial, the testimony — or, in the case of an appeal court, whatever the judge and jury might make of it — does not just relate to the facts: to testify does not simply mean offering testimony about something, but also to testify *for* or *against* someone. In this sense, to testify is already to plead a case, albeit implicitly. Through testimony, which is just one possible element within a range of evidence, judgement comes down in favour of, condemns or acquits, decides between...

This gives us a better understanding of how and why the paradigm of testimony can have an analogical pertinence with a hermeneutic of the attestation of the self: on the one hand this is because it cannot achieve a regime of apodictic veridiction and be part of the necessary order of things (instead merely of the probable, likely and therefore questionable order); on the other hand it is because it makes suspicion the very condition for the attestation of something and, in the final instance, of self as a reliable voice. Suspicion is possible as from the perceptive phase (did he see/hear correctly? Did he see the whole thing or just see it from a particular angle? Was he hallucinating?); it can be produced or be pushed back to the retention phase (memory distortion) and can be directed onto the declarative phase in the case of a false declaration legally sanctioned as being false testimony or perjury. Of course, the situation can become more complicated when there are contradictory testimonies where one person's account negates someone else's. Even clearer is Ricoeur's cardinal proposition whereby the suspicion is the condition of attestation. In this sense suspicion is not an accident of testimony — indeed it haunts it throughout the trial: there is

testimony only because the parties disagree; the testimony thus calls for debate, argument, investigation. . .

Testimony is never evidence in itself and never definitive evidence; it is similar to a regime of veridiction where the probable requires confrontation and reasoned discussion: testimony is always a fallible and provisional candidate for the status of evidence, even after sentence has been passed, and as long as all recourses have not been exhausted. This is also why witnesses, when they are in the position of third parties at a trial (neither victim nor accused), are always in a dialogical position when addressing listeners who may or may not believe what witnesses say. Ricoeur insists that in such a case the fiduciary and dialogical dimensions of testimony are inseparable. Accreditation is strengthened, i.e. the testimony becomes more credible, though without suspicion ever being eradicated, when witnesses are able to maintain and reiterate their accounts over time. Reiterated testimony is then akin to a promise: to repeat tomorrow what one says today about a scene seen or heard yesterday. By keeping one's word in the face of others, witnesses pass the test of their own attestation and underline their ipseity.

It is notably under these aspects that testimony, in its legal specification, finds a particular resonance in its historiographical specification, without us being able, here, to examine its theological (through testimony of the absolute) or metaphysical (for example, testimony and trace of the Other in Levinas) specifications. Until it has been subject to internal and external review by historians, particularly with regard to the authenticity of the document, regarding confirmation and cross-referencing with other sources, testimony cannot be accorded the status of documentary evidence. Here again, testimony must run the gauntlet of permanent suspicion and is thus considered to be a fallible and provisional attestation as long as no other testimony has contradicted it. Before becoming an evidence, albeit always provisional, historical testimony must always be subject to a series of tests that Ricoeur calls historiographical operations. The same is true of the veritative regime of the attestation of the self: no proof of self without proving self. Just like its legal specification, even though the rules and procedures are different, it must be possible for the historiographical testimony operation to be embedded into a reasoned debate within a public that is no longer that of the courtroom but that of the scientific community of historians. The testimony test cannot be reduced to the critical process of the isolated historian; it must always be backed by suspicion which is mediated intersubjectively by peers and virtually by all informed publics. This is what constitutes the critical public test of testimony.

In its legal and historiographical functions, testimony differs in various ways. On the one hand the difference is found in the type of judgement that follows it. Whilst we might talk about historical judgement, and sometimes

despite the mixture of genres when they attend certain high-profile trials, strictly speaking historians should not use witnesses in order to pass sentence, but must confine themselves to recapturing the past as it happened. On the other hand, regarding the historiographical operation, the testimony category is far more extensive than the legal category of the eye witness. Ultimately, any document, any vestige of the past may become a testimony in what the French historian Marc Bloch calls “witness despite themselves.” Historical witnesses cannot in any circumstances be reduced to people who say “I was there” and who ask others to take their word for it: it suffices that “that was the case,” it suffices that there is a trace problematized by the historian to attest that something did indeed happen, and must have happened in that way. . . Finally, the testimony’s certification and confrontation rituals within the courtroom differ from those which take place within a scientific community: a symposium of scientists is not a court; a historian does not have a judge’s authority to summon witnesses or to punish them in cases of false testimony.

This lengthy detour via historical and legal testimony, whilst it has an intrinsic heuristic value — *a fortiori* if one is examining regimes of veridiction — ultimately aimed to show how it might serve as a paradigm for the attestation of the self. The answer was to be found in texts prior to *Oneself as Another*, showing what exactly underlies this model of the hermeneutic of the self. This threw light on a mode of veridiction which falls within the order of the probable and the likely, which supposes a permanent passage through the test of suspicion, which refuses any last foundation and any form of apodictic truth, which is part of the register of belief and trust. It nevertheless remains that this analogical transfer of testimony is not entirely self-evident under its legal or historical specification. Limits which Ricoeur does not explicitly mention in *Oneself as Another*.

If attestation can be posited for the witness him/herself (attestation correlative to a past reality and self-identifying reference), it is also posited in a legal context when the witness is placed in the position of a third party, i.e. when they testify on behalf of someone else. In this sense, witnesses are not asked to testify on their own behalf. Attestation of the self nevertheless remains pertinent even in this position of a third party adopted by the witness as from the moment that Ricoeur’s self is in no way exhausted in the first person singular but is extended to all personal functions, including impersonal functions. But conversely, how can we transpose the function of a third party to a self which expresses itself in the first person singular, with the risk of desecrating the root of the word, i.e. of witness, of *testis* as a third party? Assuming that testifying on one’s own behalf still has any meaning, it has by no means the same implications as testifying on behalf of someone else.

The problem is even greater if we examine this from the standpoint of the process of suspicion through which the attestation is *attested*.

In the case of a historiographical operation or of court proceedings, suspicion is not exercised by the witness but by someone else: historians, judges, jurors etc. The witness asks to be believed, but accreditation — if it exists — does not come from the witness but from others. Furthermore, in all cases accreditation supposes strict rules and procedures which make it possible to put a witness's testimony to the test. Yet who exercises suspicion once we leave the courthouse or scientific arenas? What accreditation procedures must be justified when the self is no longer witness in a trial? Can we say that the self, as a reflexive instance, can exercise a function of suspicion in the form of an interiorisation of the dialogal and fiduciary structure of accreditation — ultimately, in the form of an interior court? Ricoeur does not directly examine this problem when he takes on attestation of the self and the test of suspicion. However, we might reasonably think that he does not exclude this possibility, particularly when (after adapting it) he himself adopts the Heideggerian *Gewissen*. Yet attestation of the self, particularly when it is examined in the final study of *Oneself as Another*, is constantly modified by an ontology of otherness, notably in its intersubjective form. We can only surmise that whilst the test of suspicion can be applied within oneself, it can only find fulfilment in an intersubjective form. Indeed, this is confirmed in the passages Ricoeur devotes to the ethic of discussion of Habermas and his followers. This therefore means that attestation of the self — and here the paradigm of testimony finds its fullest justification — requires recognition and accreditation from others, without the procedure in question being reduced to its legal format. The others in question may also take an impersonal form: we must therefore add an institutional dimension to the dialogal aspect of the attestation of the self.

## 2. Technologies of the self and the paradigm of confession

We cannot move from Ricoeur's hermeneutic method to Foucault's archaeological approach without transitions or precautions. We must not forget why a comparison of the two methods is complicated: where Ricoeur works to justify a hermeneutic of the self on the ruins of philosophes of the subject, Foucault simply attempts to describe the historical structures through which regimes of veridiction link, constitute and transform subjectivities. Where Ricoeur can still position himself within a post-Cartesian tradition, Foucault prefers to see himself as belonging to a post-Kantian tradition of critical philosophy. Not a critical philosophy which in classic fashion ponders the transcendental conditions of a true enunciation, but a philosophy

which examines the historical conditions of truth-telling, which tries to understand how subjects are linked in and by the forms of veridiction they engage.

Whilst this certainly constitutes the guiding thread of Foucault's works, especially from the publication of the three volumes of *History of Sexuality* through to the posthumous publication of writings taken from his lessons at the Collège de France, we will concentrate here on one particular relationship between subjectivity and truth: confession. This is by no means a trivial choice, in as much as this particular mode of veridiction reverses and radically shifts the problem of truth from its Cartesian location and furthermore allows us to establish an interesting comparison with the paradigm of testimony. Although Foucault examines confession in several of his works, in this paper we will be relying on the recently published conferences he gave at the University of Louvain in May 1981. (Cf. Foucault 2012) It is not possible, within the framework of this paper, to enter into the details of analyses of a book in which Foucault patiently dissects all of the historical manifestations of confession, its transformations from its first formulations in Greek tragedy to its most recent contemporary forms, its registers of legal and Christian specification. What is important is to analyse how such historical forms offer a new regime of veridiction, along with an original conception of the subject.

Confession concerns declaratory acts through which people recognise having said or done something. Yet it is more than a simple declaration and simple recognition, if only through the fact of having sinned. The point to be taken into account is not so much the object of the declaration as the way in which it occurs. To recognise that one has committed a reprehensible act is not necessarily an avowal. Foucault tells us that for there to be avowal, there must be "a certain cost of enunciation" for the person speaking. In the enunciation of an avowal, not only is recognition of what one has said or done by no means self-evident, but said recognition exposes those making the avowal, causes them to run risks. Confession is therefore always a test for those who make it, and supposes personal engagement by the subject. To admit is not just to recognise something in the sense of assertive truth, it means committing oneself. This means that the paradigm of avowal already has one thing in common with the legal paradigm of testimony, because in certain very specific cases the witness can also be put in the position of avowing subject. However, confession takes the subject's commitment a step further, unlike the witness who, placed in the position of third party, testifies for or against another person. In the declaration of the avowing subject, there is an assertion about a past reality and a self-identifying reference, but there is an additional test in that one has to say something about oneself (and not about another person) in

the sense of a self-imputation and of something that one has difficulty in recognising. The test of the avowing subject is thus far greater than that of the testifying subject.

Confession is thus a very particular mode of truth-telling: truth-telling which inseparably concerns what is to be avowed and the person who is avowing. First and foremost one tells a truth about oneself, though always through acts or thoughts. If one can admit to oneself something deep down inside, then like testimony, the confession that Foucault dissects in its historical institutions has from the outset a dialogic and institutional dimension. The test of confession, unlike the internal courtroom of moral conscience for example, takes place before another person who is in a position of authority (a judge, a keeper of conscience, a confessor, a psychiatrist, etc.). There is an asymmetrical dialogic and institutional structure between the avowing subject and the confession destinee. In a position of power, the destinee is never in the position of pure recipient: he/she must specifically put the sincerity of the confession to the test and, where required, force confession. Unlike testimony in a legal context, the process does not consist in the transport of things seen or heard into things said and told to another person, but in the passage from something originally shameful and unsaid to something avowed.

Unlike simple enunciations of true propositions, confession proceeds from an obligation of truth-telling. This is not an obligation (in the Kantian sense of duty), the moral appeal court of which is based on reason; it is an external constraint emanating from an authority which enjoins a subject not only to tell the truth in general, but to tell the truth about him/herself. To analyse this regime of veridiction, as Foucault does, thus requires one to place the question of power at the heart of the relationship between subjectivity and truth, and to deliberately set aside, for example, the reflexive form of *admitting to oneself*. Here, being obliged to tell the truth about oneself only has meaning because an authority puts itself into an injunctive position. It is not just a question of obliging the subject to avow, including by force, by torture, but to test the veracity, the authenticity and the sincerity of the confession. Here the question of belief and accreditation is more radical and dramatic than that of testimony: to increase belief both in the content of the confession and in the person who is confessing. This test of commitment of self is so important that, as Foucault shows, under the Inquisition, after torture confessions had to be renewed before the appropriate authorities:

Il n'y a d'aveu au sens strict qu'à l'intérieur d'une relation de pouvoir à laquelle l'aveu donne l'occasion de s'exercer sur celui qui avoue. Les choses sont évidentes lorsque ces relations de pouvoir sont définies institutionnellement: ainsi dans le cas

de confession judiciaire, ou de la confession dans l'Eglise catholique. Mais il en est de même dans des relations beaucoup plus floues et beaucoup plus mobiles [. . .]. En bref, l'aveu suscite ou renforce une relation de pouvoir qui s'exerce sur celui qui avoue. C'est pourquoi il n'y a d'aveu que "coûteux." (Foucault 2012: 6)

What subject emerges from this test of veridiction, from this specific power relationship? To what self does the paradigm of confession give place? To answer these questions is to measure the considerable difference with the regimes of veridiction at work in subjectivist idealist philosophies, and first and foremost in its Cartesian version. If we can say that radical doubt constitutes a typically Cartesian test of veridiction which allows one to access primary truth, as we know, the result is the proud self-positioning of the cogito. Vice versa, we can say that the test of veridiction of confession gives the opposite result — a humiliated subject.

We sometimes have a misleading understanding of Foucault's notion of technology of the self: confession is an inseparable regime of veridiction and technology of self, but a technology of the self which functions through constraint. Technologies of the self, such as confession, are in no way related to agency, to Goffman's "techniques for secondary adaptation," to Certeau's "arts of doing," to Sen's or Ricoeur's "capabilities" — all of which are technologies of the self which manifest a power, albeit relative, of a subject facing outside constraints. Of course — and this is the thrust of Foucault's technologies of the self — the test of confession transforms the subject; confession underlines a self's before and after. But this subjectivation, this transformation of self is entirely formed under the vertical dependence of an outside injunction and of an asymmetrical authority. The power in question is not so much *power to* as *power over*. More specifically, *power to* — to recognise something — is entirely under the dependence of a *power* which is exerted *over* the avowing subject. We are dealing with a mode of subjectivation that is constituted under a regime of veridiction which is inseparably a regime of *power over*. Yet this subjectivation is anything but self-founding:

L'aveu est un acte verbal par lequel le sujet pose une affirmation sur ce qu'il est, se lie à cette vérité, se place dans un rapport de dépendance à l'égard d'autrui, et modifie en même temps le rapport qu'il a à lui-même. (Foucault 2012: 7)

Although we cannot here go into the detail of Foucault's historical analyses, it is of course with Christianity that confession takes on what we might call its paradigmatic form, particularly as from the monastic institutions which began to flourish in the East and then in Europe during the first Middle Ages. It was within these institutions that confession took on its most radical form through a process of subjectivation that we might paradoxically consider to be desubjectivation — in the sense of a destitution

of the ego — when it becomes permanent and is built against continued obedience, which is manifested in a *humilitas*:

L'humilitas consiste à se considérer comme le dernier au milieu de tous les autres: Alors donc que dans l'Antiquité, la verbalisation se fait à partir du maître en direction du disciple qui est l'instance de l'écoute, au contraire, on va avoir, dans ce nouveau rapport d'obéissance que les institutions monastiques développent, une structure complètement inverse. Pour obéir, à la fois parce qu'on obéit et pour obéir et pour pouvoir rester toujours dans l'état d'obéissance, il faut parler. Il faut parler de soi. La vérédiction est un processus; la vérédiction de soi-même – le dire-vrai sur soi — est une condition indispensable pour l'assujettissement à un rapport de pouvoir à l'autre. (Foucault 2012: 139)

Of course, Foucault is not philosophically justifying such a mode of obedience and regime of veridiction: he only analyses their content measuring their impact on western culture, even if confession might later on take less radical forms. Yet we can clearly see that the paradigm of confession goes hand in hand with a subjectification of the anti-cogito, whilst for Ricoeur, the model of attestation of the self, which takes testimony as its paradigm, is specifically located at an equal distance between the humiliated cogito and the exalted cogito.

Here it is interesting to compare the few pages that Ricoeur devotes to confession (without it constituting a paradigm for attestation of the self) in the second volume of *Philosophy of the Will*, with the status that Foucault gives it. For Ricoeur, the phenomenology of confession, highly programmatic, is rapidly enrolled into a hermeneutic of evil, the problem being the analysis of modes of verbalising and symbolising evil (myth, gnosis, etc.). At first sight, the avowing subject theorised by Ricoeur is not far removed from that put forward by Foucault, as from the moment that the experience — evil — which must be reflected demonstrates blindness, scandal or alienation. Yet for Ricoeur, the act of avowal itself takes on an ignored aspect of Foucauldian suspicion: “L'aveu exprime, pousse au dehors l'émotion qui sans lui se refermerait sur soi, comme une impression de l'âme; le langage est la lumière de l'émotion; par l'aveu la conscience de faute est portée dans la lumière de la parole; par l'aveu l'homme reste parole jusque dans l'expérience de son absurdité, de sa souffrance, de son angoisse.” (Ricoeur 1986: 209)

For Ricoeur, symbolisation through the confession of evil (not just the evil we have done directly, but also the evil in man, radical evil) is already a way out of blindness: enunciation of the evil frees the avowing subject (this is the dimension that Foucault ignores), even if it does not change the status of *the fallible cogito* which traverses the *Symbolism of Evil*. Even if the avowing subject loses his/her founding position, under his/her Ricoeurian modality he/she would not for this reason take on the humiliating form suggested by



Foucault. Probably because Ricoeur's preferred form of confession remains confession *to oneself*, especially when the hermeneutic of evil is likely to be taken up in reflexive philosophy in the form of *a symbol which leads one to consider* the moral position of mankind in the world. Conversely, unlike Foucault, Ricoeur's hermeneutic ignores confession as an institutional practice which is expressed in dissymmetrical power relationships. Ricoeur's avowing subject is set before texts, symbols and myths, with the avower already becoming a hermeneut; in his/her Foucauldian form, the avowing subject is first of all set before an authority.

For Foucault, far from being a free act, the ability to tell the truth about oneself, to interpret the signs of one's existence, was historically framed in the dual dependency on the Church's institutional authority and on the authority of sacred text. It is also in this sense that the famous *believe-in* as a non-doxic register of Ricoeur's attestation finds historical resonance: the close link between the obligation to believe (in dogma, in God, in the revealed truth, etc.) and the obligation to discover oneself. However, Foucault shows that during primitive Christianity there was a relative dysfunction between the hermeneutic of the self and the hermeneutic of text: whilst for Foucault the hermeneutic of the self is in one sense an invention of the asceticism and monasticism of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries, it only had very rudimentary verbalisation techniques at its disposal, unlike the techniques for interpreting texts which as from the emergence of Judaism became available in eminently complex forms. It was not until the Reformation that there was a triple discontinuity which led directly to Ricoeur's hermeneutic of the self: firstly in the refusal to submit the hermeneutic of the texts to the authority of dogma, secondly in the refusal to submit the hermeneutic of texts to the institutional authority of priests. It is in this sense that the avowing subject, as Ricoeur envisages it in *Symbolism of Evil* is already, historically, a "reformed subject," or at least a mode of confession which made the Reformation its own.

Although the Ricoeurian hermeneutic of the self is weighed down by this triple discontinuity, it continues and considerably broadens its outlook. A broadening, on the one hand, in the sense of a secularisation of the hermeneutic of the self where the issue of belief — which finds specific support in the paradigm of testimony — leaves aside the question of belief in God as a final attestation. A broadening, on the other hand, which it owes in part to Schleiermacher, in the sense of a significant extension to the hermeneutic of texts above and beyond sacred texts which have not only lost their dogmatic authority but also their interpretive centrality: texts on history, on law, fiction are all laboratories which allow me to understand and interpret myself. Finally, a broadening that owes much to Dilthey, in the sense of an extension of hermeneutics to all forms of objectivised meaning,

be they symbols, actions or institutions. We can therefore see that whilst Ricoeur's hermeneutic of the self might be part of a historical process which dates back to that of confession — the notion of an obligation to tell the truth about oneself — as a specific regime of veridiction, it is a radical departure in that it incorporates all of its discontinuities and movements of deregionalisation. This is why testimony remains the preferred veritative regime for the hermeneutic of the self in its Ricoeurian modality.

## References

- FOUCAULT, M., 1994a: *Histoire de la sexualité*, vol. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard (English trans., *The History of Sexuality: The Will of Knowledge*, London, Penguin Books, 1998).
- , 1994b: *Histoire de la sexualité*, vol. 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (English trans., *History of Sexuality: The Use of Pleasure*, New York, Vintage, 1990).
- , 1994c: *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard (English trans., *History of Sexuality: The Care of the Self*, New York, Vintage, 1998).
- , 2012: *Mal faire, dire vrai*, Louvain, Presses universitaires de Louvain.
- RIÇOEUR, P., 2009: *Philosophie de la volonté*, vol. 2, *Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil (English trans., *Philosophy of the Will: Fallible Man*, New York, Fordham University Press, 1986).
- , 1990: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (English trans., *Oneself as Another*, Chicago, University of Chicago Press, 1995).
- , 1994: *Lectures 2. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.
- , 2000: *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil (English trans., *History, Memory and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Press, 2006).

# L'animale autobiografico e l'identità narrativa nell'epoca della tecnoscienza

ORESTE AIME\*

The best way out is always through.

ROBERT FROST

**ABSTRACT:** The present paper compares and interlaces J. Derrida's and P. Ricoeur's reflection, particularly dealing with the "autobiographical animal" and the "narrative identity." The ethical issue enables an intersection between deconstruction and hermeneutic phenomenology, despite their insurmountable differences. Yet, the question is: does their "affirmative thinking" represent an answer to the issues of an epoch matching the supremacy of technoscience and acquiescence to nihilism?

**KEYWORDS:** P. Ricoeur, J. Derrida, narrative identity, philosophy of animality, nihilism.

## 1. Dai tempi dello strutturalismo a oggi

Negli anni Sessanta del Novecento il sommovimento di idee e di pratiche fu imponente. Paul Ricoeur lo avvertì come la "sfida semiologica", Jacques Derrida come l'evento che istituiva la decostruzione. La loro immersione in quel clima avvenne nella modalità consentita a chi apparteneva a due generazioni diverse, con formazione pre-bellica e post-bellica. A partire da un elemento comune, la fenomenologia, specialmente quella husserliana, che aveva trovato in Francia con Maurice Merleau-Ponty l'apice della sua fioritura, per l'uno fu il confronto con "i maestri del sospetto" (Karl Marx, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche) e la semiologia di Ferdinand de Saussure nella sua rifrazione strutturalista, per l'altro la fine della metafisica e dell'umanesimo nella scia di Martin Heidegger e l'impatto degli stessi maestri ma percepiti in altro modo.

\* Oreste Aime, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (oreste.aime@bussola.it).

La sfida semiologica e la fine della metafisica appartengono, nonostante le differenze, ancora all'ambito concettuale della "crisi", che negli anni Trenta aveva attratto il pensiero di Max Horkheimer e di Theodor W. Adorno, di Edmund Husserl e di Heidegger, e di altri ancora. Nel contesto francese degli anni Sessanta il termine "fine" viene a sostituire significativamente quello di "crisi", investendo ogni ambito di ricerca ben oltre la filosofia.

Su questo terreno comune Ricoeur elabora il suo passaggio dalla *fenomenologia esistenziale* alla *fenomenologia ermeneutica*, mentre Derrida in tempi brevi dà l'avvio a ciò che sarà poi comunemente individuato come *decostruzione*. Sono due gesti filosofici che nel loro sorgere si danno come alternativi: l'ermeneutica, nel gioco di distanziamento e appropriazione, confida in un senso dato e anche accessibile, nella sua ripresa e riformulazione; la decostruzione cerca di corrispondere a un evento destinale in una forma innovativamente e radicalmente "critica".

Venti, trenta anni più tardi entrambi tirano le fila del loro percorso personale: Ricoeur nel segno di una sostanziale continuità, Derrida con uno scarto che abbina decostruzione e indecostruibile. Un certo loro intreccio a chiasmo avviene tra il 1990 e il 2005 anche a proposito dell'antropologia che sarà l'oggetto di questa indagine. Esplorando questo nesso quasi inavvertibile possiamo, a distanza di due decenni circa, riprendere la domanda sull'uomo, sia a livello di metodo (*quale filosofia?*) sia a livello di analisi (*che cosa è l'uomo?*).

Poiché in questa sede preme non solo un esame del lascito di Ricoeur e Derrida, ma anche e soprattutto pensare nella "crisi" e nelle "sfide" del presente è indispensabile, prima di inoltrarci nel loro pensiero, esplicitare, per quanto si può, la collocazione di questa lettura. Riguarda tanto l'assetto interno della filosofia quanto il suo contesto esterno.

Per il contesto esterno, dal punto di vista storico, possiamo sommariamente dire: il secolo breve è ormai lontano. Il 1989 e il 2001 sono date simboliche che segnalano una svolta, in entrambi i casi inattesa. Per certi aspetti e inevitabilmente Ricoeur e Derrida appartengono ancora a quel mondo, per quanto avessero bene avvertito la scossa tellurica in atto. Le loro due vie sono parallele, per taluni versi in direzioni quasi opposte: l'una volta a riscattare il sé da indagini che lo occultano; l'altra a infrangere una barriera a ritroso con il mondo animale. Anche per motivi che qui non si possono riprendere, da qualche parte però l'intersezione avviene: nel segno dell'identità, dell'alterità, della responsabilità.

Se un secolo si è rapidamente accartocciato, il mondo si è dilatato e al tempo stesso rimpicciolito. Il globo degli Stati-nazione è divenuto quello della finanza globalizzata; la tecnoscienza ridistribuisce i ruoli del sapere e del potere; gli corrisponde spesso un sapere che si muove tra naturalismo e dominio del virtuale. Lo sbilanciamento sul futuro dell'informazione

toglie terreno al passato, luogo tanto della lettura ermeneutica quanto di quella decostruttiva. Entrambe perciò sembrano appartenere a una stagione conclusa, riavvicinabile solo nostalgicamente o in forma quasi snob.

C'è una cifra complessiva per designare questo momento che non sia l'ormai consunta post-modernità? Il nichilismo, forse, dal punto di vista filosofico; la tecnoscienza, di certo, per l'aspetto storico-concreto. La riprenderemo a conclusione di questa lettura comparativa.

## 2. Il soggetto, ovvero l'animale autobiografico

Isolare un tratto antropologico (e ontologico) nel pensiero di Derrida è difficile e azzardato, perché può disconoscere la pratica stessa della decostruzione. È dunque un rischio di lettura, e come tale sarà qui assunto, sulla base di elementi che ritornano nell'ultima fase della sua ricerca — polarizzata tra la *chora*, l'impossibile possibilità, e l'inseguimento delle tracce occultate. In quella stessa fase, verso la fine degli anni Ottanta, emerge la natura etica della decostruzione. Con l'apparizione palese dell'indecostruibile il tratto etico diventa costante e discriminante — affermato quasi polemicamente, anche a difesa dell'intera decostruzione proposta come esercizio di responsabilità (inevitabilmente eccessiva). Se la giustizia è l'indecostruibile, se occorre riconoscere che « tout autre est tout autre », se i conti vanno fatti con il potere in tutte le sue ramificazioni, se il soggetto deve essere in qualche modo recuperato per quanto in modo rovesciato — allora che ne è di questo “soggetto” in concreto? Per rispondere compiutamente sarebbe necessario seguire l'opera intera nei suoi intricati meandri; qui ci limitiamo a un solo sondaggio, per la singolarità stessa della tesi esplorata, quella del *soggetto*, aperta a una nuova prospettiva: non in avanti, dopo la decostruzione, ma all'interno, con un passo a ritroso e il dissolvimento della distinzione tra uomo e animale. In una formula: *l'animale che dunque io sono* — con l'enorme conseguente revisione delle nozioni di potere, linguaggio, coscienza, vita/morte ecc. — in stretto rapporto con la nozione di *animale autobiografico*.

Discorrendo con Jean-Luc Nancy, a partire dal dibattito degli anni Sessanta sulla “liquidazione del soggetto” e giustificando un uso diverso della nozione, Derrida prospetta l'indagine di cui qui ci occuperemo:

Bisogna cercare una nuova determinazione (post-decostruttiva) della responsabilità del “soggetto”. Ma mi è sempre parso che funzionasse meglio, una volta aperto il cammino, dimenticare un po' la parola. Non dimenticarla, essa infatti è inobliviabile, ma riporla, assoggettarla alle leggi di un contesto che non domina più dal centro. [...] Insistendo sul come tale, indico da lontano il ritorno di una distinzione dogmatica tra il rapporto a sé umano, ovvero di un ente capace di coscienza, di linguaggio,

di un rapporto alla morte come tale, ecc., e un rapporto a sé non umano, incapace del come tale fenomenologico.<sup>1</sup>

Ecco, nel suo primo apparire esplicito, la questione dell'animale. Non è una questione tra le tante, anzi gode di una centralità insospettata ed è coestensiva al pensiero di Derrida: « Questa per me è stata la questione più importante e decisiva. Io l'ho sempre affrontata, sia direttamente, sia obliquamente, attraverso la lettura di tutti i filosofi di cui mi sono interessato, a partire da Husserl e dal concetto di *animal rationale*, di vita o di istinto trascendentale che si trova nel cuore della fenomenologia »<sup>2</sup>. Ci sarebbe voluta un'interpretazione anamnesticamente di "tutti i miei animali", aggiunge Derrida. Di fatto sono onnipresenti, per quanto quasi invisibili, mai in forma ornamentale. Ora avanzano sul proscenio della ricerca, insieme a quelli che popolano l'intera storia della filosofia.

Lo scavo di Derrida si muove da una specie di scena primaria: essere visti e osservati nudi da un animale (un gatto), e provarne disagio, pudore, vergogna. Il gatto mi circonda, mi guarda: « Possiede un punto di vista su di me. Il punto di vista dell'assolutamente altro, e niente mi ha mai fatto pensare tanto all'alterità assoluta del vicino o del prossimo, quanto i momenti in cui mi vedo visto nudo sotto lo sguardo di un gatto »<sup>3</sup>. È uno sguardo singolare, che mette in gioco alcune nozioni fondamentali: vivere, parlare, morire, essere e mondo. . . È uno sguardo senza fondo (come in altro contesto vuole Emmanuel Lévinas): fa vedere il limite abissale dell'umano.

Per contrasto esiste un'assiomatica sull'animale che occulta e rimuove questa scena primaria. Le configurazioni concettuali abituali dell'animale lo privano di questo sguardo e di ciò che vi è implicato. Affermano l'assenza nell'animale di ciò che caratterizza l'uomo: la coscienza, il linguaggio, la risposta, ecc. In questo modo l'alterità è disconosciuta, e quelle configurazioni infine « tornano sempre al medesimo, a questo medesimo, a questo medesimo che io sono »<sup>4</sup> — cioè all'animale razionale evoluto in soggetto opposto all'animale macchina da Cartesio in poi.

Già il termine "animale", così come viene usato, è carico di queste configurazioni. « L'animale, che parola! Una parola l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità

1. J. DERRIDA, « *Il faut bien manger* » o il calcolo del soggetto, Milano–Udine, Mimesis, 2011, pp. 22–23. Si tratta di una intervista condotta da J.–L. Nancy e apparsa in « Cahiers Confrontation », 20 (1989).

2. J. DERRIDA, « *Il faut bien manger* » o il calcolo del soggetto, cit., p. 74.

3. J. DERRIDA, *L'animale che dunque io sono*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 47. Raccoglie testi redatti tra il 1997 e il 2003 e pubblicati da Galilée in volume nel 2006. Da leggersi insieme a J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 2009 e 2010.

4. J. DERRIDA, *L'animale che dunque io sono*, cit., p. 138.

di dare all'altro vivente»<sup>5</sup>. È una nozione ovvia e acritica: « non ho mai trovato una critica *di principio* e soprattutto una conseguente protesta contro questo singolare generale che è *l'animale* »<sup>6</sup>. Su questo aspetto, egli constata, il consenso è praticamente universale; tutti i filosofi hanno ritenuto che il limite fosse uno e indivisibile: « Questo accordo tra il senso filosofico e il senso comune, per parlare tranquillamente dell'Animale al singolare generale, è forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini »<sup>7</sup>. Infatti il nome collettivo "animale" non rispetta le immense differenze che esistono tra gli animali e si presta a una contrapposizione netta e irriducibile con quell'animale razionale che è dotato di linguaggio, coscienza, capacità di rispondere ecc. La riflessione di Derrida vuol appunto mostrare che l'animale non è quella "cosa lì" com'è stata descritta da Cartesio in poi, passando per Immanuel Kant, per giungere a Heidegger, Lévinas e Jacques Lacan.

La decostruzione consente una fenomenologia dell'animale — definito con un gioco di parole al plurale (*animaux/animot*), in forma indiretta, sulle tracce che l'animale stesso lascia. Di rimbalzo le distinzioni poste come evidenti dalla filosofia (e dalle scienze che largamente ne dipendono) si rivelano inconsistenti. I confini tra animale, da un lato, e dall'altro il soggetto, l'Io penso, il *Dasein* sono meno nette di ciò che si crede, anzi alla fine inconsistenti. Se questa distinzione cade, tutto ne viene cambiato: il linguaggio, il mondo, la morte/vita, l'alterità. L'alterità si allarga immensamente. Non è solo quella dell'altro uomo, aperta dall'etica come filosofia prima di Lévinas: l'alterità include l'animale; anzi, l'animale ne diventa la cifra più radicale e inquietante ed esige, di rimando, la riformulazione per l'uomo stesso.

Analiticamente e decostruttivamente Derrida passa in rassegna ciò che dicono sul soggetto (l'animale as-soggettato) Cartesio, Kant, Lacan, Lévinas, Heidegger. Il confronto più incalzante è con Lévinas — e diventa, in questa occasione, anche il più duro. La sfida è così formulata: « Se sono responsabile dell'altro, forse che l'animale non è ancora più altro, più radicalmente altro, se posso dire, di quell'altro in cui riconosco mio fratello, di quell'altro in cui identifico il mio simile o il mio prossimo? »<sup>8</sup>. Per Levinas, invece, l'*animot* non è un altro; anzi la nudità non riguarda mai la differenza sessuale e neppure l'animale.

Anche Heidegger, sebbene più circostanziato nel suo procedere, conferma le tesi di tutti gli altri filosofi da cui pur vuol distaccarsi. Per prenderne congedo, occorre uscire dall'opposizione fondamentale tra *l'in quanto tale* e

5. Ivi, p. 62.

6. Ivi, p. 80.

7. Ivi, p. 81.

8. Ivi, p. 158.

il *non in quanto tale*: l'animale non sa lasciar essere, egli dice. Invece,

anche l'uomo ne è in qualche modo "privato", una privazione che non è una privazione, e che non c'è un "in quanto tale" puro e semplice. [...] Una reinterpretazione radicale del vivente. [...] La posta in gioco, naturalmente, non lo nascondo, è talmente radicale che ne va della "differenza ontologica", della "questione dell'essere", di tutta l'impalcatura del discorso heideggeriano.<sup>9</sup>

Che cosa si può ricavare dallo spoglio di questa analisi critica? Varcando frontiere o fini dell'uomo, infatti, « giungo all'animale: all'animale in sé, all'animale in me e all'animale che si sente mancante »<sup>10</sup>, sulla scia di Nietzsche che lo qualificava come indeterminato e capace di promessa. Animale e alterità, se non a coincidere, vengono a sovrapporsi: « Quale animale? L'altro »<sup>11</sup>.

Il percorso di conferma seguito da Derrida è ampio. Ne ricordiamo solo alcuni stralci. È indispensabile partire dalla domanda basilare formulata da Jeremy Bentham: *can they suffer?* « Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile. Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa im-potenza, la possibilità di questa impossibilità, l'angoscia di questa vulnerabilità e la vulnerabilità di questa angoscia »<sup>12</sup>. È solo con questa domanda, *can they suffer?*, che possiamo intaccare la roccia della certezza indubitabile del cogito. Infatti compare l'innegabile: sì, soffrono. Conseguentemente la problematica cambia base e fondamento, non senza contrasto: « è una guerra sulla pietà »<sup>13</sup>, ed è una guerra da pensare.

Dalla sofferenza si può risalire a una sensibilità costitutiva che diventa il metro per asserzioni e distinzioni successive. E chiama in causa il rimando ultimo, per quanto appena accennato, quasi di passaggio: « Al centro di tutte queste difficoltà, c'è sempre l'impensato di un pensiero della vita (è da qui, dalla questione della vita e del "presente vivente", dall'autobiografia dell'ego nel suo presente vivente, che ha preso le mosse la mia lettura decostruttiva di Husserl, e per la verità tutto ciò che ne è seguito) »<sup>14</sup>. È una sorta di sintesi — per certi versi anche un po' imprevedibile — che conclude alla vita — alla "nuda vita" —, per quanto la coppia vita/morte sia stata ampiamente frequentata da Derrida.

9. Ivi, p. 222.

10. Ivi, p. 37.

11. Ivi, p. 38.

12. Ivi, pp. 66–67.

13. Ivi, p. 67.

14. Ivi, p. 163.



Il punto nodale è però probabilmente (anche) un altro che torna come *leitmotiv* nell'opera di Derrida, senza mai essere stato oggetto di trattazione dettagliata. La costante è questa:

Al fondo di tutti questi discorsi, *il sacrificio* imprime una pulsazione vitale. Sono quattro pensieri dell'esperienza sacrificale, quattro pensieri che non possono essere accomunati in maniera conseguente e consequenziale, se non riaffermassero la necessità del sacrificio. Non necessariamente del sacrificio come sacrificio rituale dell'animale, sebbene, nessuno di essi, per quanto io ne sappia, l'abbia mai denunciato, ma di un sacrificio fondamentale, di un sacrificio persino fondatore, in uno spazio umano in cui non è proibito, comunque, di comandare all'animale fino a metterlo a morte quando è necessario.<sup>15</sup>

Come realizzare la presa di questo pensiero, senza «sacrificarle alcuna differenza, alcuna alterità, la piega di alcuna complicazione, l'apertura di alcun abisso futuro»<sup>16</sup>? Ciò che in particolare dell'animale viene messo in questione è la tesi che non sia in grado di rispondere; al massimo lo si considera capace di reagire. Per uscire da questa stretta, occorre spostare la domanda sulla traccia. La differenza non va cercata nella discontinuità tra due psicologie, ma nell'apparizione di un altro ordine. Scompare l'opposizione tra tracciare e cancellare le tracce: «L'uomo non ha più *potere* di cancellare le sue tracce dell'“animale”»<sup>17</sup>. Le tracce dell'uomo e dell'animale sono quella scrittura che precede il resto, l'archi-scrittura che serve a configurare sia l'uno che l'altro in una comunanza che precede ed eccede tutte le differenze innegabili e possibili. La *différance* è dell'uno e dell'altro e tra di loro.

Un raffronto successivo include quello della bestia e dell'animale con l'uomo di potere. La bestia non è (soltanto) l'animale. Il lungo seminario dedicato a *La bestia e il sovrano* esplora questo scarto e lo fa ruotare attorno al potere, analizzando il bestiario che lo illustra. L'intreccio è complesso e denso:

Nella sovrapposizione metamorfica delle due figure, la bestia e il sovrano, si intuisce l'opera di una profonda ed esistenziale coppia ontologica che sagoma questa coppia: è come un accoppiamento, una copulazione ontologica: onto-zoo-antropo-teologico-politica: la bestia diventa il sovrano, che diventa la bestia; ci sono la bestia e il sovrano (congiunzione), ma anche la bestia è il sovrano, il sovrano “è” la bestia.<sup>18</sup>

15. Ivi, p. 139.

16. Ivi, pp. 140-141.

17. Ivi, p. 194.

18. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. 1 (2001-2002), cit., pp. 38-39.

In questo gioco immaginario e immaginifico si costituisce il pensiero politico moderno, ma si gioca anche la definizione dell'uomo come animale e bestia allo stesso tempo. A conclusione del seminario Derrida prova a trarre alcune conclusioni. La prima riguarda l'intreccio:

Il nostro punto di vista è quindi stato scelto con lo scopo di evidenziare ciò che questi due esseri viventi, la bestia e il sovrano, hanno anche vedere l'uno *con* l'altra, hanno a che vedere, a che fare, a che potere, a che soffrire l'uno *con* l'altra e l'uno *dell'*altra, a proposito o *da* parte *dell'*altra, in cosa, in un certo senso, nel loro *essere-con*, qualunque esso sia, si rapportano [...] l'uno all'altra, hanno bisogno l'uno dell'altra, addirittura bisogno di escludersi, di ignorarsi, di sottomettersi, di includersi, di mettersi a morte, di mangiarsi, di cacciarsi, di seguirsi e perseguitarsi, di portarsi, spostarsi, deportarsi o sopportarsi, in ogni caso di trattarsi l'un l'altra in un dato modo, in un mondo che è per loro, almeno ipoteticamente, innegabilmente comune.<sup>19</sup>

Subito dopo Derrida precisa la loro comunanza:

Per poco che abbiano in comune, essi abitano, in realtà, coabitano, *vivono* e vivono vivendo insieme; sono innegabilmente viventi, qualunque cosa voglia dire. Viventi che muoiono allo stesso modo o insieme, dei *commoerenti*, avrebbe forse detto Montaigne, non perché muoiono nello stesso momento, ma perché muoiono insieme. In ogni caso gli uni e gli altri, gli uni *come* gli altri, gli uni non lontano dagli altri e nello stesso spazio [...] degli altri.<sup>20</sup>

Tutto ciò infine ha a che fare con qualcosa di più fondamentale, ma nel senso dell'abisso. Lo precisa, *en passant*, Derrida richiamandosi all'evento: « Rinunciare all'idea di evento decisivo e fondativo è tutto tranne che sottovalutare l'evenemenzialità che segna e sigla, secondo me, ciò che accade, senza appunto che qualche fondazione o decisione lo assicuri mai ». Di qui ricava che « l'abisso, non è il fondo, il fondamento originario (*Urgrund*), ovviamente, né la profondità senza fondo (*Ungrund*) di qualche fondo nascosto. L'abisso, se esiste, sta nel fatto che ci sia più di un suolo, più di un solido, e più di una sola soglia. Più di una sola soglia »<sup>21</sup>.

Dal soggetto all'animale (che io dunque sono) e all'alterità in senso pieno, senza limiti inammissibili, dall'animale alla vita, alla vita nel nesso insolubile con la morte, fino all'evento sul margine dell'abisso. In questa traiettoria si può riassumere il percorso a ritroso di Derrida, con un tratto finale al tempo stesso abissale e enigmatico: sulla soglia e nel suo duplice attraversamento. *Vom Schwelle zu Schwelle*.

19. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. II (2002–2003), cit., p. 336.

20. Ivi, pp. 336–337.

21. J. DERRIDA, *La bestia e il sovrano*, vol. I, cit., p. 411.

### 3. L'identità narrativa alla prova

L'arco dell'opera di Ricoeur che qui evochiamo è quello da *Soi-même comme un autre* ai *Parcours de la reconnaissance*, con una particolare attenzione all'antropologia della capacità che vi è sottesa ed esplicitata. È opportuno richiamare le indagini che precedono immediatamente quella fase conclusiva: gli studi dedicati al linguaggio, in particolare la metafora e il racconto, e all'azione in un ampio spettro, che costituiscono una specie di ingresso alla filosofia del sé proposta da *Soi-même comme un autre*.

La scansione di questa *summa* è conosciuta: semantica e pragmatica per analizzare e ricostruire il linguaggio e l'azione; l'identità narrativa; l'etica e l'approdo ontologico. Il filo conduttore e l'obiettivo stanno in una filosofia del soggetto che significativamente qui diventa il sé, colto nell'attestazione, nella promessa e nella testimonianza. Non è un sé monolitico, ma neppure frantumato — è un sé che misura una doppia identità, l'*idem* e l'*ipse*, e che in questa identità scopre un'alterità multipla. L'obiettivo esplicitamente riflessivo, per quanto perseguito a partire da linguaggio, azione e relazione, è dunque la delineazione del sé, *idem* e *ipse*, identico nel mutamento, che si rivela come un altro e in relazione all'altro. È un'identità mobile e in rapporto all'alterità plurale: la coscienza, il corpo, l'altro, ciò da cui si proviene (a sua volta enigmaticamente plurale).

Un cenno particolare merita il quarto tratto, perché coestensivo agli altri. Non interessa qui l'articolazione aristotelico-kantiana che si supera nella saggezza pratica dell'etica, bensì l'assunto: linguaggio, azione, narrazione fin da subito hanno un'intelaiatura etica, che mette insieme aspirazione alla vita buona, l'universale della legge autonoma e il conflitto. Se l'analisi ne richiede la scomposizione, il plesso è unitario e tale impianto non deve andar perduto. Linguaggio, azione, narrazione ed etica sono co-implicati: la relazione a sé e agli altri ha una natura etica, non senza una cadenza "tragica".

A parlare, agire, narrare, essere responsabili s'aggiungono nelle opere successive ricordare/obliare e riconoscere. Scavando il lato ontologico del sé emerge la capacità come elemento antropologico fondamentale, anche se, come preciseranno i passi successivi dell'indagine, il gioco è tra *homo agens et patiens*, tra capacità e incapacità. Nel suo rovescio negativo essa diventa l'incapacità di parlare, di agire, di raccontare, di ricordare, di dimenticare, di riconoscere. Dal limite alla patologia da un lato, dalla possibilità alla realizzazione nell'altro: la capacità/incapacità è propria dell'*ipse* nella sua dimensione temporale e soprattutto nella relazionalità intrinseca al sé e nella sua apertura dinamica all'alterità.

In questa occasione l'attenzione si concentra su *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, forse l'opera meno indagata di Ricoeur, monumentale ed eccentrica.

Incastonata nell'arco descritto, ne condivide l'antropologia della capacità, la mette alla prova della memoria e dell'oblio, la espone alla storia nel suo costituirsi come disciplina e orizzonte di senso, e anche all'eccedenza significata, in particolare ma non solo, dal perdono evocato nel *parergon* che chiude il percorso di indagine. In questa traiettoria, in questa modalità che crea un ampio campo di tensioni, possiamo disegnare l'insieme dei compiti, delle possibilità e dei limiti della filosofia.

Dove, in questa labirintica ricognizione, possiamo trovare gli spunti più significativi? Innanzitutto sul piano del "metodo". La filosofia è esposta alle scienze umane, dalle neuroscienze alla storiografia. Da sempre, ma sempre più negli ultimi due secoli, a intermittenza la sfida al pensiero arriva dalle scienze (formali, della natura e dell'uomo), allorché avanzano un'esclusività al sapere rigoroso, fondato, efficace. Ricoeur si è quasi solo occupato di scienze umane, attinenti ai suoi campi di indagine, anche se le altre hanno un qualche ruolo nella loro codificazione, come accade per le neuroscienze. Queste — ci limitiamo alla più recente fioritura ed emblema del nostro tempo — intervengono tanto per la memoria quanto per l'oblio. Attive a partire dalle patologie, sono però inattive rispetto al loro abituale funzionamento nel silenzio degli organi. Indispensabili nello studio delle attività cerebrali, insufficienti per la comprensione complessiva sia dei fenomeni indagati sia del complesso umano. Di fatto le neuroscienze spesso assumono una struttura epistemologica che le colloca più sul lato delle scienze naturali che su quello delle scienze umane fino a volerle includere. La filosofia ha sempre dovuto rifiutarsi di essere ridotta a mera epistemologia o ad assumere il dato scientifico come unico significante per la sua indagine. Le neuroscienze non cancellano la necessità di un approccio fenomenologico ed ermeneutico all'uomo e a tutto ciò che lo riguarda.

Quasi parallelamente le scienze dell'uomo hanno rivendicato non solo l'autonomia dalla filosofia ma anche una specie di supremazia. Il caso della storiografia è emblematico, soprattutto in Francia, ove gli storici delle *Annales* hanno tentato di federare le altre discipline e quasi di sostituirle al sapere filosofico ritenuto irrilevante. Ma non può essere così. Che cosa c'è in gioco nell'operazione storiografica? Che cos'è il passato? Come raggiungerlo? Perché? Sono queste le domande che la filosofia, percorrendo le fasi dell'operazione storiografica, è chiamata a porre, domande interne alla disciplina ma anche ulteriori.

C'è un significato-guida oltre a questo riscatto della filosofia rispetto a riduzioni, se non marginalizzazioni o cancellazioni? Gli aspetti più rilevanti vengono dai risultati che derivano da questi attraversamenti. Comune a Derrida è la questione della traccia, per quanto Ricoeur impieghi un altro lessico. Senza enfasi, la traccia al singolare e al plurale in *La mémoire, l'histoire, l'oubli* è il tratto che collega i momenti dell'indagine: tracce mantenute, cancellate,

perdute, cercate, ritrovate, studiate, messe a confronto. Non c'è traccia senza interpretazione e senza rappresentazione; si tratta di rendere possibile la sua *rappresentanza* nel gioco sottile delle istanze in campo: « L'enigma passato è, in definitiva, è quello di una conoscenza senza riconoscimento. [...] Ora, questa crescita di senso è frutto dell'insieme delle operazioni storiografiche. Va dunque portata a beneficio della dimensione critica della storia. L'idea di rappresentanza, allora, è la maniera meno cattiva di rendere omaggio a un cammino ricostruttore, il solo disponibile al servizio della verità in storia »<sup>22</sup>.

Memoria e oblio sono in tensione con quella distanza che la storia come disciplina impone e crea, la possibilità di trovare le proprie tracce, darne un ordine e scovarne il possibile senso. C'è una forma di identità narrativa che è stata inventata, quasi esclusivamente in Occidente, ed è la storia, dai suoi inizi greci alla disciplina scientifica forgiata nell'Ottocento, con molte diramazioni. Per un secolo e mezzo la cultura occidentale ha cercato nella storia la sua identità: quella della vicenda umana in generale, e in particolare dell'umanità sorta intorno al bacino del Mediterraneo e in contatto progressivo con il resto del mondo. L'intreccio tra macrostoria e microstoria è stato continuo, a servizio di fini molteplici.

Mentre la metodologia storica è affare interno alla disciplina, frutto dell'affinamento degli strumenti di ricerca, altra cosa è l'epistemologia. Ricoeur la denomina *operazione storiografica*, qualificandone senso e pretese. La sua ricerca non conduce a una filosofia della storia, ma a una filosofia critica della storia, che a sua volta permette di esplicitare la *condizione storica* del sé: « Chiamerò condizione storica questo regime d'esistenza posto sotto il segno del passato — come ciò che non è più ed è stato. E la veemenza assertiva della rappresentazione storica in quanto rappresentanza trae la sua autorità unicamente dalla positività dell'“essere stato” mirato attraverso la negatività del “non essere più”. Qui, bisogna ammetterlo, l'epistemologia dell'operazione storiografica raggiunge il suo limite interno rasentando sui suoi bordi i confini di un'ontologia dell'essere storico »<sup>23</sup>.

Intreccio di passato, presente e futuro, l'uomo non è senza il suo passato e di ciò che vuole “farne”: l'orizzonte di attesa dipende anche dallo spazio di esperienza da cui proviene, e dallo sguardo che vi posa. La domanda di *La mémoire, l'histoire, l'oubli* verte in gran parte sul passato, non solo per sé, ma in quanto indispensabile per il presente e il futuro. Lo è, infatti, per la ricerca di senso e per la filosofia: il senso è dato, l'indagine è già aperta, alcune coordinate sono delineate; e se tutto deve essere ridetto, non si inizia mai dal nulla. E l'apertura al presente e al futuro è ciò che il passato talvolta riserva come possibilità inattuata da scoprire e ricuperare. Così l'ontologia

22. P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, Cortina, 2003, p. 407.

23. Ivi, p. 405.

dell'essere storico si condensa nella responsabilità al presente, dispiegata nella testimonianza e foriera di futuro nella promessa.

Memoria e oblio hanno a che fare con l'identità tanto personale quanto collettiva. Niente di più labile della memoria, nonostante le sue pretese e le sue estensioni; niente di più forte dell'oblio. Ma la memoria felice è quella che si riscatta nel far emergere il ricordo, nella sua piena significanza. Di converso l'oblio può essere indispensabile per vivere e lo è come sottofondo della stessa memoria: « Una memoria senza oblio non sarebbe forse l'ultimo fantasma, l'ultima figura di questa riflessione totale che perseguiamo in tutti i registri dell'ermeneutica della condizione storica? »<sup>24</sup>. Senza memoria non c'è identità, senza oblio non si delineerebbe la narrazione che contribuisce a costituirla.

Anche la memoria, e non solo la storia, ha, infine, a che fare con la verità:

Al termine della nostra investigazione, e nonostante le trappole che l'immaginazione tende alla memoria, si può affermare che una richiesta specifica di verità è implicata nella mira della "cosa" passata, del che anteriormente visto, inteso, provato, appreso. Questa richiesta di verità specifica la memoria come grandezza cognitiva. Più precisamente, è nel momento del riconoscimento, sul quale si compie lo sforzo del richiamo che questa richiesta di verità dichiara. Sentiamo e sappiamo allora che qualche cosa è avvenuto, che qualcosa ha avuto luogo, che ci ha implicati come agenti, come pazienti, come testimoni. Chiamiamo fedeltà questa richiesta di verità. Ormai parleremo di verità–fedeltà del ricordo per dire questa richiesta, questa rivendicazione, questo *claim*, che costituisce la dimensione epistemica–veritativa dell'*orthos logos* della memoria.<sup>25</sup>

Non c'è verità senza memoria. E questa ha a che fare con il presente vivente. L'oblio, in raccordo e di contrasto, svolge diverse funzioni, ma non è possibile un loro controllo totale: « In definitiva, l'equivocità prima dell'oblio distruttore e dell'oblio fondatore resta, fundamentalmente, indecidibile. Nella situazione umana, non c'è punto di vista superiore dal quale si potrebbe scorgere la fonte comune al distruggere e al costruire. Per noi, di questa grande drammaturgia dell'essere, non c'è bilancio possibile »<sup>26</sup>.

Così la memoria deve misurarsi con la storia: « Alla continuità della memoria viva si oppone, innanzitutto, la discontinuità indotta dal lavoro di periodizzazione proprio della conoscenza storica; discontinuità che sottolinea il carattere conchiuso, abolito, del passato »<sup>27</sup>. Il conflitto non è risolvibile. Entrambe sono necessarie: senza memoria, la storia diventa ricostruzione sterile; ma senza indagine critica, la memoria può falsare il

24. Ivi, p. 591.

25. Ivi, pp. 80–81.

26. Ivi, p. 630.

27. Ivi, p. 567.

passato o esiliarlo nell'oblio in aspetti determinanti. In questo gioco che decide del passato e della sua verità, ma anche la sua vitalità e possibilità, il gioco di rimandi è molto sottile e fragile. Esercizio di umanità, si potrebbe dire.

Hannah Arendt aveva concluso *Vita activa* (la condizione dell'uomo moderno) nel segno del perdono e della promessa. Similmente questa stazione del pensiero di Ricoeur, rivolto al passato e al tempo, entra infine nella tensione tra oblio e perdono. Le filosofie della storia di stampo hegeliano si sono poste nel segno del giudizio e nella dissoluzione del negativo. Il perdono che può avere a che fare contemporaneamente con la memoria, l'oblio e la storia dà un altro senso al rapporto con il passato, quello di un possibile riscatto che non cancella né i fatti né la verità né li subordina alla necessità. Il passato come alterità e come possibilità inespressa.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, anche se non esplicitamente, dilata l'identità narrativa a condizione storica, o ne crea un intreccio, di modo che l'ontologia del sé includa il tempo e anche la storia e ciò che la sorregge, la memoria, e il *pharmakon* dell'oblio. È come fare i conti con quell'*idem* immodificabile che la storia ci consegna nell'*ipse* stesso della nostra metamorfosi. Ma non è possibile sottrarsi a una certa estraneità della storia. Quel passato non è quello della nostra carne, è, per quanto sapientemente, solo una ricostruzione.

Di questa distanza, si fa carico con un'ultima dilatazione, appena accennata, un secondo breve fuori testo che suggella *La mémoire, l'histoire, l'oubli*: « Al di sotto la storia, la memoria e l'oblio. / Al di sotto della memoria e l'oblio, la vita. / Ma scrivere la vita è un'altra storia. / *Inachèvement* »<sup>28</sup> — senza fine. La vita: l'abisso che s'apre sotto di noi. La condizione, la potenza, la scaturigine. Come attingervi? Chi sarà in grado di "narrarla"? Ha a che fare con l'abisso della convinzione di cui Ricoeur parla per accenni altrove.

Dalla storia alla memoria/oblio, da questa alla vita – in questo percorso indicata come termine ultimo, condizione di esistenza e meta di riconoscimento. S'apre il capitolo della *reconnaissance*: riconoscimento e riconoscenza. Se la storia ha a che fare con ciò che non è più, con la risurrezione della traccia e dei morti, la filosofia dell'atto/potenza si apre sulla vita.

28. Ivi, p. 719.

#### 4. Altre sfide, altri eventi

*Intersezione sull'abisso*: così Derrida ha definito il suo rapporto con Ricoeur<sup>29</sup>. Un abisso non nominato, ma che forse si lascia intravedere nell'accostamento che fin qui è stato operato; inevitabile in ogni impresa filosofica, porta in sé qualcosa di inquietante. Lo si coglie qua e là, anche se i due pensieri sono affermativi: Derrida sulla via della denegazione, Ricoeur a partire dall'affermazione originaria.

Al termine o all'origine della decostruzione, com'è praticata nell'ultimo testo di Derrida qui scelto quasi a emblema, c'è qualcosa di primordiale in cui le categorie si dissolvono e tutto può e deve essere ricominciato, oltre e prima della metafisica. Nel percorso a ritroso, infatti, è come se si giungesse grazie a questa "scena primaria" a un ritrovamento fenomenologico: lo smantellamento porta alla luce qualcosa di originario, anche se la tesi decostruttiva non lo prevede, anzi esige di rimandare ancora ad altro. Alla fine appare la nuda vita, nel suo esporsi minimo e massimo allo stesso tempo, nel suo intimo intrecciarsi con la morte. Altrove l'arresto arriva all'indecostruibile della giustizia e del messianico; entrambi sembrano aver qualcosa a che fare con la vita — oltre ogni criterio sacrificale e nell'a-venire del possibile, nel segno di una responsabilità alla prova dell'estremo.

Dal canto loro, per Ricoeur, la fenomenologia ermeneutica del sé, che si gioca nell'attestazione e nella testimonianza, e l'esplicitazione tanto dell'ontologia corrispondente, atto come potenza, quanto dell'antropologia dell'uomo capace sporgono sulla responsabilità: sia attribuzione nella stima di sé dell'iniziativa sia capacità di corrispondere, ma non senza fare i conti con le incapacità, personali e collettive. Piuttosto che una resistenza nei confronti della morte, la versione filosofica di Ricoeur è un'affermazione della vita alla prova del limite e del fallimento.

Uno dei punti di intreccio sull'abisso tra le due filosofie è quello della *possibilità*. Dal lato di Derrida l'aporia insuperabile dell'impossibile possibilità; da quello di Ricoeur la scommessa pratica della possibilità stessa. Misurare la distanza o la prossimità su questo aspetto è difficile. La filosofia stessa si mette alla prova nella possibilità, sia quella avvolta dal passato sia quella che si schiude al presente o al futuro.

Entrambi, poi, hanno perseguito una chiarificazione sull'identità. Per ogni futura indagine antropologica saranno indispensabili sia lo scavo sull'*animale autobiografico* sia la prospettiva sull'*identità narrativa*, l'uno alla prova dell'altra. Entrambe vogliono evitare la facile rassicurazione sul soggetto e svelano il loro intreccio forse solo nell'apicale momento etico.

29. Ho precisato questo aspetto nel mio *La parola e la traccia. Fenomenologia ermeneutica e decostruzione*, in O. AIME, *La forza e il senso*, Torino, Effatà, 2015, pp. 147–165.



Tradurre in tensione la loro tendenziale divaricazione, ricomporre il loro gioco di identità e alterità, affermazione e (de)negazione è un modo di ereditare l'esercizio della domanda costitutiva della filosofia.

È opportuno ribadire una singolarità di Ricoeur nella prospettiva qui adottata, nella comparazione con Derrida. Se il linguaggio è terreno comune, per quanto analizzato in modi alternativi, l'azione è il terreno che Ricoeur ha frequentato con pochi altri e soprattutto nella sua ampia estensione, oltre il senso e l'atto linguistico. Semantica e pragmatica introducono una tensione non solo tra senso e *praxis*, ma all'interno del linguaggio e dell'azione; una doppia distanza che salvaguarda i rispettivi campi di indagine.

C'è poi uno spaesamento reciproco. Infatti, se si passa da Derrida a Ricoeur, si ha l'impressione di essere nella sequenza messa in discussione, perché in Ricoeur l'assenza di considerazione dell'animale è come quella di tutti gli altri. Ma uno spazio si apre — per quanto non previsto. È proprio l'alterità sempre al plurale a consentire di fare eventualmente i conti. Per Ricoeur alterità vuol dire: corpo, ordine simbolico normativo, l'altro e gli altri, un'alterità che si apre a più ipotesi (ascendenza degli avi, casella vuota, Dio). Quella dell'animale non è tenuta in conto, ma non intenibile per principio.

Lo spaesamento è tuttavia anche simmetrico. È questa alterità animale il proprio di colui che pone la domanda? Certo, Derrida non nega le differenze tra animale e soggetto, anzi le sottolinea. Ma la struttura del suo discorso riesce a questo punto ad articularle davvero? O l'alterità animale, e dunque la vita, non inglobano il proprio del soggetto, senza mostrarne l'eccedenza?

Da questi brevi cenni si può ancora ricavare una notazione conclusiva. La filosofia, se vuole essere tale, ha una forma di radicalità imprescindibile a partire dall'indagine su ciò che è presupposto e nella modalità della sua esecuzione in affermazione o in negazione. A loro modo, entrambi, Derrida e Ricoeur, esercitano un pensiero affermativo — rivolto alla vita, nel sì dell'affermazione, nel “vieni” messianico o nell'apertura al perdono e alla riconciliazione. La potenza del negativo viene riassorbita nella pratica della denegazione o nella subordinazione all'alterità. L'affermazione è la possibilità prima, senza che l'ombra del tragico o del sacrificio sia interamente risolta o fugata.

Quest'ultimo accenno permette di richiamare, per quanto solo di sfuggita, un altro punto di intersezione. Il pensiero di entrambi si è misurato con la religione. Gli esiti sono stati molto diversi — una convenienza di fede e pensiero da un lato e una “religione senza religione” dall'altro. Ed è un confronto che non può essere evitato, pena forse l'esaurirsi della stessa filosofia. È su questo aspetto però che la divaricazione tra fenomenologia ermeneutica e decostruzione maggiormente si manifesta. Per Ricoeur si dà la ripresa e la riformulazione del senso, per Derrida solo il ritrovamento di

un'istanza irrinunciabile (l'indenne e il santo). L'intersezione, perciò, non è mai coincidenza né in questo caso né in altri. Tra fenomenologia ermeneutica e decostruzione l'alternativa è inevitabile, per quanto l'intenzione fondamentale dell'una non sia del tutto incompatibile con l'altra.

Percorrere questi filoni di pensiero è improvvisamente diventato intempestivo sia per quanto riguarda l'indirizzo fondamentale quanto per il contesto generale. Tanto Derrida quanto Ricoeur alla fine ruotano attorno alla soggettività — anche *l'animale che io sono* ne porta lo stigma e tenta di esplicitarla in una forma etica nuova. Non è la decostruzione a segnarne o volerne la fine, bensì altro: è ciò che viene immediatamente escluso da una forma di sapere diffusa e ora codificata in neuroscienza, al tempo stesso sapere e potere, che un po' forzatamente possiamo assumere a emblema del tempo<sup>30</sup>.

Proprio rispetto alle neuroscienze la "soggettività" è e resta l'esperienza critica fondamentale. Le neuroscienze partono da una definizione data, "dogmatica", dell'uomo e di ciò che egli è, a meno che si tratti di una neurofenomenologia che accredita come significativa l'esperienza in prima persona. È questa sottrazione di senso che impoverisce ogni ricerca e la rende tautologica con il punto di partenza, per quanto ricca di importanti acquisizioni empiriche, diagnostiche e terapeutiche. Vi corrispondono peraltro da parte filosofica varie forme di naturalismo o di negazione, che a loro volta rendono irrilevante la questione.

Dire soggettività o il sé significa prendere in considerazione le questioni connesse aperte. Oltre a quelle finora ricordate si possono elencare la coscienza; la corporeità; la relazione e l'etica; il potere; la cultura (lo spirito). Ogni discorso in terza persona, tra cui quello scientifico, cancella la base fenomenologica e rende inutili tanto l'ermeneutica quanto la decostruzione per rifugiarsi in un discorso garantito oggettivamente, che diventa un'autodifesa metodologica e ideologica rispetto a ogni lettura "critica".

Far risuonare l'importanza di tali questioni non è affatto scontato, tanto più le altre questioni irrisolte o da approfondire. Per esempio, a Derrida dobbiamo un ritorno costante, per quanto mai approfondito, alla questione del sacrificio; a Ricoeur, invece, nella sua ultima fase, l'esplicitazione del riconoscimento nella triade delle sue stazioni per culminare su quella intersoggettiva che richiede in modo complementare lotta e dono.

Problemi non minori, anzi più incombenti, però vengono da altrove. Da alcuni decenni, a cavallo della Seconda guerra mondiale, si è incominciato a imporre la questione della tecnica. Qual è la sua natura?

Le risposte oscillano tra una concezione strumentale e una dichiarazione di sostanziale volontà di potenza. In ogni caso la tecnica concentra un potere

30. O. AIME, *L'anima e le neuroscienze*, « Archivio teologico torinese », 2 (2015), pp. 349–375.

sempre più grande e decisivo; tende a coincidere con le sorti dell'umanità nella sua alleanza con il capitale e il mercato. Quando una mera forza diventa struttura, il senso impallidisce fin quasi a scomparire. Se l'unico valore è quello misurato e stabilito dal denaro e se l'efficacia è affidata alla tecnica, non solo l'uomo è oggettivato sul piano conoscitivo ma è inevitabilmente trattato (soltanto) come un oggetto.

Rispetto alla tecnoscienza, il problema è il senso stesso. Uno scavo in ciò che può essere la vita o il sé, può infatti sembrare ozioso o fuorviante: la storia è il passato, e invece ciò che conta è il futuro del dominio; l'identità, qualunque sia, non è una questione essenziale, si impongono la manipolazione e l'obiettivo cui si mirano. « Mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto », ammoniva Husserl, uno dei primi ad avvertire la crisi anche in questo significato. E se a quel tempo poteva ancora sembrare una domanda dal profilo accademico, ora si deve fare i conti con ciò che si dispiega come un progetto di "civiltà".

Non è però solo questione di inattualità e perciò la domanda è inevitabile: ciò che ci viene da Ricoeur e Derrida è sufficiente per "pensare" il nostro tempo? Necessario ancora, ma forse non del tutto sufficiente.

Certo, non dobbiamo trascurare che la loro opera è molto più ampia di quanto qui è stato possibile riprendere; inoltre, come pensiero, la fenomenologia ermeneutica e il pensiero della *différance* indicano ancora una strada da percorrere. Bisogna però prendere atto che si rivolgono al "passato", al senso ricevuto, anche quando sono ben e creativamente installati nel dibattito contemporaneo. Nel leggerli si ha la percezione che rispetto al nuovo scenario che caratterizza l'inizio del terzo millennio questa eredità, pur imprescindibile, manchi di qualcosa. Possiamo, anzi dobbiamo tentare una qualche ulteriore analisi e diagnosi.

In questo *kairos*, nell'abbattimento di antiche gerarchie, da un lato si dà la fine del senso contemporaneamente alla sua stessa infinitizzazione; è uno dei significati della morte di Dio, che inesorabilmente coinvolge la stessa filosofia. D'altra parte l'avanzamento della tecnoscienza, la globalizzazione dei mercati e l'omologazione delle culture, l'imposizione di parametri oggettivi di tipo quantitativo in ogni settore della vita sono tendenzialmente dissolutivi o omogeneizzanti, se non fosse per qualche forma di resistenza intellettuale o pratica.

Possiamo persino intravedere una sovrapposizione dei due movimenti che si potenziano a vicenda, l'estenuazione del senso e l'autoimposizione della forza tecnica. Orbene, la filosofia ha a che fare con il senso, comunque sia inteso; qui, invece, si deve misurare con qualcosa che è dell'ordine della forza nel suo puro esplicitarsi, ma tale da istituire le condizioni di senso, modificando le precedenti.

Di fronte a questa forza che tipo di pensiero è indispensabile attivare? Possiamo segnalare una carenza, che potrebbe fissarsi in una insufficienza insuperabile. Tanto la decostruzione quanto la fenomenologia ermeneutica ruotano attorno al segno e al senso, al differire o al ritrovare. La stessa loro svolta pratica non è stata in grado di sviluppare o di inglobare una riflessione adeguata sullo strumento e dunque sulla tecnica; la *techne* è — da sempre — estranea tanto alla *theoria* quanto alla *praxis*.

Per fare ciò ci vuole anche un pensiero del presente, di questo presente in cui siamo. Di fronte al positivismo delle neuroscienze e al naturalismo che se ne ispira il compito della filosofia è ancora lo stesso, sebbene il quadro complessivo sia cambiato. C'è infatti una saldatura sempre più stretta tra impresa scientifica, riduzionismo teorico e pratico, impianto economico. Se il mercato è ovunque e si muove secondo la logica del profitto; se la tecnoscienza si dilata e si impone grazie a parametri di efficienza e dominio; se l'informazione convalida semplicemente il dato, quando non distorce o lo ridimensiona a paradigmi funzionali prestabiliti, quali sono la possibilità e lo spazio del pensiero? Non solo sapere è potere, ma un certo potere ormai limita il sapere; lo spazio critico si assottiglia ed è sempre più spinto ai margini delle istituzioni. È una situazione ricorrente da due secoli, ma oggi con un potenza di incisività maggiore e con minori spazi di reazione.

L'odierna onnitotalità tecnoscientifica forse nasconde un volto più inquietante di quello di un oggettivismo pervasivo e riduttore. Il suo volto nascosto può essere il nichilismo, un nichilismo più pratico che teoretico, meno dichiarato e più vissuto: il senso è ridotto alla funzione, la relazione al potere, la domanda alla tesi precostituita.

Il nichilismo non è nell'orizzonte dei nostri autori. È più facile comprendere l'estraneità di Ricoeur e meno quella di Derrida, che più attentamente e a lungo si è occupato di Nietzsche. Probabilmente è la cultura francese, anche quella che ha recepito Heidegger, a essere refrattaria a questa domanda.

Il nichilismo è impalpabile. Sfugge alle definizioni e alle determinazioni. L'uso del termine deve essere particolarmente cauto tanto per essere corretto e attendibile quanto per non scadere in una retorica superficiale, a sua volta capace di mascherare il nichilismo stesso o di vestirsene. Eppure dai tempi di Dostoevskij e Nietzsche s'aggira tra noi. La sue metamorfosi sono costanti, e s'accompagna anche con ciò che potrebbe essere pensato il suo opposto, il positivo, il dato, il "reale", che ne diventa scudo e decorazione.

Sarà l'affermazione che attraversa il pensiero di Derrida e Ricoeur a suggerire, attraverso una sua ripresa e dilatazione, una forma di resistenza propositiva al fascino discreto del nulla e al potere accattivante del nichilismo.

lismo come anima segreta della tecnoscienza coniugata al dominio della finanza. Ma sarà pure l'attraversamento di questo nuovo oggettivismo tecnoscientifico dilatato a spazio economico totale a far sì che l'affermazione sia quella necessaria oggi.



## Identità e narrazione

La posizione ricoeuriana alla prova dei *social network*

PAOLO FURIA\*

**ABSTRACT:** The paper makes a comparison between Paul Ricoeur's theory of narrative identity of the self and the new forms of self-representation, developed by the social networks. The aim is twofold: on one hand, is ricoeurian theory of the self still appropriate, based on the implications of social networks practices for personal identity? On the other hand, can ricoeurian theory of identity provide some critical tools for the identity models conveyed by the social media? My hypothesis is that Ricoeur's model provides tools to understand some aspects of the social network's ways of building personal identity.

**KEYWORDS:** P. Ricoeur, F. Georges, social media, narrazione, sé.

### Introduzione

È quasi banale riconoscere che i *social network* hanno un grande impatto sulla costruzione dell'identità personale, sulle modalità dell'interazione interpersonale, sulla definizione di nuovo spazio pubblico. Se la biografia di Paul Ricoeur gli avesse consentito di incontrare questo fenomeno, che pure ha iniziato a svilupparsi poco dopo la sua scomparsa, è certo che i *social media* sarebbero stati l'oggetto di un'accurata riflessione. Ricoeur è infatti universalmente noto per la sua disponibilità a dialogare con temi e problemi anche distanti dal suo pensiero e per la sensibilità verso le novità più significative del contemporaneo. A maggior ragione se esse incontrano i terreni più propri della sua riflessione: in questo caso, la teoria dell'identità narrativa.

Le modalità di costruzione identitaria del *social network* chiamano in causa la tenuta delle tradizionali nozioni di identità personale. Nel nostro mondo "ipermoderno", la velocità delle trasformazioni tecnologiche e l'intensificazione delle relazioni culturali e delle produzioni concettuali sono tali da trasformare in nozioni tradizionali anche quelle che per la verità sono

\* Paolo Furia, Università di Torino (paolino.furia@gmail.com).

state elaborate negli ultimi decenni proprio in risposta alla crisi del soggetto tradizionale. Il soggetto, definito in senso sostanzialista o trascendentale, trova nella nozione ricoeuriana di identità narrativa un aggiornamento significativo, che risponde all'ambizione di rendere sostenibile una nozione, anche nel tempo della sua crisi. La domanda principale che anima il presente articolo è pertanto la seguente: ciò che Ricoeur ha affermato sull'identità narrativa è ancora attuale, alla luce di quella novità che va sotto il nome di "identità virtuale"? Per contribuire a rispondere alla questione, cercheremo in primo luogo di ricostruire i termini fondamentali dell'identità narrativa ricoeuriana; in secondo luogo, adottando la prospettiva critica e semiotica di Fanny Georges, analizzeremo la costruzione dell'identità nei *social network*; in terzo luogo proveremo a istituire dei paragoni tra le problematiche della narrazione di sé, denunciate già da Ricoeur stesso, e omologhe problematiche relative alla narrazione che il sé fa di se stesso nei *social network*.

## 1. Il concetto di identità narrativa in Ricoeur

Con la figura dell'identità narrativa, Paul Ricoeur intende affrontare la spinosa nozione della soggettività in una chiave che appaia sostenibile alla luce della crisi del soggetto moderno. Come osserva C. Castiglioni, «l'“ermeneutica del sé” elaborata in *Sé come un altro* (1990) rappresenta per Ricoeur l'unica via percorribile oggi per la filosofia riflessiva dopo la lezione dei maestri del sospetto»<sup>1</sup>. Ricoeur non ricusa la destrutturazione della soggettività cartesiana operata da Marx, Nietzsche e Freud. La funzione storica svolta da coloro che Ricoeur definisce “maestri del sospetto”<sup>2</sup> è quella di mobilitare una nozione altrimenti troppo statica del soggetto che si riscontrerebbe nella *lignée Cartesio–Kant–Husserl*. Ciò che la lezione di Marx, Nietzsche e Freud a vario titolo e in modo diverso pone in questione è l'autonomia razionale del soggetto nei diversi campi del suo dipanarsi: da quello epistemologico e in senso lato gnoseologico, a quello etico, pratico e politico. Il soggetto è invece una figura dipendente. Il pensiero del radicamento, nel nome del quale l'ermeneutica filosofica di matrice heideggeriana è arrivata sino a rifiutare il termine “soggetto” per preferirgli quello di “esserci”, si pone in questo senso in continuità con il sovvertimento del soggettivo operato da Nietzsche. Ricoeur, dal canto suo, si pone in dialogo con la sfida aperta dalla psicoanalisi freudiana, cogliendone però aspetti ricostruttivi

1. C. CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro: il tema del riconoscimento in Paul Ricoeur*, in «Esercizi Filosofici», 3 (2008), p. 10.

2. Cfr. su questo P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 46–48).



che possano essere funzionali a una ripresa ermeneutica della nozione di identità personale. Vi è infatti un momento del discorso psicoanalitico, al quale fa eco l'impostazione teoretica di Ricoeur: quello ricostruttivo. La sfida del Freud illuminista era quella di mostrare che, attraverso il lavoro della coscienza impegnata nel cammino analitico, le dinamiche libidiche possano essere rivelate e in certo modo catturate. L'uomo vittima delle pulsioni può in questo modo recuperare una certa capacità di entrare in una dialettica sana, adulta e consapevole con esse. Centrale per Ricoeur, anche se ampiamente oggetto di rielaborazione, è il fatto che, in Freud, il lavoro che la coscienza deve compiere alla scoperta di sé si qualifichi già in termini ermeneutici: l'interpretazione dei sogni, l'uso di figure mitiche per metaforizzare i complessi libidici fondamentali provenienti dalle elementari dinamiche dell'esperienza, persino lo scopo pratico, e non solo teorico, dell'interpretazione di sé sembrano elementi fecondi per la ricostruzione ermeneutica del senso che Ricoeur persegue. Così F. Menga afferma, a ragione:

Il confronto di Ricoeur con Freud non si limita, dunque, soltanto a svolgere un compito critico–distruttivo, cioè non serve unicamente ad accentuare la messa in discussione del primato della coscienza trascendentale di tipo fenomenologico, ma è funzionale anche ad un'esigenza di ricostruzione, in quanto la psicoanalisi rivela ancor più chiaramente il fatto che l'appropriazione del senso da parte della coscienza passa unicamente per un lavoro ermeneutico.<sup>3</sup>

Questo tragitto è uno dei tasselli decisivi per l'elaborazione, da parte di Ricoeur, della nozione di identità narrativa. Si tratta di una nozione definita innanzitutto in termini di capacità: precisamente, la « capacité de la personne de mettre en récit de manière concordante les événements de son existence »<sup>4</sup>. Ricoeur, che torna analiticamente sulla nozione di identità narrativa più volte, chiarisce: « con identità narrativa intendo designare quella forma di identità cui l'essere umano può accedere attraverso la funzione narrativa »<sup>5</sup>. L'idea di funzione richiama la radice post–metafisica della ricostruzione dell'identità che Ricoeur propone e sulla quale vi è una condivisione di fondo con la prospettiva della psicoanalisi. Conquista centrale dell'itinerario che Ricoeur svolge in particolare in *Sé come un altro*<sup>6</sup> è che il sé, non più padrone

3. F. MENGA, *Filosofia del soggetto e mediazione interpretativa: sulla fenomenologia ermeneutica di Paul Ricoeur*, in « Etica e politica / Ethics and politics », XI, 2, p. 339.

4. J. MICHEL, *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales*, in « Revue européenne des sciences sociales », XLI (2003), n. 125, p. 127.

5. P. RICOEUR, *L'identité narrative*, in « Revue des sciences humaines », LXXXV (1991), n. 221 (tr. it. di A. Baldini, *L'identità narrativa*, in [www.allegoriaonline.it](http://www.allegoriaonline.it), n. 60, p. 93).

6. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 (tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993).

di se stesso, si disvela non attraverso le forme della pura auto-riflessività, con le quali l'io sarebbe in grado di varcare la soglia del proprio nucleo più profondo e universale, ma mediante forme di attestazione in cui egli esperisce se stesso come soggetto capace. Infatti è a partire da un'analisi concreta dell'esperienza dell'uomo che sorgono le domande fondamentali dalle quali può delinearsi il tragitto dell'ermeneutica del sé: e sono queste domande fondamentali a rappresentare l'ossatura stessa degli studi di cui si compone *Sé come un altro*<sup>7</sup>. Il linguaggio delle capacità, o funzioni del sé, mette al centro l'esperienza che il sé fa di se stesso in un mondo, inteso essenzialmente come il teatro della parola, dell'azione, della narrazione e della responsabilità. Che questa relazione del soggetto con se stesso e col mondo implichi la necessità di una mediazione emerge con chiarezza nella critica che Ricoeur svolge a ogni forma di pretesa auto-comprensione dell'io per via introspettiva. Raggiungere una nozione sostenibile di identità personale significa scoprire i nessi, le ragioni e le vicende di una "storia di vita" che solo la funzione narrativa è in grado di cogliere nel suo specifico senso. Ricoeur in questo è chiarissimo:

Per introdurre concretamente a questa dialettica di medesimezza e ipseità, è sufficiente menzionare la ben nota nozione di life-story: la storia di una vita. Quale forma di identità, quale combinazione di medesimezza e ipseità implica l'espressione 'storia di una vita'? Di primo acchito, questa questione sembrerebbe portarci fuori dal territorio linguistico; siamo tentati di affidarci alla pura immediatezza del sentimento, dell'intuizione. Ma non è così, perché disponiamo di una mediazione linguistica appropriata: quella del discorso narrativo.<sup>8</sup>

Più di ogni altra capacità, dunque, è quella che consente all'uomo di raccontare il mondo e se stesso a sembrare determinante per la ripresa di un concetto sostenibile di identità personale. Non più, come si diceva, un'identità assoluta, che si dischiude all'occhio trascendentale o che sopravvive all'inchiesta del dubbio cartesiano, ma l'identità già sempre mediata linguisticamente e temporalmente del sé individuale, il quale, in forza della stessa funzione narrativa, configura il mondo reale e i mondi finzionali, a seconda della tipologia di referenza scelta. Come afferma Johann Michel,

il existe bien quelque chose — et non pas rien comme le pense le philosophe sceptique —, qui peut rassembler la multiplicité de nos expériences vécues. Mais ce « quelque chose » n'est pas une « substance » ou encore un « moi pur », comme le

7. « I quattro sottoinsiemi che compongono questi studi [...] corrispondono in effetti a quattro modi di rispondere alla questione *chi?*: chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Chi è il soggetto morale dell'imputazione? » (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 263).

8. P. RICOEUR, *L'identità narrativa*, cit., p. 93.

suppose le philosophe idéaliste. Ce « quelque chose » correspond à l'intelligibilité que nous donnons au récit de notre vie. *Qui suis-je? Une narration.*<sup>9</sup>

La narrazione caratterizza il sé in un duplice senso: da un lato ne viene conservata la spinta attiva e costituente, con la quale i tratti della libertà e della razionalità tradizionalmente attribuiti al soggetto moderno vengono preservati e ricostruiti; dall'altro, la narrazione di sé è una forma di configurazione nella quale si prende atto di quanto è avvenuto nella propria vita, rappresentando nessi, trasformazioni e significati da un punto di vista che non è sovrano, ma parziale, soggettivo nel senso più pieno del termine. La narrazione è dunque sì l'espressione di una determinata forma della razionalità, ma si tratta di una razionalità che ha rinunciato non solo alla protervia, ma anche alla sicurezza, alla stabilità di una verità assoluta. Insomma, l'intelligenza narrativa è una manifestazione della libertà, ma è la manifestazione della libertà di un soggetto incarnato, dipendente, "gettato nella mischia" di un mondo complesso e variegato, che non è mero sfondo su cui si staglia, nella sua libertà, la soggettività autocosciente, ma che offre vivacemente la materia grezza del narrare e influenza costantemente il procedere della storia. Ed è per questo che la narrazione di sé, come la narrazione della realtà e quella delle storie finzionali, si propone come una funzione in linea di principio inesauribile: come dice Johann Michel, « l'histoire d'une vie ne cesse pas d'être refigurée par toutes les histoires qu'un sujet raconte sur lui-même; cette refiguration faisant de la vie elle-même un tissu d'histoires racontées »<sup>10</sup>.

Così, la narrazione si propone, agli occhi di Ricoeur, come la cifra del soggetto post-trascendentale: pur sempre attivo, pur sempre intelligente, ma fragile, gettato, esposto al rischio della dispersione. Ora, ci sembra che i tratti connessi alla dimensione narrativa dell'umano possano caratterizzare tanto le forme dell'autobiografia, se vogliamo, tradizionale, sulla quale si concentra Ricoeur, quanto quelle nuove forme di narrazione e di rappresentazione del sé rese possibili dall'avvento dei *social network*. Vedremo anzi come il paradigma ricoeuriano della narrazione riesca solo in parte ad anticipare potenzialità e rischi connessi alle forme narrative implicate dai *social network*. Resta da vedere se il tipo di risposta che Ricoeur offre alle problematiche aperte dalla definizione tensionale del sé connessa al suo statuto narrativo, una risposta che anticipiamo essere essenzialmente di tipo etico (e mostreremo in quale senso), possa valere anche, e in quale misura, per la definizione del sé che emerge nella pratica dei *social network*.

9. J. MICHEL, *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales*, cit., p. 128.

10. Ivi, p. 130.

## 2. La narrazione di sé nei *social network*, tra auto-creazione ed espropriazione

Prima di esporre i rischi e le potenzialità aperte dalla definizione tensionale del sé implicata dalla funzione narrativa, è utile ripercorrere brevemente i tratti salienti della soggettività che si rappresenta virtualmente nei *social network*. Per farlo, ricostruiremo e commenteremo il punto di vista analitico di Fanny Georges, che ha cercato di rispondere, alla luce della centralità di internet nella nostra società, alle seguenti domande: « Dans un monde de représentations, que signifie être présent? Comment l'utilisateur prend-t-il l'existence à l'écran? Comment se socialise-t-il en ligne? »<sup>11</sup>. Domande che vengono poste alla luce di un assunto teorico di partenza, secondo il quale la soggettività e il mondo si costituiscono in una relazione mediata da strumenti linguistici e rappresentazionali. Tali strumenti non si limitano semplicemente a porre soggetto e mondo in relazione in quanto poli già costituiti in sé, ma contribuiscono a definirli e configurarli<sup>12</sup>. Punto di vista che pare in linea con la prospettiva dell'ermeneutica filosofica, ossia l'impossibilità di un'auto-trasparenza del soggetto. Se l'essere gettato dell'uomo in un mondo è il paradigma della soggettività proposto dall'ermeneutica, che Ricoeur condivide e rispetto al quale la figura dell'identità narrativa è già un'articolazione, allora la centralità dei *media* non solo come strumenti della comunicazione, ma come mediatori in cui soggetto e realtà si configurano essi stessi, non può essere negata neppure dal punto di vista dell'ermeneutica filosofica. D'altronde, ciò sembra valere per tutti i *media*. Jeffrey Sconce ha mostrato come l'invenzione dei *media*, a partire dal telegrafo alla televisione, abbia impattato in misura significativa sulla nozione di "presenza", al punto da alimentare, nell'uomo medio americano, la sensazione di essere circondato da un ambiente popolato da fantasmi: immagini prive di vita, eppure animate, con le quali l'interazione si fa viepiù stringente a mano a mano che le innovazioni tecnologiche progrediscono<sup>13</sup>. Poco importa che si tratti di mere suggestioni quanto alla realtà effettiva dei contenuti finzionali prodotti da *media* come la televisione: il punto è che l'esistenza dei *media* condiziona la percezione che il sé ha di se stesso, degli altri e del mondo in generale. Da questo punto di vista, internet e i *social network* si pongono

11. F. GEORGES, *Répresentation de soi et identité numérique. Une approche sémiotique et quantitative de l'emprise culturelle du web 2.0*, in « Réseaux », 154 (2009), 2, p. 167.

12. « Faisant partie de l'environnement cognitif et informationnel de l'utilisateur [...] [les médias] médient le réel. Un modèle de l'identité se façonne ou s'"informe" (au sens étymologique du latin *informare*, "donner forme") par l'habitation du corps à interagir avec le dispositif, dans un processus de modelage et remodelage » (Ivi, p. 168).

13. J. SCONCE, *Haunted Media: Electronic Presence from Telegraphy to Television*, Durham, Duke University Press, 2000.

in continuità con i *media* rappresentazionali (come la televisione o la radio) e comunicativi (come il telegrafo o il telefono), miscelandone i caratteri e offrendo al soggetto la possibilità, inedita, di agire performativamente in uno spazio virtuale attraverso una rappresentazione di sé che il soggetto stesso configura. Il sé entra nel gioco delle immagini inesistenti che tanto alimentano le paranoie sul sovrannaturale di cui parla Sconce e si presta a una condizione destinata a mettere in questione i confini tra realtà e finzione.

Georges parla della costituzione dell'identità virtuale nel *social network* in termini di rappresentazione del sé, più che non di narrazione del sé. La prima cosa da fare, infatti, per stare su uno spazio *social*, è definire un profilo che ci rappresenti. Quale immagine del profilo scegliamo? Quali immagini di accompagnamento? Quali informazioni decidiamo di dare di noi? Questa operazione preliminare a ogni interazione sui *social* ha lo scopo di presentarci a una comunità di utilizzatori i quali non hanno accesso alla nostra esistenza corporea. Vengono tuttavia esibite, come in un catalogo, informazioni che, nei luoghi fisici di incontro, emergerebbero solo in un dialogo: la nostra età, i nostri centri di interesse, le parole chiave che scegliamo per descriverci e quant'altro. Siamo noi, in quanto utilizzatori, a produrre, rispondendo alle richieste del sistema-*social*, questo schema di noi, questo *avatar* che ci presenta, ma che può svolgere un discreto numero di altre funzioni.

Come osserva Georges, « la représentation orale ou graphique d'une personne étant le produit d'une réduction, consiste en la mise en évidence de signes qui distinguent empiriquement un individu d'un second »<sup>14</sup>. La scelta dei caratteri distintivi del profilo è svolta dal soggetto al fine di distinguersi dal resto degli utilizzatori. Non si tratta dunque, solo, della produzione di una immagine il più possibile aderente a quella del soggetto corporeo che vive al di fuori dello spazio virtuale. Si tratta di un atto con il quale il soggetto dà forma a se stesso secondo una certa idea di sé e secondo criteri anche assiologici che in larga misura è il contesto a determinare. Così, un'altra funzione del profilo con cui il sé si presenta in un *social*, è quella di mascherarci, di nascondere ciò che di noi vogliamo che sia nascosto. Sarebbe banale considerare che non nasce con il *social network* l'esigenza del sé di rappresentarsi nei contesti sociali e comunicativi diversamente da come si rappresenta nella solitudine o nell'intimità. In ogni caso, si tratta di processi sui quali il sé non è sovrano. La sua dipendenza dal contesto è innanzitutto una dipendenza assiologica, simbolica, in senso largo etica e condiziona innanzitutto l'immagine che egli stesso vuole dare di sé al pubblico. Il *social network* non ci appare, a questo proposito, sostanzialmente diverso da qualsiasi altro *medium* con il quale ci presentiamo al mondo, a partire dall'abbigliamento. Solo che la presenza di uno schermo tra

14. F. GEORGES, *Représentation de soi et identité numérique*, cit., p. 171.

Il sé e gli altri della comunità degli utilizzatori offre una maggiore opportunità di definizione e di scelta, ci “scherma” dall’appercezione immediata che gli altri possono avere di noi e dunque aumenta la sensazione di libertà, di creatività e di potere su noi stessi e sulla nostra immagine. Sembra dunque che noi possiamo clonarci, e clonarci “migliori” di come siamo in effetti. Georges ci riporta alla realtà:

La présence de données chiffrées (nombre de visites de la page, nombre d’amis) place constamment l’utilisateur face à son reflet dans le miroir des valeurs culturelles locales, le conduisant à s’interroger par exemple sur les raisons de la croissance ou de la décrue des “demandes d’amis”. Ces évaluations quantifiées [...] peuvent être destructrices chez les adolescents, en période intense de construction identitaire.<sup>15</sup>

Mai come nei *social network* viene messa in luce la stretta relazione tra il campo dell’interpretazione di sé e quello etico/assiologico. Non si dà rappresentazione neutra di sé: il contesto comunicativo informa la rappresentazione di sé in termini di attese, aspettative e richieste che, oltretutto, il *social network* è perfettamente in grado di quantificare. Alcune di queste quantificazioni sono relative alla sfera della identità di profilo: eminentemente, il numero di “amici” di Facebook. Altre sono relative alla vera e propria narrazione di vita che l’utilizzatore affida al *social network* tramite *post*, note, fotografie.

Che la prodigiosa costruzione della propria identità virtuale da parte del sé venga al contempo espropriata dalle risorse stesse della piattaforma *social* è dimostrato dal prosieguo dell’analisi di semiotica del web condotta da Fanny Georges. Il *social network* è realizzato in modo da valutare l’identità e la narrazione degli utilizzatori, e si tratta di valutazione che entra a piene mani nella definizione e nella costruzione stessa dell’identità. Georges sostiene che il sé virtuale sia composto da tre elementi:

- a) l’“identité déclarative” (ou Représentation de soi) se compose de données saisies directement par l’utilisateur, notamment au cours de la procédure d’inscription au service (exemple: nom, centres d’intérêt, amis);
- b) l’“identité agissante” est constituée des messages répertoriés par le Système, concernant les activités de l’utilisateur (exemple: “x et y sont désormais amis”);
- c) l’“identité calculée” se compose de chiffres, produits du calcul du Système, qui sont dispersés sur le profil de l’utilisateur (comme: le nombre d’amis, le nombre de groupes).<sup>16</sup>

L’identità agente e l’identità calcolata sono funzioni del sistema. Certo, sono strumenti di riepilogo delle azioni e interazioni che il sé realizza con gli altri

15. Ivi, p. 173.

16. F. GEORGES, *Représentation de soi et identité numérique*, cit., p. 179.

utilizzatori: ma la quantificazione delle attività serve al sistema per generare classificazioni e orientare le valutazioni degli altri quanto alla modalità di ciascuno di stare nel profilo. In altre parole, il suo successo. Così,

la quantification de la présence, de l'activité et de la réputation de l'utilisateur par l'identité calculée est un reflet dans le miroir de la culture locale, impliquant une forme implicite de jeu social et de jeu avec soi-même. Les valeurs affectives, comme l'amitié, sont "rationalisées" au ratio du Système.<sup>17</sup>

La narrazione che il sé fa di se stesso nel contesto *social* appare pertanto molto diversa da quella tradizionale, oggetto della riflessione ricoeuriana e della narratologia in genere. In primo luogo, la narrazione che il sé fa di se stesso sul *social* si svolge in un susseguirsi di condivisioni, con la comunità degli utilizzatori, di fatti, pensieri, immagini e riflessioni tratte o direttamente dalla sua esperienza di vita quotidiana, oppure dal suo relazionarsi ordinario con i simboli culturali presenti nello spazio pubblico.

L'attività di racconto del sé sui *social network* ci sembra caratterizzata da due aspetti: l'immediatezza e la valutazione. Per immediatezza, si intende il fatto che il racconto di sé non è guidato da una consapevole e retrospettiva esigenza di messa in intrigo, ma si costruisce giorno dopo giorno come esito di un quotidiano raccontarsi, quasi come in un diario personale aggiornato con frequenza variabile e dipendente dai desideri e dalle esigenze dell'utilizzatore. Per valutazione, invece, si intende quell'aspetto cui abbiamo già accennato, che rende subito conto della differenza tra l'immediatezza del racconto sui *social network* da quello affidato al diario autobiografico: il racconto sul *social* è infatti immediatamente esposto alla valutazione degli altri utilizzatori attraverso meccanismi che il sito internet realizza da sé, come la possibilità di commentare i *post* altrui e, con ancora maggior impatto, la possibilità di "mettere un *like*" o, su YouTube per esempio, addirittura un "*dislike*" ai contenuti condivisi. L'immediatezza del *social network* come mezzo comunicativo, nella misura in cui scherma il soggetto dalla relazione non virtuale e le sue implicazioni, in realtà impatta con maggior rapidità sugli schemi coi quali, in corso d'opera, il sé valuta la propria vita.

Dunque, nei *social network* il sé si trova esposto al giudizio e al confronto secondo parametri di valutazione che il *social network* solitamente quantifica e memorizza. La dinamica del confronto è certamente alimentata dalla necessità del sé di essere riconosciuto dalla comunità degli altri; ma i valori su cui si basa questo riconoscimento sembrano essere uniformati e omologati dal mezzo stesso. La quantità di successo e di popolarità è il parametro decisivo del riconoscimento mediato dal *social network*: ma poiché la sfida si ripropone a ogni azione che il sé decide di promuovere

17. Ivi, p. 183.

nell'arena dei *social*, essa appare per principio impossibile a vincersi una volta per tutte. Alla qualità del riconoscimento fondato su dispositivi identitari e culturali certi e condivisi, si sostituisce la quantità, l'intensità, la densità delle interazioni come fattori di un riconoscimento narcisistico e mimetico. Siamo davvero di fronte a un caso di "disagio della modernità", se è vero che, come ha sostenuto Taylor, « quel che è nato con l'età moderna non è il bisogno di riconoscimento, ma le condizioni per le quali questo non può verificarsi »<sup>18</sup>. Forse, proprio il caso del *social network*, interpretato a partire da una prospettiva semiotica, peculiarmente attenta al sistema simbolico e mediale in cui le interazioni tra sé e mondo e sé e alterità si compiono, aiuta a inquadrare il ruolo decisivo del *media* per la costruzione dell'identità. Nel caso del *web*, il sé, apparentemente protetto dall'arena virtuale, non solo si trova esposto a nuove occasioni di incontro con l'alterità, ma anche a un sistema di controllo sociale che affonda le sue radici nientemeno che nella sua fragilità costitutiva. Ciò condiziona la narrazione del sé al punto da potergliela espropriare. Di qui si generano talvolta rifiuti radicali dei *social*, autosospensioni, cancellazioni dei profili, critiche alla modalità di costruzione della pubblica opinione propria del *social*. Il *medium* viene compreso, come già è avvenuto per la televisione, in termini ora di libertà e opportunità, ora di nuova schiavitù e condizionamento. Soprattutto, il *medium* mette in luce la natura ambigua del bisogno di riconoscimento dell'uomo: da un lato, il sé non si salva da solo e ha bisogno dell'incontro con l'altro per realizzarsi; dall'altro, la modalità di riconoscimento che il sé si ritrova perlopiù a perseguire nel contesto sociale è quella che Rousseau avrebbe definito dell'orgoglio, del successo e della fortuna, confrontandosi con un'alterità non effettivamente esperita, ma semplicemente impiegata come narcisistico termine di paragone.

Tuttavia, ci troviamo, anche nel caso dell'identità costruita nel *social network*, di fronte a una peculiare modalità di configurazione dell'identità in termini dialogici e, in fondo, narrativi. Con i suoi rischi e le sue potenzialità. L'identità virtuale, che rappresenta senz'altro un modello narrativo più "radicale" di quello ricoeuriano (se non altro, perché il modello di narrazione che Ricoeur considera insuperabile è unicamente quello della messa in intrigo aristotelica, scelta già discutibile a parere di numerosi lettori critici)<sup>19</sup>, condivide con quest'ultimo la problematica di fondo — e la aggiorna

18. C. TAYLOR, *The malaise of modernity*, Harvard, Harvard University Press, 1992 (tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 57).

19. In merito a tali letture critiche dell'identità narrativa ricoeuriana ci limiteremo a citare Johann Michel, che nel suo articolo *Narrativité, narration, narratologie: du concept ricoeurien d'identité narrative aux sciences sociales* (2003) cerca in fondo di estendere la concezione ricoeuriana del racconto in modo da renderla compatibile con le pratiche narrative che non corrispondono alla modalità configurante propria del modello aristotelico, dominante in Ricoeur, e Alberto Romele, che, in *L'identità narrativa*



significativamente, dal punto di vista teoretico — ossia quella di mettere in scena un soggetto potente e fragile, configurante da un lato ed esposto alla dispersione dall'altro, ora nel pieno di sé e ora espropriato dal contesto mediale. Per questo ci sembra ancora interessante tentare un affiancamento tra identità virtuale e identità narrativa ricoeuriana, a partire dalla trattazione che Ricoeur fa delle problematiche tipiche della narrazione del sé.

### 3. Riflessi tra i limiti dell'identità narrativa e dell'identità virtuale

La persona, come il personaggio di un romanzo, è “raccontabile”. Innanzitutto per le azioni che la persona conduce, che possono essere organizzate in “pratiche” nella misura in cui assumono significato in quanto codificate in determinate maniere nel contesto; in secondo luogo per i cosiddetti “piani di vita”, ossia per le grandi aree in cui le azioni e interazioni della persona si trovano ordinate; infine, per la cosiddetta “unità di vita”, il progetto globale di un'esistenza, in cui si cerca di dare coerenza ai diversi comportamenti agiti dal soggetto nei diversi piani di vita, magari alla luce di valori che si sono scelti come guida di condotta. Ricoeur segue in questa analisi MacIntyre<sup>20</sup>. Entrambi gli autori inoltre condividono l'idea che l'identità narrativa sia funzionale alla prospettiva della vita “buona”: non dunque una narratologia fine a se stessa, ma una comprensione della soggettività in termini di racconto che sia rivolta alla definizione di nuove condizioni dell'essere felice, del vivere bene. Il nesso tra la sfera narratologica e la sfera etica è rappresentato dalla figura del senso. Una vita “buona”, per dirla in poche parole, è una vita dotata di senso; ma il senso è precisamente la posta in gioco del racconto. Per via di questa mediazione, Ricoeur può affermare, compiacendosi della somiglianza della sua prospettiva con quella di MacIntyre: « In effetti, come potrebbe un soggetto d'azione conferire una qualificazione etica alla propria vita, nella sua interezza, se questa vita non fosse composta, e come lo potrebbe essere se non, precisamente, in forma di racconto? »<sup>21</sup>. Questa funzionalizzazione della narrazione all'etica viene spinta in *Sé come un altro*, più che in *Tempo e racconto*, fino a considerare l'identità narrativa come una premessa all'ipseità pienamente compresa nel suo portato etico e morale; come uno stadio mediano, dunque, tra la

*ricoeuriana alla prova del “nouveau roman” di Robbe-Grillet (in « Enthymema », IX [2013]), mostra come il modello narrativo ricoeuriano non sia in grado di render giustizia a modalità narrative radicalmente antiaristoteliche come quella di Robbe-Grillet.*

20. L'articolazione dell'identità narrativa in MacIntyre si ritrova in *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1981 (tr. it. di M. D'Avenia, *Dopo la Virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988).

21. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 253.

figura più impersonale della descrizione e quella più esplicitamente riconducibile alla sfera etica del soggetto, la prescrizione. La posizione che lo Studio dedicato all'identità narrativa occupa in *Sé come un altro* è, da questo punto di vista, assai istruttiva: si tratta infatti del VI Studio. Anticipato da numerosi Studi dedicati alla parola e all'azione, dai quali viene guadagnata la necessità di pensare al sistema del linguaggio e al mondo dell'azione alla luce della presenza di locutori e attori, dunque di soggetti finiti e incarnati che animano quel sistema e quel mondo, il VI Studio sarà invece seguito da quelli etico/morali, nei quali trova spazio la ricerca di un senso della vita fondato su principi universalizzabili di giustizia e rispetto. Già solo per questo ordine di ragioni sarebbe sbagliato classificare Ricoeur come un filosofo della narrazione a tutto tondo. La filosofia pratica, con tutto l'apparato di temi a sfondo etico, politico, antropologico in senso lato e in senso filosofico, resta l'orizzonte al quale è necessario agganciare l'ermeneutica e la narratologia ricoeuriana per comprenderne appieno il senso<sup>22</sup>.

Questo passaggio dall'ermeneutica all'etica è reso necessario, agli occhi di Ricoeur, dalla radicalità con cui la questione del racconto viene assunta. Una radicalità che Ricoeur sembra non ritrovare nella nozione di "unità della vita" di MacIntyre e che le deriva dal ruolo decisivo che il filosofo francese riconosce alla narrazione di finzione per la costituzione dell'identità narrativa, del sé. In *Tempo e racconto III*, infatti, Ricoeur coglieva nella lettura il ponte tra finzione e vita: nella rfigurazione, il lettore viene arricchito dal confronto con quell'immenso serbatoio di variazioni immaginative dell'esperienza che è la letteratura. Questo arricchimento è possibile nella misura in cui è possibile una interpretazione narrativa della vita del lettore, come persona reale, esattamente come lo è per i personaggi fittizi. Ma questo ricorso ai racconti di finzione porta con sé anche delle difficoltà:

22. Nella prefazione a *Sé come un altro*, Ricoeur esplicita questa funzione di mediazione del narrativo e, nel contempo, ne ridimensiona la posizione di assoluta centralità che sembrava derivargli dalla trattazione di *Tempo e racconto III*: « Questa terna [*descrivere, raccontare, prescrivere*] consente di assegnare all'approccio narrativo — che in *Tempo e racconto III* situava la nozione di identità narrativa ad una sorta di apice — una funzione di transizione e di collegamento tra la descrizione, che prevale nelle filosofie analitiche dell'azione, e la prescrizione, che designa con termine generico tutte le determinazioni dell'azione a partire dai predicati "buono" e "obbligatorio" » (ivi, p. 96). Bisogna pure ammettere che, a seguito di questa dichiarazione, Ricoeur chiarisce che « questa disposizione non ha quasi più che una funzione didattica, che mira a guidare il lettore nell'attraversamento della polisemia dell'agire. Tale funzione didattica non impedisce che, sul filo della questione posta, la terna possa leggersi in un ordine differente » (*ibid.*). Resta però vero che, altrove, la posizione del VI studio rispetto a quelli successivi sembra necessitata dalla dialettica interna che si sviluppa tra narrazione e etica. Infatti, anticipando, alla fine del V studio, il paragrafo sull'identità narrativa, Ricoeur afferma: « Anche questa, come vedremo, ha i suoi casi bizzarri che riconducono l'asserzione dell'identità al suo statuto di questione — e talvolta di questione senza risposta: chi sono io in verità? È a questo punto che la teoria narrativa [...] sarà anche essa invitata ad esplorare la frontiera comune con la teoria etica » (ivi, p. 230).

Ora, nella mia trattazione della funzione mimetica del racconto, la rottura operata dall'ingresso del racconto nel campo della finzione è presa talmente sul serio che diventa un problema molto spinoso il far ricongiungere la letteratura e la vita per il tramite della lettura. Per MacIntyre, le difficoltà connesse all'idea di una rfigurazione della vita ad opera della finzione non si pongono (...). Si potrebbe pensare che il fossato è stato oltrepassato dalla teoria della lettura, che propongo in *Tempo e racconto III* nell'intento di mettere in contatto il mondo del testo con il mondo del lettore. Ma è, precisamente, dall'atto di leggere che sorgono gli ostacoli, di cui diremo, sulla via di ritorno dalla funzione alla vita.<sup>23</sup>

Dunque, proprio il confronto tra la narrazione di sé e la narrazione della vita di un personaggio di finzione mette in luce la problematicità insita nell'identità narrativa: problematicità che ritroviamo appieno, se non rafforzate, nelle forme del racconto del *social network*.

La prima difficoltà che Ricoeur rileva riguarda l'“equivocità”<sup>24</sup> del rapporto tra autore, narratore e personaggio quando si tratta della narrazione di sé; equivocità che non si ha sul piano della finzione, dove i ruoli, i discorsi, i rapporti sono stabiliti a priori. Se si ha equivocità tra autore, narratore e personaggio nella scrittura di un racconto di finzione, allora si tratterà con tutta evidenza di una equivocità voluta. Quando invece si parla del racconto di sé, allora l'equivocità è di natura. Ci sembra che nel sistema narrativo dei *social network*, l'equivocità si rafforzi. L'autore, infatti, produce un narratore attraverso lo schema-*silhouette* affidato al “profilo”; questo narratore è contemporaneamente attore, personaggio; mentre racconta se stesso interagisce immediatamente con la comunità degli utilizzatori. Così esposto all'interazione simultanea, con tutto il peso valutativo ed etico che abbiamo mostrato sopra, l'autore schiaccia il racconto di sé al presente e rinuncia alla coerenza del racconto di sé nel tempo. La logica del personaggio che agisce prevale sulla logica dell'autore e del narratore. Il personaggio, come nel racconto di finzione, ha bisogno dell'autore e del narratore per disegnare un senso complessivo alle sue azioni; ma nella narrazione di sé, l'autore e il narratore, in quanto coincidenti col personaggio, necessitano di un momento di distacco, di riflessione e di separazione dal sé — personaggio che è tutto da dimostrare anche solo nelle sue condizioni di possibilità — e che sembra non pensato per nulla, nel caso della narrazione di sé sui *social network*.

Ricoeur procede inflessibile sulle criticità dell'identità narrativa applicata al sé, affermando risolutamente che, a differenza di quanto avviene nel racconto di finzione, non è possibile riscontrare, nella vita reale, un inizio e una fine narrativi:

Niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie

23. Ivi, pp. 252–253.

24. Ivi, p. 253.

dell'infanzia e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravvivranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come una fine narrativa.<sup>25</sup>

Gli uomini certo sono capaci a narrare, cioè a dotare di razionale convergenza un insieme di eventi avvenuti nel tempo: ma son più capaci a narrare ciò che è altro da sé, o persino ciò che non esiste, rispetto che se stessi. Da questo punto di vista, la configurazione narrativa del *social network* è più aderente alla vita reale rispetto a quella del racconto di finzione. Riflette meglio del racconto configurato compiutamente le fughe dispersive del reale, l'accidentalità degli eventi, l'imperscrutabilità degli imprevisti, le peripezie delle interazioni. Se lo sforzo della configurazione narrativa consiste nel far ordine, Ricoeur riconosce che, quando si parla di narrare noi stessi, giungere a questo ordine rimane una chimera. Se non altro, perché ci mancheranno sempre un inizio e, soprattutto, una fine: il senso va trovato "per strada", poiché guardarsi indietro retroattivamente e raggiungere una distaccata e totale visione d'insieme è impossibile. A questa difficoltà, poi, Ricoeur ne aggiunge un'altra:

Sul percorso noto della mia vita, posso tracciare molteplici itinerari, tessere trame di più intrecci, in breve raccontare svariate storie, nella misura in cui, a ciascuna, manca il criterio della conclusione.<sup>26</sup>

Con ciò, il filosofo francese torna sulla nozione di inesauribilità del narrare, valutandola come "difficoltà". L'inesauribilità è, come abbiamo visto, la cifra di una intelligenza non assoluta, connessa a un punto di vista, post-metafisica, insomma, narrativa. Il contraltare di tutto questo, però, è l'insicurezza dell'identità. Poter dire altrimenti me stesso, perché nulla è certo su di me. Così, se nulla è certo, poco è consistente. Questa inconsistenza trova, nell'identità virtuale, una straordinaria dimostrazione nella possibilità di rimuovere. Amici, contenuti condivisi, persino tratti biografici coi quali si è venuti a noia oppure in conflitto e si intende espungerli dalla rappresentazione virtuale del sé: tutto può essere rimesso in discussione, occultato, rimosso. Il potere che l'utilizzatore del *social* ha sul proprio profilo virtuale è davvero quello del Dr. Frankenstein di Mary Shelley, quello di creare da materia inanimata un soggetto vivo; ma nella vita reale, quella del soggetto vivo proveniente da materia viva, rimuovere non è altrettanto semplice.

25. Ivi, p. 254.

26. *Ibid.*

Un'ultima differenza che Ricoeur coglie tra l'identità della narrazione di finzione e l'identità del sé narrato consiste nella chiusura del mondo di finzione rispetto all'inviluppo della storia del sé in mille altre storie — storie di altri. Così, il filosofo torna sul costitutivo essere esposto ad altri del sé che l'identità narrativa non potrà mai raccontare fino in fondo. Questa esposizione ad altri, come abbiamo visto, è persino rafforzata nella dinamica dei *social network*: si tratta di una esposizione immediata e valutante.

A questo insieme di problematiche relative al rapporto tra narrazione di finzione e identità narrativa, per la verità, Ricoeur ribatte da sé, sostenendo due tesi fondamentali. La prima è che la vita stessa, per la sua forte tendenza dispersiva ed evasiva, chiede il soccorso della narrazione per dotarsi di una coerenza di senso che altrimenti sembra irraggiungibile<sup>27</sup>. Ciò, ovviamente, può avvenire solo « a rischio di considerare rivedibile e provvisoria ogni figura di costruzione dell'intreccio »<sup>28</sup>: infatti, sulla trama narrata della nostra vita si riflettono le incertezze e le discordanze della materia del narrare, la “pura vita” del sé. La seconda tesi fondamentale è che, nella narrazione, il sé prende coscienza di dinamiche della vita reale che, nel semplice scorrere quotidiano delle cose, non emergono nella loro continuità temporale e logica interna. Una di queste dinamiche è esattamente l'esposizione del sé ad altri quanto non solo al suo agire, ma al suo stesso essere. La dipendenza, la fragilità del soggetto non sono altro che questo essere esposti ad altri quanto al proprio essere — ma in sede di auto-narrazione il sé può venire, ancorché parzialmente, a capo di questa passività, di questa dipendenza che intrinsecamente lo attraversano. Le soglie dell'etica vengono finalmente raggiunte grazie a entrambe queste tesi: quanto alla prima, si è toccata la dimensione del senso come elemento della felicità e della stabilità.

Come l'elenco delle problematiche appena stilato dimostra, non si tratta certo di un senso compiuto, di quel “vissero felici e contenti” proprio della fiaba; si tratta però di elementi di senso che il soggetto non potrebbe dare a se stesso se non narrativamente. Quanto alla seconda tesi, dobbiamo considerarla una condizione non sufficiente, ma necessaria, per il passaggio dal racconto alla prescrizione. In altre parole: rendersi conto dell'esposizione del sé agli altri che attraversano la sua storia di vita non equivale certo a dotare il sé di una regola di condotta nei riguardi degli altri. Né equivale ad aver realizzato una riflessione su come raggiungere insieme le condizioni migliori del “vivere insieme”. Ricoeur mostra il sottile passaggio con queste parole:

27. « Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte » (Ivi, p. 256).

28. *Ibid.*

L'angosciante questione *Chi sono io?*, che i casi sconcertanti della finzione letteraria mettono a nudo, può, in certo modo, incorporarsi alla fiera dichiarazione: "Qui, io mi arresto!". La questione diventa: "Chi sono io, così versatile, perché *nondimeno* tu conti su di me?" Lo scarto tra la questione nella quale si inabissa l'immaginazione narrativa e la risposta del soggetto, reso responsabile dall'aspettativa dell'altro, diventa faglia segreta nel cuore stesso dell'impegno.<sup>29</sup>

La presenza dell'altro che il sé quotidianamente sperimenta e che, grazie alla narrazione, viene attestata e riconosciuta nella sua importanza e pervasività, si manifesta come una presenza che "conta su di me". Non solo mi giudica secondo parametri valutativi socialmente condivisi. Non solo è mosso nei miei riguardi da aspettative generalizzabili, perché indotte dalla standardizzazione delle attese sociali in un dato contesto. L'altro, soprattutto quello la cui strada è maggiormente intrecciata con la mia, chiede di poter contare su di me. Chiede a me di esserci, di restare. Nel racconto di una vita, che è un racconto di relazioni, si può osservare, secondo la lettura etica che fa Ricoeur della narrazione, quella sottile dialettica tra il perdurare statico dei caratteri del sé (inerenti dunque all'identità-*idem*), il mutare di tali caratteri sotto una prospettiva genetica che solo il racconto sa mettere in luce e il mantenersi del sé come presenza a se stesso e per gli altri pure nell'orizzonte dei cambiamenti (due aspetti da cogliere, insieme, come tratti salienti dell'identità-*ipse*). Così, possiamo affermare, con il filosofo danese Peter Kemp, che:

L'originalità dell'etica di Ricoeur consiste, in definitiva, nell'idea che la narrazione è la condizione di una vita nella quale noi siamo capaci di vivere come in un racconto e tramite dei racconti, e così diventare responsabili in rapporto agli altri e in rapporto a noi stessi.<sup>30</sup>

## Conclusioni

L'accostamento dell'etica con la narratività è la cifra della narratologia ricoeuriana e, più in generale, della sua ermeneutica filosofica. L'accostamento della narratologia ricoeuriana (e delle problematiche che Ricoeur stesso riconosce come proprie della narrazione del sé) con la narrazione di vita mediata dai *social network* era invece la posta in gioco di questo articolo. Se esistano un'etica della narrazione e un concetto sostenibile di identità narrativa, alla luce delle evoluzioni tecnologiche della comunicazione e del loro impatto sulla definizione dell'identità personale, è, infine, una posta in gioco per la discussione

29. Ivi, p. 262.

30. P. KEMP, *Il fondamento dell'etica alla luce dell'etica del secolo di Ricoeur*, in D. Iannotta (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Torino, Effatà, 2008.

a venire. L'urgenza con cui questa discussione merita di essere istruita filosoficamente è determinata anche dal fatto che, intorno alle implicazioni anche etiche della pratica dei *social network*, si è aperto un vasto dibattito pubblico. I risvolti etici della costruzione identitaria nell'arena del *social network* sono sotto gli occhi di tutti ed è proprio per questo motivo che ci è parso di grande interesse confrontare questa tematica con il pensiero di Paul Ricoeur: un autore che ha scelto di ricostruire la dignità dei concetti propri dell'etica (il bene, la sollecitudine, la norma, la promessa, per esempio) e che lo ha fatto prendendo sul serio il loro ruolo nella produzione narrativa, in particolare nella narrazione che il sé fa su se stesso.

A questo proposito, ci interessa provare a trarre solo alcune conclusioni dal ragionamento che abbiamo svolto, ancorché tutt'altro che definitive e dal valore di spunto per ulteriori riflessioni. La prima è che l'identità virtuale del sé, in quanto tale, è più simile alla "vita reale" e alle sue discordanze ed equivocità che all'esistenza di un personaggio di un mondo di finzione. Questo perché l'identità virtuale ricopre una posizione di mezza via tra la vita, che semplicemente scorre, e la forma offerta rappresentata dalla possibilità narrativa. Perciò le sono particolarmente congeniali le contraddizioni che qualificano già la soggettività ricoeuriana: tra dispersione e raccoglimento, tra passività e attività, tra esposizione all'altro e iniziativa.

La seconda conclusione è che, come la "vita reale" di Ricoeur ha l'ambizione di darsi forma e senso attraverso il racconto, così si direbbe che la "vita reale" al tempo del *social network* possa contribuire a dar forma a se stessa attraverso la rappresentazione di sé nell'arena virtuale. Quest'ultima è come un "altro" mondo, per il quale è necessario un "altro" sé: un sé che si configuri diversamente, ma che mantenga, con il sé della "vita reale", un rapporto di azione reciproca.

Questo però significa, ed è la terza conclusione, che l'identità virtuale, almeno nel suo aspetto dichiarativo (per riprendere la distinzione di Fanny Georges), porta nel contesto del *social network* le stesse ambizioni di carattere etico che contraddistinguono la "vita reale". Abbiamo affermato che le problematiche relative al riconoscimento nel *social network* sono una figura della questione del riconoscimento propria, come sostiene Charles Taylor, della modernità; come si ritrova il problema, così ci si imbatte anche nell'esigenza di una soluzione. Anche solo per questo, non ci sentiamo di considerare superate le istanze etiche sollevate da Ricoeur in relazione alla comprensione narrativa, e quindi necessariamente fragile, inesauribile e incerta della soggettività. La completezza, il senso, la felicità diventano un compito da realizzarsi nella vita pratica, e non si vede per quale ragione il sentimento di questo compito dovrebbe venire meno nel mondo dei *social network*.





# Digital Traceability and the Right to be Forgotten

Ricoeurian Perspectives

ALBERTO ROMELE\*

**ABSTRACT:** The goal of this article is to show how Ricoeur’s perspective on traces could be used in the current debate on digital traces and the “right to be forgotten” — the recent ruling by the Court of Justice of the European Union according to which people have the right, under certain conditions, to ask search engines like Google to remove results for queries that include their name. In the first section, the author discusses Ricoeur’s unexpected “love for technology.” In particular, he shows how externalizations — i.e. methods, techniques and technologies — have been at the heart of Ricoeur’s hermeneutical reflections. In the second section, he takes into account Ricoeur’s considerations on traces and memory in *Memory, History, Forgetting* as potential replies to the several issues posed by digital traceability. The hypothesis is that Ricoeur’s perspective, and especially his motto “you are better than your actions,” could represent an *ethical* integration of both the *juridical* imposition of the European Court of Justice and the *technical–moral* solutions suggested by authors such as Luciano Floridi and Viktor Mayer–Schönberger.

**KEYWORDS:** P. Ricoeur, philosophy of technology, digital studies, G. Simondon, post–phenomenology.

## Introduction

Several academics have already dealt with the topic of Paul Ricoeur as a philosopher of technology. According to Ernst Wolff, one can distinguish between three main research directions.<sup>1</sup> The first one is that of David Kaplan who investigated what Ricoeur effectively said about technology. He then tried to develop a “Ricoeurian critical theory” and to think of the manner in which the Ricoeurian philosophy and philosophy of technology could con-

\* Alberto Romele, Universidade do Porto (romelealberto@gmail.com).

1. E. WOLFF, *Compétences et moyens de l’homme capable à la lumière de l’incapacité*, “Etudes Ricoeurienues/Ricoeur Studies,” 4 (2013), n. 2, pp. 50–63.

tribute to each other.<sup>2</sup> The second one is that of David Lewin who tried to show how Ricoeur's thoughts could be relevant in a debate *à la* Heidegger on Being and Technology.<sup>3</sup> The third one is the work of Wolff himself who has been using Ricoeur's hermeneutics and philosophical anthropology for some years in order to develop an interdisciplinary approach on the technical dimension of human action.<sup>4</sup> In addition to these approaches, my personal contribution consists of using the Ricoeurian hermeneutics in the specific context of ICTs (Information and Communication Technologies) for the past two or three years.<sup>5</sup>

This article belongs precisely to this line of research. In particular, its goal is to show how Ricoeur's perspective on traces could be used in the current debate on digital traces and the "right to be forgotten" — the recent ruling by the Court of Justice of the European Union according to which people have the right, under certain conditions, to ask search engines like Google to remove results for queries that include their name.

The discussion will be developed in two steps. In the first section, I am going to discuss Ricoeur's unexpected "love for technology." In particular, I will show how externalizations — i.e. methods, techniques and technologies — have been at the heart of his hermeneutical reflections. In the second section, I will take into account his considerations on traces and memory in *Memory, History, Forgetting* as potential replies to the several issues posed by digital traceability.

My hypothesis is that Ricoeur's perspective, and especially his motto "you are better than your actions,"<sup>6</sup> could represent an *ethical* integration of both the *juridical* imposition of the European Court of Justice and the *technical-moral* — the relation between morality and technology will be explained — solutions suggested by authors such as Luciano Floridi and Viktor Mayer-Schönberger.

2. D. KAPLAN, *Ricoeur's Critical Theory*, New York, SUNY Press, 2003, pp. 164–173; Paul Ricoeur and the Philosophy of Technology, "Journal of French Philosophy", 16 (2006), n. 1/2, pp. 42–56.

3. D. LEWIN, *Ricoeur and the capability of modern technology*, in T. S. MEI and D. LEWIN (eds.), *From Ricoeur to Action. The Sociopolitical Significance of Ricoeur's Thinking*, London–New York, Continuum, pp. 54–71.

4. Cf. also E. WOLFF, *Ricoeur et Giddens: L'herméneutique de l'homme capable et la théorie de la structuration*, "Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies", vol. 5 (2014), n. 2, pp. 105–127.

5. A. ROMELE, *Narrative Identity and Social Networking Sites*, "Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies", 4 (2013), n. 2, pp. 108–122; *Herméneutique du digital: les limites techniques de l'interprétation*, "Études Digitales", 1 (2015), n. 1 (forthcoming).

6. P. RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, p. 493.

## 1. Paul Ricoeur or the love of technology

I was rather surprised when I first read this statement in a still little known text by Ricoeur entitled *Sens et fonction d'une communauté ecclésiale* (*Meaning and Function of a Church Community*):<sup>7</sup>

I am very attached to the work of a young philosopher, named Simondon, who wrote a very interesting book on “the technical object.” He shows that, too often, we regard the technical object as an enemy, simply because we ignore it. But if we had a better knowledge of how machines work, we would realize that it is a materialized humanity, a crystalized humanity into things. The modern matter is much more spiritual than the ancient matter. We master unleashed forces, like the steam, less than information’s schemes, which are our intellect (*raison*) into the things; [...] we tame signs, systems of signs, much more than nonhuman energies. [...] The modern citizens will have to be more competent!<sup>8</sup>

This passage is remarkable for two reasons. First, because it is one of the rare occasions — to my knowledge the only one — when Ricoeur explicitly refers to Simondon and the book resulting from his minor thesis *Du mode d'existence des objets techniques* (*On the Mode of Existence of Technical Objects*). Incidentally, that book is not part of Ricoeur’s private library, housed at the Fonds Ricoeur in Paris, yet the two authors met at least twice. The first meeting took place when Simondon defended his major thesis *L'individuation à la lumière des notions de forme et information* (*Individuation in the light of the notions of Form and Information*) in 1958. Ricoeur was one of the members of the jury. The second one occurred on February 27, 1960, when Simondon presented his works at the *Société française de philosophie* before a prestigious audience, and Ricoeur was part of it.<sup>9</sup> On that occasion, Ricoeur criticized Simondon for having attempted an axiomatization of human sciences from a domain that does not belong to them: “Can we attempt an axiomatization of humanities from a field that does not belong to humanities? More precisely, what seems to me prior to human sciences is not nature, but the totality of Humaness + Nature; can we, from a structure of thought borrowed from nature, axiomatize the totality of Humaness + Nature? I think that we are necessarily doomed to something like a fallacy whenever we try to explain the totality of the laws through one of its

7. The text (II.A.247 according to the Vansina’s bibliography) was published in 1968 in the “Cahiers d’études du Centre protestant de recherches et de rencontres du Nord”.

8. P. RICOEUR, *Sens et fonction d'une communauté ecclésiale*, cit., p. 63 (my translation).

9. G. SIMONDON, *Forme, Information, Potentiels. Intervenants: MM. Berger, Bouligand, Dugué, Hyppolite, Marcel, Ricoeur, Schuhl, Wahl, Weiberg*, “Centenaire de la société française de philosophie. Les grandes conférences du XXe siècle: texts téléchargeables en intégralité”, pp. 723–765, <http://www.sofrphilos.fr/?idPage=34> (accessed July 16, 2015).

parts.”<sup>10</sup> Reproached for the “metaphorical character” of his transpositions from nature to human signification, Simondon claimed that in his reflection it is not a matter of metaphors or translations, but rather of “transduction.” For him, “the transductive process of thinking consists of establishing identities among relations. Such a process, however, cannot be assimilated into a simple translation. Indeed, it is not based on identity, but rather on the differences that it aims to explain.”<sup>11</sup> With this notion, whose value is both epistemological and ontological, he wanted to formulate a “relational ontology,” which, however, is capable of maintaining the distinctions between the different modes of existence, in particular between nature — animals, plants and minerals —, human beings and technologies.<sup>12</sup> With regard to the relation between human beings and technical objects, he argues in *Du mode d’existence* that “the first condition for incorporating technical objects into culture would be to acknowledge that human beings are neither inferior nor superior to technical objects. It would consist in approaching them, getting to know them, having an equal relationship and a reciprocity of exchanges with them: a kind of asocial relationship.”<sup>13</sup> Because of his predilections for symbols and signs, Ricoeur has obviously the tendency to humanize both nature and technologies. For Simondon, by contrast, signification cannot be reduced to human discourse. For this reason, he replies to Ricoeur that “there is here [in your critique] a theory of the word that overlooks what can be admitted; it means to attribute all the value to the word. In what I have tried to present, there is a theory of nature that cannot admit such a theory of signification as if it were included entirely in the word.”<sup>14</sup> Similarly, when Ricoeur presents Simondon’s modern machines as being “materialized” and “crystallized” humanity, he is clearly misunderstanding Simondon’s intentions. Yet despite this “idealism of the matter,”<sup>15</sup> the fact remains that Ricoeur defends the necessity for human beings “to find a certain fraternity with technological machines.”<sup>16</sup> In the text entitled *Prévision économique et choix éthique (Economic prevision and ethical choice)* and published in 1966, he had already stressed that technicization does not cause alienation, but

10. Ivi, p. 758 (my translation).

11. G. SIMONDON, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 108 (my translation).

12. On the notion of transduction in Simondon and the difference between Simondon’s and Bruno Latour’s relationism, cf. R. DE ANGELIS and A. ROMELE, *Pensare le reti sociali online con Gilbert Simondon*, in A. GIVIGLIANO and C. STANCATI (eds.), *Prospettive sul luogo. Discussione di un oggetto sociale*, Roma, Aracne, 2015, pp. 194–208.

13. G. SIMONDON, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012, pp. 126–127 (my translation).

14. G. SIMONDON, *Forme, Information, Potentiels*, cit., p. 760 (my translation).

15. B. LATOUR, *Prendre le plis des techniques*, “Réseaux”, 163 (2010), n. 5, p. 20.

16. P. RICOEUR, *Sens et fonction d’une communauté ecclésiale*, cit., p. 63 (my translation).

rather increases prevision, and then choice and responsibility: “One might think that prospective, prevision and planning denote progress in the mechanization of existence. On the contrary [. . .], it must be understood that the more we multiply the zones of intervention, the more we multiply the zones of responsibility, stolen from chance and disorder, the wider are the range of alternatives.”<sup>17</sup> In his *Moralizing Technology*, the Dutch philosopher Peter–Paul Verbeek has similarly argued that “when technology is used, it organizes a situation of choice.”<sup>18</sup> According to him, while fulfilling their function, technologies do much more. They give shape to what we do and they contribute actively to the ways we live our lives: “By making it possible to detect specific diseases, medical diagnostic devices do not simply produce images of the body but also generate complicated responsibilities, especially in the case of antenatal diagnostics and in situations of unbearable and endless suffering.”<sup>19</sup> In the next section, I will show how some academics suggested the implementation of new technical features in digital devices as a moral solution for the issue of online traceability.

The context is the second reason why the passage quoted at the beginning of this section is interesting. Ricoeur is talking about the role of the Protestant church communities in the modern societies before a non-academic audience. In a long part of *Sens et fonction*, Ricoeur discusses the importance of Rudolph Bultmann’s “demythologization” for an internal critique that would permit the Protestant church communities to have a role in contemporary technicized societies. Such a role would consist of bringing “hope for a meaning, to witness this meaning by reflecting on the methods and the goals of our society [. . .].”<sup>20</sup> When I titled this section “Paul Ricoeur or the love of technology,” I was clearly thinking of Bruno Latour’s book *Aramis ou l’amour des techniques* (*Aramis or the love of technology*). In this book, Latour investigated the reasons for the failure of the project Aramis, a revolutionary transport system that the company Matra, supported by RATP (the Parisian transport company), conceived in the 1970s. The book is both a popularization of STS (science and technology studies) and a strong critique of the thesis on the autonomy of technology, put forward, for instance, by Jacques Ellul: “I have sought to offer humanists a detailed analysis of a technology sufficiently magnificent and spiritual to convince them that the machines by which they are surrounded are cultural objects worthy of their attention and respect. [. . .] I have sought

17. Ivi, pp. 181–182 (my translation).

18. P.P. VERBEEK, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago, The University of Chicago Press, 2015, p. 5.

19. Ivi, p. 1.

20. P. RICOEUR, *Sens et fonction d’une communauté ecclésiale*, cit., p. 16 (my translation).

to show technicians that they cannot even conceive of a technological object without taking into account the mass of human beings with all their passions and politics.”<sup>21</sup> Rather than approaching human beings and technologies as belonging to two separate domains, Latour suggests to keep the interwoven character of the two spheres at the center. Humans and nonhumans are conceived according to the “principle of symmetry,” which confers upon them the same dignity. Reflecting on the possible sources of Latour’s approach toward techniques, I remembered a rather long passage of an interview that he released when his latest book was published, *Enquête sur les modes d’existence (An Inquiry into Modes of Existence)*:

From 1966 to 1973, when I was a militant Catholic student at the University of Dijon, I had the good fortune to have as a philosophy professor André Malet, a Protestant minister and Rudolf Bultmann’s French translator. In his hands, which were as lustrous as parchment, the Biblical text finally became comprehensible, revealed as a lengthy process of transformations, inventions, glosses, and diverse rationalizations which, taken together, sketched out a layer of interpretations that played out — this is the essential point — each in its own way the question of fidelity or treason: faithful or falsified invention, impious reworking or astounding rediscovery? We spent hours outside of class comparing the various resurrection narratives; for example, should they be read as informative stories — the tomb really is empty — or as *transformational* stories — the angel with a raised finger makes it clear how the Scriptures are to be read, how what they say manages to *resuscitate* the person to whom they are addressed? *Because they escaped from an inexplicable form of transcendence and immobility, because they became localized, historical, situated, artificial, yes, invented and constantly reinvented, by raising the question of their own veracity anew at every turn, these texts finally became active and accessible.* [...] Strangely, to my eyes, the systematic destruction by exegesis of all dogmatic certitudes, far from weakening the truth value that the successive glosses played out over and over, made it possible at last to raise the question of religious truth.<sup>22</sup>

For Latour and Ricoeur, Bultmann’s approach opens up a more authentic understanding of the Biblical texts. Demythologization is a technique for interpreting the New Testament that enables people today to grasp the message of the myths without abandoning their scientific knowledge. In fact, “we cannot use electric lights and radios and, in the events of illness, avail ourselves of modern medical and clinical means and at the same time believe in the spirit and wonder world of the New Testament.”<sup>23</sup> Would it be too rash to see a continuity between demythologization and the love for technology? Doesn’t demythologization mean acknowledging the theoretical (and moral) relevance

21. B. LATOUR, *Aramis or the Love of Technology*, Cambridge, Harvard University Press, p. VIII.

22. B. LATOUR, *Biography of an Inquiry: On a Book about Modes of Existence*, “Social Studies of Science”, 43 (2013), n. 2, pp. 288–289 (my emphasis).

23. R. BULTMANN, *New Testament and Mythology: The problem of Demythologizing the New Testament Proclamation*, in *New Testament and Mythology and other Basic Writings*, Philadelphia, Fortress, 1984, p. 4.

of science and technology for the contemporary societies? At the same time, isn't demythologization, the effort of tidying up two opposite attitudes toward the same object, an *esprit de finesse* and an *esprit de géométrie*? If it were so, it could not be a coincidence that Jacques Ellul considered Karl Barth the most important theologian of his century.<sup>24</sup>

Last but not least, isn't all this closely related to Paul Ricoeur's famous motto "explain more is to understand better," which in turn is a *mise en abyme* of his entire hermeneutical challenge of bringing together truth and method? Ricoeur is the philosopher who abandoned symbols in favor of signs, because of their higher controllability — especially after the development of the structural linguistics' techniques. Moreover, among the representatives of ontological hermeneutics, he is the one who most externalized the language and its effectiveness. Let us consider, for example, the role of narrative for the reconfiguration of the self. Of course, Ricoeur remains an "idealist of the matter," insofar he never questioned the materiality and the technicity of texts and traces. However, it is fair to say that he paved the way for a hermeneutical understanding of science and technology.<sup>25</sup> In the next section, I will consider how Ricoeur's hermeneutics might possibly contribute to the specific issue of digital traceability and the right to be forgotten.

## 2. Digital traceability and the right to be forgotten

It is often said that we live in an information and communication society. Yet what characterizes contemporary societies is not information and communication per se, but rather the fact that all information and communication leave a digital trace of its passage. Digital technologies — e.g. Internet, Web 2.0, mobile access to the Internet, Internet of things and wearable devices — are making digital traceability a "total social fact." There are at least two kinds of issues related to this phenomenon. First, digital traces can be easily

24. The relation between Ricoeur, Barth, Bultmann and the theology of the Word is rather complex. For instance, in his *Preface to Bultmann* — available today in *The conflict of Interpretations* — he praises demythologization and defends it from possible misunderstanding. Yet he also accuses Bultmann of having remained within the limits of anthropological philosophy. In this way, he assumes, at least implicitly, a Barthian perspective. It is noteworthy that Ricoeur's criticism of Bultmann's existentialism is mitigated in an article he wrote in 1991, which is devoted to the work of Latour's first master. Cf. P. RICOEUR, *Hommage à André Malet, interprète de Bultmann*, in M.-F. CONAD, C. PICARD and M. VAUTRIN (éds.), *André Malet ou un homme en quête de Dieu. Hommage de l'université de Bourgogne*, Editions Universitaires, Dijon, 1991, pp. 157–166. On Ricoeur and the theology of the Word, cf. A. ROMELE, *La parole efficace chez Gerhard Ebeling et Paul Ricoeur*, "Revue de théologie et de philosophie", 144 (2012), pp. 305–318.

25. Cf. D. IHDE, *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science*, Evanston, Northwestern University Press, 1999.

collected and analyzed both for commercial and for scientific purposes. “Critical data studies” is an emerging research field focusing on the ontological, epistemological, anthropological, political and ethical challenges posed by (big) data analytics.<sup>26</sup> Second, there is daily access via search engines to the part of these traces that is available on the Internet, the consequences of which are not less problematic. This is precisely the topic of this section.

According to Danah Boyd, four affordances — i.e. specific properties that make possible certain types of practices — characterize social media: persistence — the durability of online expressions and contents; visibility — the potential audience who can bear witness; spreadability — the ease with which content can be shared; searchability — the ability to find content.<sup>27</sup> These affordances can be extended to the entire Web 2.0. Taken together, they make the Internet a sort of flatland, lacking depth both in time and in space. According to Floridi, on the Internet information is “dynamically structured ‘on the fly’ by our researches.”<sup>28</sup> The “right to be forgotten” ruling has been introduced by European Commission with the intention to offer its citizen a juridical resource in case some digital traces are considered by someone detrimental for his or her own privacy.<sup>29</sup>

In 2010, a Spanish citizen complained to the National Data Protection Agency about the presence of an auction notice of his repossessed home in Google’s search results. According to him, this infringed his privacy because all the proceedings concerning him had been fully resolved many years ago. The citizen requested that Google Spain and Google Inc. be required to remove the personal data relating to him, so that it no longer appeared in the search results. The Spanish court referred the case to the Court of

26. On the difference between digital traces and data, as well as the distinction between different forms of data, cf. M. SEVERO and A. ROMELE, *Soft Data. Essai d’une nouvelle définition des données pour les études territoriales*, in M. SEVERO and A. ROMELE (eds.), *Traces numériques et territoires*, Paris, Presses des Mines, 2015, pp. 61–85.

27. D. BOYD, *It’s Complicated. The Social Lives of Networked Teens*, New Haven–London, Yale University Press, 2014, p. 11.

28. L. FLORIDI, *Right to be forgotten poses more questions than answers*, “The Guardian”, November 11, 2014. As pointed out by Bruno Bachimont, digital technologies do not exclude *per se* a dynamic conception of memory. Since they involve a potential gap of intelligibility and obsolescence, digital contents need constantly to be reactualized and hermeneutically interpreted. Cf. B. BACHIMONT, *La présence de l’archive: réinventer et justifier*, “Intellectica”, 53 (2010), n. 1, pp. 1–29. On the importance of editorialization for digital and digitalized contents, cf. M. TRELEANI, *Mémoires audiovisuelles: les archives en ligne ont-elles un sens?*, Montréal, Les Presses Universitaires de Montréal, 2014.

29. If the trace is considered in his Derridean version of “absence of presence,” then one might say that on the Internet, where everything tends to be present in time and space, there is no trace at all. One might also say that the role of a hermeneutical understanding of digital technologies consists precisely into giving back to digital traces the depth that is proper to all traces. Cf. C. COLLOMB, *Et s’il n’y avait pas de traces numériques?*, presentation at the conference “E-réputation et traces numériques: dimensions instrumentales et enjeux de société,” in Toulouse, [www.academia.edu/3510979/Et\\_sil\\_ny\\_avait\\_pas\\_de\\_traces\\_num%C3%A9riques\\_](http://www.academia.edu/3510979/Et_sil_ny_avait_pas_de_traces_num%C3%A9riques_) (accessed September 5, 2015).



Justice of the European Union. In its ruling of May 13, 2014, the EU Court of Justice declared that (1) search engines are controllers of personal data. Google cannot therefore escape the EU data protection law; (2) even if the server of a company is located outside Europe, EU rules apply to it if it has a branch or a subsidiary in a Member State; (3) individuals have the right — under certain conditions<sup>30</sup> — to ask search engines to remove links with personal information about them.<sup>31</sup> Google had to make an online complain form available for its European customers, specifying, however, that “when you make such a request, we will balance the privacy rights of the individual with the public’s interest to know and the right to distribute information. When evaluating your request, we will look at whether the results include outdated information about you, as well as whether there’s a public interest in the information.”<sup>32</sup> Since the company first started to process requests in May 2014, it has received more than 280,000 requests. Less than 5% concern criminal, politicians and high-profile public figures, while 95% percent comes from everyday members of the public.<sup>33</sup> Google also set up an advisory council, which held consultations in several European cities in order to “gather input from Europeans.” In January 2015, the advisory council published its findings and recommendations in a report,

30. Generally, the ruling applies when the information is inaccurate, inadequate, irrelevant or excessive for the purposes of the data processing. Cf. the European Commission’s *Factsheet on the “Right to be forgotten” ruling*, ec.europa.eu/justice/data-protection/files/factsheets/factsheet\_data\_protection\_en.pdf (accessed September 1, 2015).

31. Jurists have been discussing the eventuality of a “right to be forgotten” ruling in Europe and its consequences for many years. In particular, US scholars have seen a possible conflict with other fundamental rights such as the freedom of expression and the freedom of the media. Law professor Jeffrey Rosen, for instance, argued that EU and US have opposite approaches to the issue. In Europe, the right to be forgotten finds its intellectual roots in the French *droit à l’oubli*, which allows a convicted criminal, who has served his time, to object to the publication of the facts of his conviction. In the United States, by contrast, publication of someone’s criminal history is protected by the First Amendment, which concerns among other things the freedom of speech and of the press. According to him — the article was published in 2012 — after the European ruling “it’s hard to imagine that the Internet results will be as free and open as it is now.” For Steven C. Bennet, despite cultural divisions between the EU and the US on the substance of privacy rights and the reach of jurisdiction over the Internet, a process of convergence seems inevitable. Firstly, because outside the context of newsworthy stories, US courts have been generally less inclined to insist on unrestrained access to information. Secondly, because recent EU pronouncements expressly recognize the need to balance right of privacy with freedom of expression. For the European Commission, the right to be forgotten is not a “super-right” and the request for erasure has to be assessed on a case-by-case basis. Cf. J. ROSEN, *The Right to be forgotten*, “Stanford Law Review”, <http://www.stanfordlawreview.org/online/privacy-paradox/right-to-be-forgotten> (accessed September 1, 2015); S.C. BENNETT, *The ‘Right to be forgotten’: reconciling EU and US perspectives*, “Berkeley Journal of International Law”, 30, 1, pp. 161–195.

32. Cf. [support.google.com/legal/contact/lr\\_eudpa?product=websearch&chl=en](http://support.google.com/legal/contact/lr_eudpa?product=websearch&chl=en) (accessed on September 1, 2015).

33. S. TIPPMANN and J. POWEL, *Google accidentally reveals data on ‘right to be forgotten’ requests*, “The Guardian”, July 14, 2015.

which is available online.<sup>34</sup> It is noteworthy that the report refers to the right to be forgetting as “delisting.” In fact, the European ruling does not concern the source site and hence it does not really have the effect of “forgetting” information about data subjects: “Once delisted, the information is still available at the source site, but its accessibility to the general public is reduced because search queries will not return a link to the source publication.”<sup>35</sup> There are many issues related to the EU ruling. As Floridi, who was among the members of the advisory council, pointed out, “some expected a grand finale, a denouement in which the problems raised by the ruling would be resolved. Instead, a sense of déjà vu soon dawned on the final meeting in Bruxelles. [. . .] Perhaps it was a missed opportunity to run some intellectual risks and think outside the proverbial boxes.”<sup>36</sup> According to me, the most evident limit of the ruling is its contingent character. First, because it does not prevent, but rather intervenes afterwards, when privacy is felt as having been already infringed. Second, its application depends upon the individual sensitivity to digital traceability’s pervasiveness.

Some academics thought of another kind of solution that might be called technical–moral. Floridi, for instance, suggested the technical implementation of a right to comment: “There are many alternative technical possibilities to de-indexing, including reordering information results, de-identifying information, and appending additional qualifying information [. . .]. Instead

34. Cf. [drive.google.com/file/d/oBrUgZshetMd4cEI3SjlvVohNbDA/view](https://drive.google.com/file/d/oBrUgZshetMd4cEI3SjlvVohNbDA/view) (accessed September 3, 2015).

35. Ivi, p. 4. In the central part of the report, the authors highlight the main criteria for assessing delisting requests such as the types of information, their source and time — “the Ruling refers to the notion that information may at one point be relevant but, as circumstances change, the relevance of that information may fade.” (Ivi, p. 14) In the final part, the report refers to procedural elements that are not explicitly addressed by the ruling, but on which the authors chose to give their advice: the need to make the removal request form easily accessible; the need of notifying webmasters of a delisting; the possibility for data subjects of challenging the delisting decision; the appropriate geographic scope of the delisting — the links are removed just from the European-directed services of Google such as google.fr and google.it; the issue of transparency toward the public and the data subject.

36. L. FLORIDI, *Right to be forgotten poses more questions than answers*, cit. For him, the most significant questions that were raised during the consultations concern: the sedimentation of personal information online; a new, two-tier approach to information; the territoriality of the law versus the non-territoriality of the Internet; a conflict by proxy — the right to be forgotten and the right to information; information cartography — indexing by search engine is today more important than the corresponding information; public interest versus what is interesting to the public; the relevance of relevance — it is impossible to identify the relevance of some information without referring to the context; the all-encompassing nature of data processing — there is currently no distinction between recording, copying, formatting, linking and manipulating data; algorithms versus humans; information powers. Cf. also L. FLORIDI, “*The Right to be Forgotten*”: a Philosophical View, “Annual Review of Law and Ethics”, forthcoming. A pre-print version of the article is available at [www.academia.edu/16491066/\\_The\\_Right\\_to\\_Be\\_Forgotten\\_a\\_Philosophical\\_View\\_-\\_forthcoming\\_in\\_Annual\\_Review\\_of\\_Law\\_and\\_Ethics](http://www.academia.edu/16491066/_The_Right_to_Be_Forgotten_a_Philosophical_View_-_forthcoming_in_Annual_Review_of_Law_and_Ethics) (accessed October 13, 2015).

of an all-or-nothing approach, internet services could be encouraged to consider a generally-available right to comment — for example, by linking metadata to alternative URLs that clarify, update, or contextualize.”<sup>37</sup> For Viktor Mayer-Schönberger, an expiration date for the information would be the most suitable solution. Our digital devices would be made to automatically delete information that has reached its expiry date. When saving a document, users would have to select an expiration date in addition to the document’s name.<sup>38</sup> According to him, “the need to enter an expiration date should prompt users to reflect, at least for a moment, about the lifespan of the information they intend to store.”<sup>39</sup> The author is not directly concerned with the right to be forgotten but, more generally, with information persistency in the digital age. However, his idea could be extended to uploading and availability of contents online. I call this solution “technical-moral” because it suggests the implementation of technical features in order to introduce a situation of choice. As Verbeek said, when technologies are used, moral decisions are not taken autonomously by humans. Rather, moral agency is distributed among humans and nonhumans: “Ultrasound imaging organizes a specific form of contact between expectant parents and unborn child, in which the parents and the child are constituted in specific ways with specific moral roles.”<sup>40</sup> The introduction of an expiration date for the information would fully recognize such a morality to digital traces, which organize a specific form of contact between search engines’ users and data subjects. Yet this approach has two limits. First, it could positively affect the way one treats his or her personal data, but it is uncertain what kind of effect it would have on the information he or she makes available online about others. Indifference is a possibility, but it could also happen that a person decides for some reasons to unduly delay the expiration date of an information concerning someone else. Second, the possibility to choose an expiration date for information, as Mayer-Schönberger presents it, remains, so to speak, externally induced. Referring to the work of Foucault, Verbeek distinguishes between morality as the behavior corresponding to a specific moral code, and ethics as the way in which human beings constitutes themselves as subjects: “Ethics is not only a matter of a person who is the ‘subject’ of his or her actions [...] but of a person who also ‘subjects’ himself or

37. J. POWELS and L. FLORIDI, *A manifesto for the future of the ‘right to be forgotten’ debate*, “The Guardian”, July 22, 2014, [www.theguardian.com/technology/2014/jul/22/a-manifesto-for-the-future-of-the-right-to-be-forgotten-debate](http://www.theguardian.com/technology/2014/jul/22/a-manifesto-for-the-future-of-the-right-to-be-forgotten-debate) (accessed on September 4, 2015).

38. V. MAYER-SCHÖNBERGER, *Delete: the Virtue of Forgetting in the Digital Age*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 171.

39. Ivi, p. 172.

40. P.P. VERBEEK, *Moralizing Technology*, cit., p. 53.

herself to [. . .] a vision of what constitutes a good life or a good behavior.”<sup>41</sup> This means that we cannot confine ourselves to disciplining humans by implementing new technical features. However useful it might be in the short term, one must also consider the long-term necessity to “subject” users to a vision of what is a good use of digital traces. Mayer–Schönberger refers to it as “cognitive adjustment.” Yet cognitive adjustment would fail for him to address a fundamental downside of digital memory: incompleteness. In other words, people might become comfortable in dealing with digital traces, but they would also become increasingly incapable to see their limits — fortunately, not everything we communicate, think and do is captured in digital format.<sup>42</sup> But it is precisely with the intention of putting a spotlight on the incompleteness of the digital traces that I am going to discuss Ricoeur’s hermeneutics of the traces — “hermeneutics of the historical condition,” as he calls it — in the rest of this section and in the brief conclusion.<sup>43</sup>

First of all, it is important to say what, according to me, is a hermeneutical approach to technology. On one hand, it means to recognize the relevance that technological mediations have on the relation between human beings and the world.<sup>44</sup> On the other hand, it also means to recognize the limits of technological mediation as such. For Don Ihde, all technologies have a “magnification/reduction structure,” i.e. they amplify some aspects of reality but neglect some others. This is also the case of the technologies related to digital traceability. As I said, among the representatives of ontological hermeneutics, Ricoeur is the one who most valued the externalizations of language. Symbols, signs, metaphors and narrations are necessary mediations for the human understanding of the world, the others and oneself. It is precisely this predilection for externalizations that makes Ricoeur’s hermeneutics interesting for the philosophy of technology. There is no room here for such a reflection, but his perspective should be confronted with popular notions from the philosophy of technology such as Bernard Stiegler’s “tertiary retention” and Clark and Chalmers’ “extended mind.” The central part of *Memory, History, Forgetting* is devoted to the articulation — the hermeneutical circularity — between the phenomenology of memory and the epistemology of history. On one hand, Ricoeur stresses the importance of historiography for fixing, accessing and processing living

41. Ivi, p. 74.

42. V. MAYER–SCHÖNBERGER, *Delete*, cit., 156.

43. On the application of Ricoeur’s hermeneutics of traces to digital traceability, cf. A. SERRES, *Quelle(s) problématique(s) de la trace?*, presentation at the seminar of CERCOR (now CERSIC), December 13, 2002, hal.archives-ouvertes.fr/sic\_00001397/document (accessed September 5, 2015).

44. Cf. D. IHDE, *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*, Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press, 1990, pp. 80–97.

memory. On the other hand, he highlights its reductionist character. He refers in particular to Plato's myth of Theuth, god of writing and Derrida's critical interpretation of it: "That this extension of the myth of the origin of writing may sound as a myth on the origin of history, thanks to rewriting, is, if I may put in this way, authorized by the myth itself, inasmuch what is at stake is the fate of memory. [. . .] It is to true memory, genuine memory, that the invention of writing and its related drugs is opposed as a threat."<sup>45</sup> History, writing, traces and, more generally, all kinds of inscription are *pharmakon*, i.e. remedy *and* poison, for the living experience of memory. For Ricoeur, the moment of the archive determines the passage of memory from its oral to its written form: "The moment of the archive is the moment of the entry into writing of the historiographical operation. Testimony is by origin oral. It is listened to, heard. The archive is written. It is read, consulted."<sup>46</sup> Moreover, he defines the archive as "the physical place that shelters the destiny of that kind of trace that I have so carefully distinguished from the cerebral trace and the affective trace, namely, the documentary trace."<sup>47</sup> It seems possible to me to transpose Ricoeur's pharmacological attitude toward history, writing and traces to digital traceability, all the more so because the Internet is understandable as — although not reducible to — a dynamic archive, i.e. a database where information can be added, browsed and, with much more difficulty, changed and destroyed. Digital traces are *pharmakon*, since they are both important resources to access information and, because of their intrinsic incompleteness, limits for a genuine understanding of the world, the others and oneself.

## Conclusion

In *Memory, History, Forgetting*, Ricoeur articulates forgetting and forgiveness; despite a certain reticence, he also sketches the outlines of an *ars oblivionis*, "a path of a forgetting that would no longer be a strategy, nor a work, an idle forgetting. [. . .] If memory—as-care we hold ourselves open to the past, we remain concerned about it. Would there not then be a supreme form of forgetting, as a disposition of being in the world, which would be insouciance, carefreeness?"<sup>48</sup> In our context, insouciance would be a specific disposition of being in the digital world: despite their "being-ready-to-hand," digital traces might not always be the most authentic way to access the world,

45. P. RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, cit., p. 141.

46. Ivi, p. 166.

47. Ivi, p. 167. On archives, documents and traces Cf. also P. RICOEUR, *Time and Narrative*, vol. 3, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 116–126.

48. Ivi, p. 504–505.

the others and oneself. This does not mean abstinence, but rather moderation. Verbeek insists on the fact that ethics should not aim at protecting “humanity” from “technology” but should consist in carefully assessing and dealing with technological mediations.<sup>49</sup> According to him, ethics is “about excellence in living, or mastering the art of living. In a technological culture, an ethics of the good life is about developing forms of excellence in living with technology.”<sup>50</sup> When moderation — which might be seen as a hermeneutical process of distantiation and appropriation — is not contemplable, another principle intervenes. Ricoeur argues: “Under the sign of forgiveness, the guilty person is to be considered capable of something other than his offenses and his faults.”<sup>51</sup> He also suggests expanding this principle to all relations between a person and his or her own actions. In this sense, “the formula for this liberating word, reduced to the bareness of its utterance, would be: you are better than your actions.”<sup>52</sup> “You are better than the digital traces your actions left behind you” is the principle of charity that should guide our attitude toward traceability in the digital age. As principle of charity, it goes further than the golden rule according to which “one should treat others’ digital traces as one would like others to treat one’s own digital traces.” In conclusion, the question arises whether the limit of Ricoeur’s ethical perspective consists of remaining “externalist” with respect to the digital technologies of traceability. Yes and no. Yes, insofar it does not permit to sketch the outlines of an ethics of design.<sup>53</sup> By contrast, this is among the main tasks of Verbeek’s approach.<sup>54</sup> No, because Ricoeur’s reflection on traces, and, more generally, his hermeneutical approach has the merit to encourage reflection on the excellence of living *in relation with*, and not outside of externalizations, i.e. methods, techniques and, potentially, technologies.

49. P.P. VERBEEK, *Moralizing Technology*, cit., p. 82.

50. *Ivi*, p. 156.

51. P. RICOEUR, *Memory, History, Forgetting*, cit., p. 493.

52. *Ibid.*

53. With such a term, Verbeek indicates the possibility to build objects that entail specific ethical values and orient users’ actions. According to him, “designers engage in ‘ethics with other means;’ that is, their products codetermine the outcome of moral considerations, which in turn determine human action and their definition of ‘the good life.’” (P.P. VERBEEK, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2005, p. 212).

54. Cf. P.P. VERBEEK, *Moralizing Technology*, cit., pp. 90–138.

---

# Saggi

---





## Una prospettiva di emancipazione socratica dalla città globale della retorica

ANGELA MICHELIS\*

**ABSTRACT:** The emancipation from the conventional relationships and the rhetoric discourses is a preferential entry-point to interpret Carlo Michelstaedter's philosophy. His thought aims at a revolution of individual thinking and praxis towards a new way of living, more aware of our condition of human beings. The acceptance of our fragile destiny of life and death, love and pain, is the first step to find a truth that makes us free as individuals, but compassionate with other human beings and natural entities of world. This path demands a critical dialectic, an overcoming of social prejudices, a revolution in the languages, a relativization of the perspectives in order to understand each other and change the social and natural fight for survival into a condition of dialogue and peace.

**KEYWORDS:** C. Michelstaedter, society, individual, rhetoric, persuasion, life.

Nell'ultima parte de *La persuasione e la rettorica*, Carlo Michelstaedter (1887–1910) tratta della retorica come complesso delle forze simboliche e sociali finalizzate al consolidamento dell'illusoria sufficienza del singolo e della collettività, che diffondendosi tentacolarmente come cultura egemone impone le proprie forme di organizzazione. L'argomentazione, muovendo dai modi del sapere filosofico e dell'oggettivismo scientifico, si sviluppa in una critica alle strutture e forme ideologiche della società, ai suoi organi assimilatori e ai loro effetti: la retorica accanto alla vita e nella vita.

Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini, che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente fingendosi il segno della persona che non hanno, "il sapere" come già in loro mano. (Michelstaedter 1982: 99)

Vivendo questa vita che è un'infinita correlatività, dove si ha la coscienza della stabilità solo come diversa dalla mutazione, dove si conosce Dio come l'insonne conosce il sonno, spesso gli uomini si stancano della lucidità e

\* Angela Michelis, Università di Torino (angmich@tin.it).

chiedono una benda agli occhi, un sapere che nasconda, chiedono un valore stabile che non si esaurisca nelle relazioni particolari, ma ne sia il substrato permanente e immutabile: « Essi hanno bisogno per la loro φιλοψυχία [brama di vivere] d'attribuir valore alle cose nell'atto stesso che le cercano, e nello stesso tempo *bisogno* di dir la loro vita non essere in queste, ma *esser libera nella persuasione e fuori di quei bisogni* ». (Michelstaedter 1982: 93–94) Non confessano, perciò, che il valore di tali cose sia in riguardo al loro bisogno finito, ma se lo fingono come assoluto, e così affermano assolutamente anche la loro persona in quanto partecipe di tale valore:

Sono ancora cosa fra le cose, schiavi del più del meno, del prima del dopo, del se forse, in balia dei loro bisogni — paurosi del futuro, nemici a ogni altra volontà, ingiusti a ogni altrui domanda; affermano ancora in ogni punto la loro inadeguata persona. Ma questo è tutto apparenza [...], sotto sotto permane la loro persona assoluta, che s'afferma assolutamente nel valore assoluto, che *ha il valore assoluto*: la conoscenza finita. L'uomo si ferma e dice: *io so* ». (Michelstaedter 1982: 94)

In sintonia con le osservazioni di Michelstaedter, sono le affermazioni con cui Nietzsche inizia il saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale*, le quali amplificando chiariscono la questione prospettica: « In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della "storia del mondo" ». (Nietzsche 1973: 355) L'essere umano è il fautore della conoscenza, ma — prosegue Nietzsche — ne dimentica la genesi e la funzione ausiliaria che questa compie « agli esseri più infelici, più delicati e più transitori » per sostenerli nell'esistenza. L'uomo prende troppo pateticamente sul serio questa sua creazione, come se i cardini del mondo ruotassero nella gnoseologia. La forza della conoscenza gonfia « come un otre » ogni piccolo uomo che vi viene a contatto; e « quell'alterigia connessa col conoscere e col sentire, sospesa come nebbia abbagliante dinanzi agli occhi e ai sensi degli uomini », finisce con l'ingannarli e l'illuderli sul valore dell'esistenza.

L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione. Questa, infatti, è il mezzo con cui gli individui più deboli e meno robusti si conservano [...] Essi sono profondamente immersi nelle illusioni e nelle immagini di sogno, il loro occhio scivola sulla superficie delle cose, vedendo "forme", il loro sentimento non conduce mai alla verità, ma si accontenta di ricevere stimoli e, per così dire, di accarezzare con un giuoco tattile il dorso delle cose.

E se scorgiamo un impulso alla verità, aggiunge Nietzsche, non è tanto per fuggire le illusioni, ma per evitare le spiacevoli conseguenze di certe specie di illusioni. « In tale senso limitato, l'uomo vuole soltanto la verità: egli desidera le conseguenze piacevoli — che preservano la vita — della verità ».

(Nietzsche 1973: 356–358) Sulla medesima linea, Michelstaedter scrive che, per lo più, l'essere umano

vive di ciò che gli è dato, di cui non ha in sé la ragione, ma nella sua conoscenza assoluta egli ha la Ragione; se il fine delle sue affermazioni vitali è in ogni punto paura della morte, ma nel suo Assoluto egli ha il Fine; se egli è in balia delle cose e non ha niente, e se pur questo niente difende come valevole con ingiustizia verso tutte le altre cose, ma nell'Assoluto egli ha la Libertà, il Possesso, la Giustizia. Così egli porta intorno l'Assoluto per le vie della città. (Michelstaedter 1982: 94–95)

Per la forza illusionista di tale sapere gli uomini si sentono liberi: « fuori del tempo, dello spazio, della necessità continua », e stordendosi l'un l'altro con le parole di tale sapere si convincono di essere. I ricercatori della verità, tuttavia, che per il terrore dell'abisso e dell'oscurità si fingono una vita assoluta nell'elaborazione del sapere,

*sono già vinti dall'oscurità*, sono già fuori della vita e della qualunque salute del loro organismo [...]. E consumando il loro tradimento verso la natura che nell'Uomo finito vuol giungere alla persuasione, hanno già tradito se stessi. La loro coscienza non è più un organismo vivo, una presenza delle cose nell'attualità della propria persona, ma una *memoria*: un aggregato inorganico di nomi legato coll'organismo fittizio del sistema. In questo modo l'uomo per la sua rettorica non solo non procede ma ridiscende la scala degli organismi e riduce la sua persona all'*inorganico*. (Michelstaedter 1982: 107–108)

L'essere umano può essere meno vivo di qualsiasi animale, il quale, non possedendo "l'anima immortale", "lo spirito", "la ragione" o anche "il pensiero", mantiene un equilibrio sano nella sua qualunque potenza, in quanto, attraverso la guida naturale sapere–sapore del piacere e del dispiacere, può trasformarsi in certa misura in atto. « Un bue non becca mai grano ma rumina sempre fieno, né del fieno si prende mai un'indigestione: così lo *guida il piacere*. Il grano non gli piace; il fieno invece gli è dolce, ma gli è dolce finché gli conviene [...] Per sapore esso sa ciò che è per lui buono, ciò che rende possibile la sua continuazione. [...] Questo *sapore* accompagna ogni atto della vita organica » (Michelstaedter 1982: 50–51) e le dà un senso unitario. L'uomo, invece, che ha voluto fare della conoscenza un valore autonomo per autofondarsi — « cogitamus ergo sumus » (Michelstaedter 1982: 100–102) — e dimenticarsi che la vita è intrinsecamente mancante, pone il suo sapere non più dentro ma accanto alla vita. La conoscenza acquisita una dimensione separata, può essere trasmessa, scambiata, accumulata, anche se tende comunque a un equilibrio: cerca di perfezionare l'operato del sapere naturale, costruendo intorno alle certezze, che possono rivelarsi illusorie quando la fragile trama dell'individualità sufficiente si sfilta, dei

puntelli in modo sistematico e metodico; il sapere retorico vuol possedere una persuasione assoluta.

Per liberarsi della contingenza, della correlatività, della deficienza, l'uomo divide, distingue la vita e il pensiero a partire da se stesso: « egli non è più uno ma *sono due*: c'è un corpo, o una materia, o un fenomeno o non so cosa, e c'è un'anima, o una forma, o un'idea. E mentre il corpo vive nel basso mondo della materia, nel tempo, nello spazio, nella necessità: schiavo; l'anima vive libera nell'assoluto ». (Michelstaedter 1982: 95) La realtà viene così duplicata in corpo e anima, materia e forma, fenomeno e idea, creando accanto a un mondo sensibile un mondo sovrasensibile.

Michelstaedter, nel cosiddetto “esempio storico”, (Michelstaedter 1982: 109–117) indica come primi fautori della separazione fra sapere e vita Platone e Aristotele, narrando in forma metaforica una sorta di teoria della decadenza, che può richiamare per certi aspetti quella descritta da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*. Come Nietzsche rintraccia in Socrate l'originaria corruzione del sapere, che irretisce, falsa e tradisce la vita, Michelstaedter la scorge in Aristotele. Nietzsche vede l'uomo teoretico già in Socrate e afferma che una profonda idea illusoria « venne al mondo per la prima volta nella persona di Socrate, ossia quell'incrollabile fede che il pensiero giunga, seguendo il filo conduttore della causalità, fin nei più profondi abissi dell'essere, e che il pensiero sia in grado non solo di conoscere, ma addirittura di correggere l'essere ». Nietzsche stesso, concluso il paragrafo su Socrate come « prototipo dell'ottimista teoretico », inizia il seguente con queste parole: « con l'esempio storico trattato ». (Nietzsche 1977: 99–104)

Così nell'“esempio storico” de *La persuasione e la retorica*, sotto la particolare forma di una storia di aeronauti, Platone, inventore di un mirabile sistema « per sollevarsi fino al sole — ma — ingannando la verità — *senza perdere il peso, il corpo, la vita* » è il tramite tra la salute socratica e presocratica, come unità di vita–pensiero–arte, e la malattia aristotelica che trasforma la conoscenza in sistema, così che « *nel nome dell'assoluto sapere* la elaborano e s'affaccendano a *teorizzare sulle cose* ». (Michelstaedter 1982: 110; 117)

Michelstaedter intraprese in modo approfondito lo studio dei presocratici nell'estate del 1909, come documentano gli appunti su Parmenide, Eraclito, Empedocle, custoditi nel fondo a lui dedicato presso la Biblioteca isontina, e ne esalta la pienezza e la « salute ». (Michelstaedter 1958: 836) Su Socrate scrive:

Il vivo senso della propria insufficienza, il bisogno di venir in ogni punto a ferri corti colla vita, l'impossibilità d'adagiarsi sulla qualunque sufficienza a continuare la propria illusoria persona: a vivere senza conoscersi, senza la persuasione — questo è il motore che fa sentire e vedere a Socrate la presenza del male sotto le apparenze sufficienti della φιλοψυχία. Questa è la voce del dio ch'egli ha in petto, che nella negazione certa s'afferma e non finge valori sufficienti; [Michelstaedter rimanda in nota: *Apologia*, 31d]

per questa egli non teme la morte e non cura il futuro. *La sua via non è un procedere ma un permanere.* [Apologia, 29b] Ché *fèrmo e attuale* tenendo il postulato del valore della vita, le parole che gli uomini usano con presunzione di assoluto valore — in ciò che egli ne esige la sufficienza in rapporto a ogni caso, quale avrebbero se questo valore contenessero — come a quel postulato inadeguate, vuote di senso le manifesta. Questa è la dialettica. (Michelstaedter 1958: 182–183)<sup>1</sup>

La dialettica socratica, come la via alla persuasione, è sia un permanere che in forza del suo postulato del valore della vita in sé, come unificazione di esistenza e significato, si oppone e resiste al flusso irrazionale della correlatività violenta, sia un'attività infinita, poiché è consapevole di non riuscire a raggiungere in alcun punto un sapere che possa dirsi assoluto e assestarsi in un sistema concluso e definitivo: « E poiché la via socratica perciò appunto e soltanto non è una via come un'altra, perché nega ogni fermata [Apologia 29d] e si proclama sempre ancora non finita, [Apologia 23d] il fermarvisi e il compiacersene è *un abbandonarla per sempre* ». (Michelstaedter 1958: 182) È Platone a partire dal *Fedro* che effettua questo abbandono per compiacimento, nel momento in cui, facendone un'apologia, ne delinea il metodo e, compiacendosi della sua efficacia, lo considera già in se stesso sufficiente. Ne consegue che il problema fondamentale non è più il valore della vita, nella sua unità di esistenza e significato, ma il procedere in una conoscenza teorica che si pone accanto alla vita in un « lavoro di salita e discesa e congiunzione e astrazione nel sistema dei nomi oscuri che questo sapere costituiscono ». Assorbendosi in tale meticolosa occupazione, si foggiano una vita sufficiente, accompagnata dalla convinzione che solo con la contemplazione « vediamo e possediamo tutte le cose non come appaiono in terra ma *come sono nel regno del sole* ». (Michelstaedter 1982: 112)

Platone, dunque, si ferma sulla via della dialettica, come colui che volgendosi « a guardar il proprio profilo nell'ombra, lo distrugge ». (Michelstaedter 1982: 105)

Dei modi, del metodo, della via egli si dice innamorato, non più del bene attuale per il possesso della propria stessa vita, nella seria volontà della quale soltanto gli consistette *la misura*, la ragione di quei modi. Nel punto che pel piacere di questi a quel possesso rinuncia, egli ha già perduto questa misura [...] ma, imponendosi il nome *dialettico, gode di sé*, della propria attività passata e futura fra gli uomini: *la dialettica è già morta*. (Michelstaedter 1958: 181)

Si assume così la posizione conoscitiva del soggetto che nomina, cataloga e ricostruisce, ma ha perso la tensione vitale della dialettica socratica. E la conoscenza che ne deriva « è l'enumerazione arbitrariamente finita degli

1. Ma cfr. anche *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica*. (MICHELSTAEDTER 1958: 875–881)

infiniti modi come gli uomini si fingono la felicità, il bene, il male, ecc. e le manifestazioni delle loro passioni, delle loro virtù, dei loro caratteri [...] tutti i frammenti della vita, la materialità delle relazioni, ordinate via via in riguardo all'una o l'altra parola (bene, male, virtù, ecc.) come i vetri colorati di un caleidoscopio». In realtà sono i rottami di un naufragio della filosofia, secondo Michelstaedter. (1958: 316)

In tale prospettiva Aristotele è colui che edificò un imponente regno delle parole, perdendo però irrimediabilmente la filosofia come ricerca di vita.

Se c'è un dio per la *κοινωνία κακῶν* [società dei malvagi, intesa nel senso di comunella ideale di chi vive uniformandosi a ciò che è comune, *Nota mia*], egli ha ben scelto Aristotele quale suo strumento. Il filosofo credeva scrivendo la rettorica di far un manuale che rappresentasse il meglio delle sue lezioni parlate di rettorica, come queste gli erano certo il meglio di quanto s'era mai fatto in questa *πραγματεία* [ambito]. E invece della sua autorità di filosofo erede e volgarizzatore [Michelstaedter aggiunge in nota: «*διχῶς λέγεται!*» (si dice in due sensi)] della grande vita filosofica della Grecia il dio s'è servito per affermare la via fatta e anticipare la via del futuro: la rettorica attuata nella vita. (Michelstaedter 1958: 316-318)

Aristotele fu l'autore di una sorta di « vocabolario della virtù e del bene [...] per il parlare, per il predicare, per l'insegnare e lo scrivere », che costituì il « primo codice della sapienza della vita e le sue prime conquiste rese ἀπερίτροποι [indifferenti]. Per questo egli fu il primo motore a tutte le altre codificazioni nei secoli che seguirono, a quelle che ora con sempre maggior ἀκρίβεια [esattezza] gli studi statistici compiono a maggior gloria della sufficienza inerte e timorosa ».

Michelstaedter, nella critica al sapere come visione totale e sufficiente della vita, che può essere letta come una ripresa originale della critica nietzschiana dell'ottimismo teoretico, comprende anche la scienza che ha la pretesa di essere lettura oggettiva della realtà. La scienza sembra rifiutare la retorica del sapere filosofico come sovrapposizione formale e astratta di parole sulla realtà, rivendicando un nuovo modo di porsi in rapporto al reale, che fa ricorso all'esperienza, alla verifica, al principio di causalità, ai principi logici, e pretende, attenendosi scrupolosamente ai dati empirici dell'esperienza, di eliminare l'inferenza soggettiva e di raggiungere l'obiettività empirica e formale. « Se la filosofia ha vaneggiato o vaneggia per le esaltazioni metafisiche — noi l'abbiamo rimessa sul terreno positivo: e qui mantenendoci in contatto con la realtà, abbiamo una certa via per la conquista della verità ». (Michelstaedter 1982: 119-120) Nella scienza come nella metafisica, anche se con modalità differenti, spesso si presuppone una realtà indipendente da ogni correlazione, pensiero e realtà vengono disgiun-

ti: « La realtà è la realtà e il pensiero è il pensiero ». Tale realtà per il sapere scientifico è raggiungibile progressivamente.

Ogni attimo della sua vita l'uomo viene in contatto [con una parte della realtà, ogni uomo nella sua vita è venuto in contatto soltanto con una parte della realtà, ogni età, ogni generazione, ogni secolo, ogni civiltà viene in contatto soltanto con una parte; passeranno millenni e non sarà mai tutta [...]]. Sappiamo oggi una parte, domani ne sappiamo un'altra, tutti i giorni della nostra vita ne sappiamo sempre delle altre. Così acquisto io sapienza per la mia parte, così ogni altro figlio dell'uomo per sua parte ne acquisti ogni giorno della sua vita sotto il cielo, e il retaggio della nostra sapienza tramandiamo ai nostri posteri, perché altra ne acquistino e sempre via via s'accresca di sempre nuove verità e si costituisca il corpo della scienza umana. (Michelstaedter 1982: 120)

Michelstaedter conviene che la scienza a lui contemporanea non fa più affermazioni dogmatiche, ma osserva che la dichiarazione di perpetua insufficienza non è che un estremo artificio retorico per assicurarsi la prosecuzione nel futuro e la fiducia incondizionata nel suo potere.

Essa ora non soltanto afferma una relazione *κατά* [secondo] queste circostanze di tempo e di luogo. . . Ma anche aggiunge secondo questo grado dei nostri studi [...] perché pur resti intatto il metodo, il diritto del lavoro, poiché è quello il punto vitale, e la ragione, l'assoluto: il dio — onde derivi ad ognuno il diritto d'esistere, il diritto cioè d'abbrutirsi nella vita diminuita, nella fatica ottusa, di curvare la schiena in un angolo oscuro per non aver da guardare in faccia la vita e non vedere la morte.

Proprio perché si vuol porre come una risposta soddisfacente alla richiesta di persuasione, del vivere pienamente nel presente, la scienza è disonesta, come « è disonesta la sufficienza d'un lavoro finito in ogni suo punto sia pur per una via che si confessa infinita ». (Michelstaedter 1982: 133–134; 132) Fingendosi finita nell'infinito, a una più profonda analisi si pone come infinita, proprio per la sua presunzione di finitezza.

Nella degenerazione della persona sapiente per la ricerca del sapere, la scienza colla sua materia inesauribile e il suo metodo fatto di vicinanza di piccoli scopi finiti — colla sua posizione conoscitiva che sperimenta oggettivamente [...] colla sua necessità della specializzazione — ha calato le radici nel più profondo della debolezza dell'uomo e *ha dato ferma costituzione per tutti i secoli avvenire alla retorica del sapere*. Nella infinita somma delle cose che non vedono, gli scienziati portano, con la tenacia dell'esperimento, la breve luce della loro lanterna cieca via via a ricavare dalla contemporaneità o dal susseguirsi d'una data serie di relazioni una presunzione di causalità: un'ipotesi modesta, che diventi teoria o legge [...] che nel dato coincidere delle date relazioni, nel dato punto avviene la data cosa. Ma come è dato e *a che?* — “Perché...” rispondono e s'affannano a ricavare con nuovi esperimenti una nuova legge. E a ogni — “a che” sempre via rispondono col “perché” battendo a stento, passo per passo, le vie dell'infinita causalità — ognuno nel suo cunicolo. (Michelstaedter 1982: 130–131)

Concorda dunque con Wittgenstein nel sentire che « persino nell'ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur sfiorati ». (Wittgenstein 1974: 6.52) La critica michelstaedteriana alla scienza risente dei fermenti culturali del primo Novecento, alcuni dei quali vanno in direzione antipositivista, ritrovando la centralità del soggetto. Michelstaedter critica, infatti, la pretesa di oggettività della scienza affermando che « l'oggettività è *τρόπον τινά* [in qualche modo] una *soggettività* [...] è l'*infinitesimale coscienza della relazione infinitesimale* ». (Michelstaedter 1982: 123) La stessa esperienza sensibile è data dalla correlatività che lega il senziente al sentito.

Qual è il sapore del pane? Quello del primo pezzo che mangio quando ho fame o quello che mangio dopo quando mi son saziato? [...] E l'occhio, che cos'è che l'occhio vede? Davvero io credo che ognuno possa sperimentare la dubbia vista del suo occhio, ed essere incerto quale sia la faccia delle persone che gli sono vicine. Guardate la faccia dell'amico in cui credete e vi sarà una nobile faccia — e la nobiltà localizzerete o nel naso o nella fronte o in un "certo che degli occhi" — guardatelo quando v'abbia tradito e vedrete una bocca turpe, una cera sinistra, "un'espressione insomma che non va". [...] Qual è l'esperienza della realtà? S'io ho fame la realtà non mi è che un insieme di cose più o meno mangiabili, s'io ho sete, la realtà è più o meno liquida, e più o meno potabile, s'io ho sonno è un grande giaciglio più o meno duro. Se non ho fame, se non ho sete, se non ho sonno, se non ho bisogno di alcun'altra cosa determinata, il mondo mi è un grande insieme di cose grigie ch'io non so cosa sono, ma che certamente non sono fatte perch'io mi rallegri. (Michelstaedter 1982: 121–122)

Per raggiungere una visione oggettiva della realtà, l'uomo dovrebbe porsi al di fuori del rapporto di correlatività che condiziona il suo stesso sentire, cioè al di fuori della vita, che è un'infinita correlatività di coscienze. Michelstaedter conclude: « Veder oggettivamente o non ha senso perché deve aver un *soggetto* o è l'estrema coscienza di chi è *uno colle cose*, ha in sé tutte le cose: *ἓν συνεχές* [uno indivisibile], il *persuaso*: il dio ». Lo scienziato che ricerca nella cessazione del rapporto senziente–sentito il raggiungimento dell'oggettività, ricerca, dunque, una « oggettività catastrofica », possibile solo in un presente ultimo e definitivo dove « il battesimo della scienza sarebbe il battesimo della morte » poiché un tale sapere richiederebbe l'annullamento della coscienza stessa. (Michelstaedter 1982: 123) In questa linea interpretativa si può comprendere meglio "l'esperimento di Gilliat", il protagonista del romanzo *I lavoratori del mare* di Victor Hugo, che seduto sulla sommità di uno scoglio si lascia sommergere dall'alta marea; esperimento per chi « voglia l'oggettività ». (Michelstaedter 1982: 128) Lo scienziato, infatti, come ogni altro uomo non può uscire impunemente dalla sua pelle come un baco da seta, per osservare le cose in sé, pretendendo di astenersi da ogni



« assenso individuale »<sup>2</sup> come se l'occhio non fosse il suo occhio, ma l'occhio, un insieme di lenti, capace di un « assenso inorganico ».

Similmente all'esperienza sensibile, anche il metodo sperimentale della scienza non è esente da interferenze soggettive né nell'ideazione delle ipotesi di partenza, che influiscono sulla preparazione degli esperimenti, né nelle formulazioni delle teorie finali.

La scienza che deriva dagli studi sperimentali, e il piacere che deriva dalle cose del mondo, si comportano come lo slancio che acquista un corpo elastico quando venga distratto dalla sua posizione normale. E come questo slancio equivale alla forza spesa a produrre la posizione anormale, così da questo esperimento trarrete tanto di conoscenza quanto già prima avete infuso nella vostra previsione: così i piaceri della vita non supereranno mai la quantità e la forma eventuale del nostro desiderio. (Michelstaedter 1958: 785)

Si scorge dell'arbitrarietà anche nel pervenire alle successive e finali teorie generali; si chiede quando noi potremo « aver per ogni singolo caso pronta l'enumerazione di tutte le catene di causa ed effetto che lo provocarono » per rispondere « mai: infinito è il campo della contingenza. Così si ricercano in una tendenza infinita le formole per annientare la contingenza nella affermazione della legge. Ma in verità quale vita ha questa legge se non ha vita di quell'infima contingenza che da essa stessa è affermata necessaria? ». (Michelstaedter 1958: 832) Il reticolato interpretativo delle scienze non annullerà l'aspetto soggettivo, essendo esso stesso imprescindibilmente un'interpretazione del soggetto nell'incontro con l'oggetto. Michelstaedter sostiene che la scienza dovrebbe abbandonare la pretesa d'una deduzione categorica e accontentarsi d'indurre e di dedurre descrittivamente. Essa, infatti, considerando la natura sotto la categoria dell'astratta oggettività, dimentica il suo stesso presupposto sperimentale che, di per sé, ribadisce la correlazione di soggetto e oggetto, salvo poi, nello sforzo della ricerca, occultare la correlazione e considerare l'oggetto non in relazione al soggetto, ma come se consistesse per sé, illudendosi così di trovare il segreto della vita. « Degli scienziati moderni direbbe Isaia: *Hanno microscopi e non vedono, hanno microfoni e non sentono* ». (Michelstaedter 1982: 127–128; cfr. Is 6, 9–10) Essi fingono « la regolarità d'una correlazione che in natura da altri elementi è turbata » e pensano così di « *eliminare la contingenza e procurare la vicinanza perché la relazione avvenga regolarmente* ». Tale modo di procedere affonda le radici nel profondo della debolezza umana e ha contribuito nel tempo a consolidare la retorica del sapere. Gli scienziati vengono considerati profanamente come i pionieri della civiltà in quanto offrono soddisfazioni e medicine apparentemente più sicu-

2. In nota Michelstaedter chiarisce: « Uso "assenso" per dir "attualità della persona nell'affermazione presente" » (MICHELSTAEDTER 1982: 124).

re e immediatamente più efficaci ai bisogni elementari e ai mali dell'uomo. L'oggettività « che implica la rinuncia totale dell'individualità, prende i valori dei sensi o i dati statistici dei bisogni materiali come ultimi valori, e fornisce alla società col suggello della saggezza assoluta ciò che per la sua vita le è utile: macchine, e teorie d'ogni genere e per ogni uso — d'acciaio, di carta, di parole ». (Michelstaedter 1982: 181-182)

La società stessa, come forma organizzativa che garantisce maggiormente la possibilità della continuazione alla specie dei suoi componenti, si origina fundamentalmente per la naturale brama di vivere, φιλοψυχία, e paura della morte degli uomini. Essi ricercano la « sicurezza delle cose necessarie [. . .] per assicurarsi nel futuro l'affermazione delle proprie determinazioni di fronte a tutte le altre determinazioni (forze) estranee e nemiche ». Tale attività che tende a un'illusoria sicurezza di continuazione dell'organismo è intrinsecamente violenta.

Così la *sicurezza* [...] significa: 1. violenza sulla natura: lavoro; 2. violenza verso l'uomo: proprietà.

1. Io ho lavorato il campo o approfittato a mio vantaggio del sole, della pioggia, dell'aria, della terra, ho ucciso gli animali nocivi, ho addomesticati quelli che mi potevano servire. Ho colto il frutto della terra violentando la pianta; — ho costruito un tetto a difesa delle intemperie e delle fiere, vincendo lo spazio e l'inerzia e la durezza del sasso; — mi sono fatto le vesti, le armi, gli utensili; — ho cacciato nel bosco la selvaggina, ho tagliato la legna per cucinarla sul mio focolare e mangiar questa e il frutto del campo a mia maggior gloria. Finché ci siano l'aria, la terra, il sole e l'acqua, e sulla terra campi e boschi ed in questi vegetazione e animali, la potenzialità del lavoro in me e i cumuli di lavoro passato (le cose elaborate) in mio possesso mi sono sufficiente sicurezza pel mio futuro. Ma ecco ora il maggior pericolo di fronte al quale io non ho alcuna previsione, ecco una potenzialità di lavoro identica alla mia che vuol determinarsi nello stesso punto dello spazio e del tempo e toglie a me tutto il futuro: ecco l'uomo, il mio *simile*.
2. Sul campo ancora fumante si rinnova la lotta. — I due uomini si contendono la sicurezza di poter violentare la natura e di usar dei cumuli di lavoro passato: in breve i due *simili* non sono più simili ma l'uomo che ha il diritto del lavoro o proprietà immobile e il diritto sui cumuli di lavoro o proprietà mobile, ha affermato di fronte all'altro la propria individualità — l'altro ha il *futuro troncato*, è alla *mercé* del vincitore in ciò che egli vuol vivere ancora e non può giovare della propria potenza di lavoro. L'altro allora gli dà il mezzo di vivere purché egli lavori per lui. Così l'uomo ha subordinato il suo simile alla propria sicurezza: ha esteso la sua violenza anche sul suo simile perché questo cooperi a fornirgli quanto gli giova. E questo, lo schiavo, è materia di fronte al padrone, egli è una *cosa*. (Michelstaedter 1982: 146-147)<sup>3</sup>

3. È qui evidente l'influenza della dialettica di signoria e servitù della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e di testi marxiani, in particolare *Il Capitale*. Cf. per es. la lettera a Gaetano Chiavacci del 4 agosto 1908.

La sicurezza retorica cerca dunque di fondarsi con la violenza: violenza sulla natura e violenza verso l'uomo; la società istituzionalizza e gestisce la primordiale divisione fra vincitore e vinto. Anche

nella società organizzata ognuno violenta l'altro attraverso l'onnipotenza dell'organizzazione; ognuno è materia e forma, schiavo e padrone ad un tempo per ciò che la comune convenienza a tutti comuni diritti conceda ed imponga comuni doveri. L'organizzazione è onnipotente ed è incorruttibile poiché consiste per la deficienza del singolo e per la sua paura. (Michelstaedter 1982: 152)

Così la retorica, organizzata a sistema con un costante sforzo nei secoli, porta frutti e beneficia i suoi fedeli; il *νεῖχος* [contesa, lotta] prende l'apparenza della *φιλία* [amicizia, amore] e « ognuno, socialmente ammaestrato, volendo per sé vorrà per la società, che la sua negazione degli altri sarà affermazione della vita sociale ». Tale uomo fonda la sua vita sulla contingenza delle cose e delle persone e si cura di esse solo in quanto utili al suo andare. L'«uomo sociale» non deve preoccuparsi della giustizia, « quella è cosa che non lo riguarda: *egli è sotto tutela — non ha voce*, deve guardar invece d'andar dritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua [...] gli è tolto il *senso della responsabilità* ». (Michelstaedter 1982: 172–173; 160–161; 151) Accettando « la cambiale della società » egli non ha più necessità di incaricarsene: ha gravate le spalle del proprio lavoro familiare e oscuro. « Le parole “non impegnarti con tutta la tua persona” — “distingui fra teoria e pratica” — “prendi la persona della sufficienza che t'è data” — “misura i doveri coi diritti” — “informati a ciò che è convenuto” formano il pentologo dell'uomo sociale ». Tali individui, ridotti a meccanismi, tuttavia si ritengono « i veri signori del creato » a cui nessun mistero sfugge, camminando sulla via del progresso e delle scienze esatte. « La loro degenerazione è detta educazione civile, la loro fame è attività di progresso, la loro paura è la morale, la loro violenza, il loro odio egoistico — la spada della giustizia ». (Michelstaedter 1982: 138; 144)

La società protesa alla vita, facendosi forza della comune debolezza, ha costruito una sicurezza apparente fatta di reciproca convenzione nel mascherare e giustificare le miserie individuali. « Col lavoro dell'individualità inferiore s'hanno i frutti dell'individualità superiore: questo è il significato rettorico *dell'ottimismo sociale* », (Michelstaedter 1982: 171–172) del pensare di ottenere il massimo col minimo, che inoltre fa credere al singolo che chi compia il proprio dovere verso la società abbia il diritto di vivere sicuro. « È l'altro lato dell'iperbole », l'iperbole di chi, vivendo retoricamente, sente infinito il postulato della sicurezza.

Come all'altro lato l'uomo non si sentiva mai tale da poter chiedere con giustizia qualche cosa come giusto per sé, così qui presume sempre la sufficienza della sua qualsiasi persona; e come l'altro postulava la giustizia nella liberazione dalla volontà

irrazionale, così questo cerca la sicurezza nell'adattamento a un codice di diritti e doveri: la libertà d'essere schiavo; dove l'altro domandava la soddisfazione *attuale* tutta in un punto, questo cerca il modo di poter continuare con sicurezza ad aver fame in tutto il futuro. (Michelstaedter 1982: 142-143)

Un imprevisto, un lieve soffio, è sufficiente tuttavia a smascherare la loro inadeguata sicurezza e subito si sentono ingiustamente colpiti e « gli altri hanno la compassione della paura »; insieme protestano contro il destino, e bestemmiano. « Ma quando si squarcia la trama delle forze calcolate e la violenza rompe nella vita e l'uomo sociale si trova nudo in contatto con le forze della natura e dell'uomo e deve resistere colla consistenza del suo corpo e del suo carattere — allora la pietosa immagine dell'assoluta debolezza di chi non “trova né parole né atti” si fa universale e a tutti manifesta ». (Michelstaedter 1982: 176-177) Proprio per l'inevitabile risorgenza di eventi laceranti, involontariamente o casualmente illuminanti sulla costitutiva deficienza della vita, la società si adopera in ogni modo per rendere sempre più solida la trama delle apparenti sicurezze, *facendosi forte della comune debolezza*. « Così anche il piccolo uomo non ha piacere del suo compagno quando questi cresca forte e sano e sicuro secondo la sua natura, ma con l'arma della società mutilandolo, così lo foggia perché egli produca cose utili al suo corpo ». L'azione dell'educazione corruttrice, *δυσπαιδαγωγία*, che con l'adulazione e con il ricatto spinge a un'obbedienza cieca verso il “per lo più” dei valori costituiti, utili al perpetuamento della società retorica, riducendo la persona a un ingranaggio inconsapevole di un meccanismo tendente all'autoconservazione, rappresenta un'ulteriore garanzia della retorica organizzata.

La peggior violenza si esercita così sui bambini sotto la maschera dell'affetto e dell'educazione civile. [...] La grande aspettazione d'un valore è via via adulata con la finzione d'un valore nella persona sociale che gli si tien sempre davanti agli occhi come quella che egli debba imitando in se stesso educare. [...] Tutti approfittano di quest'anima in provvisorio che sogna “*il tempo quando sarà grande*” per violentarla, incamiciarla, ammanettarla, metterla in via assieme agli altri a occupare quel dato posto, e respirar quella data aria sulla gran via polverosa della civiltà.

Già nell'imposizione dei primi doveri non ci si preoccupa di renderlo partecipe o indifferente alle cose su cui si applica, ma si cura affinché agisca secondo regole con tutta oggettività; man mano che cresce « gli si impongono le determinate parole, i determinati luoghi comuni, i determinati giudizi, tutti gli *καλλωπίσματα* [ornamenti] della convenienza e della scienza, che per lui saranno sempre privi di significato in sé ed avranno sempre soltanto tutti quel costante senso: è necessario per poter avere il dolce, per poter giuocare in pace: la sufficienza e il calcolo ». Diventato adulto, al dolce e al gioco si sostituiscono “il guadagno”, “la possibilità di vivere”, “la carriera”, “la via fatta” e così, in un modo che appare naturale, « lo studio o la qualsiasi

occupazione conserveranno il senso che il primo dovere aveva: indifferente, oscuro, ma necessario per poter giocare poi, cioè per poter vivere ai miei gusti, per mangiare, bere e dormire e proliferare ». In questo modo cresce e viene formato ogni degno braccio irresponsabile della società quasi inerte molecola di un aggregato, di un organismo che, attraverso la promulgazione di leggi, la formazione di sistemi economici e l'incremento della tecnologia, è la continuazione dell'irrazionale violenza primordiale della « volontà di perpetuarsi », organizzata in forme sempre più complesse, dove il *νεῖκος*, sofisticatamente mascherato, rimane comunque il motore essenziale. (Michelstaedter 1982: 185–188) In una tale società l'uomo non comunica più in senso profondo: per la cura della propria continuazione gli è sufficiente il ricorso ai segni del linguaggio convenuto.

Come uno muove una leva o preme un bottone d'un meccanismo per aver date reazioni, che le conosce per le loro manifestazioni, per ciò che d'indispensabile gli offrono, ma non sa come procedono, ma non le sa creare — egli vi si riferisce soltanto con quel segno convenuto. Così fa l'uomo nella società: il segno convenuto egli lo trova nella tastiera preparata come una nota sul piano. E i segni convenuti si congiungono in modi convenuti, in complessi fatti. Sul piano egli suona con la sua melodia — ma le frasi *prescritte* dagli altri. (Michelstaedter 1982: 165)

Anche il linguaggio, conseguentemente alla riduzione della persona, si degrada a strumento di scambio e consolazione, a ornamenti dell'oscurità, *καλλωπίσματα ὄρφνης*, (Michelstaedter 1982: 99–100) perdendo il proprio valore intrinseco, ossia la possibilità del raggiungimento della parola persuasa che unisca significato e senso nel presente. La via dell'astrazione, che riduce il pensare a un « sistema di nomi », restringe sempre più il campo delle parole ai « termini tecnici » utili nelle relazioni sociali indotte, il cui orizzonte è, in ultima analisi, rappresentato dal « minimo oscuro istinto di vita ». L'irrigidimento in linguaggi tecnici è, per Michelstaedter, una sorta di perfezionamento e compimento del linguaggio retorico.

La *lingua* arriverà al limite della persuasività assoluta, quello che il profeta raggiunge col miracolo, — arriverà al silenzio quando ogni atto avrà la sua efficienza assoluta. [...] Prima di giungere al regno del silenzio ogni parola sarà un *καλλώπισμα ὄρφνης*: un'apparenza assoluta, un'efficacia immediata d'una parola che non avrà più contenuto che il minimo oscuro istinto di vita. Tutte le parole saranno termini tecnici quando l'oscurità sarà per tutti allo stesso modo velata, essendo gli uomini tutti allo stesso modo addomesticati. Le parole si riferiranno a relazioni per tutti allo stesso modo determinate. Come oggi si dice "forza d'attrazione", che non dice niente ma vuol significar solo quel complesso di effetti che tutti hanno vicini, ai quali bisogna pur supporre una causa sufficiente, così allora si dirà: virtù, morale, dovere, religione, popolo, dio, bontà, giustizia, sentimento, bene, male, utile, inutile, ecc. e s'intenderanno rigorosamente quelle date relazioni della vita: i *τόποι κοινοί* [luoghi comuni] saranno fermi come quelli scientifici. Gli uomini si suoneranno

vicendevolmente come tastiera. Allora si avrà buon gioco chi vorrà scrivere una *rettorica*. Ché la vita dell'uomo sarà davvero la divina μεζότης [medietà] che dalla notte dei tempi futuri rifulse all'anima sociale d'Aristotele. Gli uomini parleranno, ma οὐδὲν λέξουσιν [non diranno nulla]. (Michelstaedter: 1982: 173–174)

Michelstaedter ritiene ingannevole e retorico ogni discorso che finga universalità e impersonalità, che non si riferisca a un concreto esistente, che dimentichi la ricerca costante di un armonia fra il pensiero che tende all'universale e il vissuto particolare da cui inevitabilmente proviene e che non cerchi di superare l'irrazionalità dei bisogni rincorrentisi senza sosta nella proiezione illusoria e alienante di spazi e tempi futuri di una perfezione diamantina ma vuoti di vita propriamente umana e così privi di senso per l'uomo, in realtà. Egli contrappone alla « rettorica » forma degenerare del sapere e del comunicare occidentale una comunicazione dialettica di tipo socratico, ricercante la verità e la persuasione nel dialogo, cosciente dell'iperbolicità dell'impresa rispetto all'intrinseca mancanza umana, ma, proprio in virtù di tale coscienza, impegnata a tener vivo il legame tra pensiero e vita, attraverso un'apertura e una disponibilità radicale all'esperienza nella consapevolezza di esserne interpreti da punti prospettici, individuali.

## Riferimenti

- HEGEL, G.W.F., 1979: *Fenomenologia dello spirito* [1807], tr. it. di E. Negri, Firenze, La Nuova Italia.
- MARX, K., 1975: *Il capitale. Critica dell'economia politica* [vol. I, 1867; voll. II–III, 1885–1894], a cura di D. Cantimori, Torino, Einaudi.
- MICHELSTAEDTER, C., 1958: *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Firenze, Sansoni.
- , 1982: *La persuasione e la rettorica* [1913], a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi.
- , 1983: *Epistolario*, a cura di S. Campailla, Milano, Adelphi.
- NIETZSCHE, F., 1977: *La nascita della tragedia* [1872], tr. it. di S. Giametta, Milano, Adelphi.
- , 1973: *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, tr. it. di G. Colli, Milano, Adelphi.
- PLATONE, *Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone*, tr. it. di M. Gigante e M. Valgimigli, Roma–Bari, Laterza, 1971.
- , *Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro*, tr. it. di A. Zadro e P. Pucci, Roma–Bari, Laterza, 1971.
- WITTGENSTEIN, L., 1974: *Tractatus logico-philosophicus* [1921], tr. it. di A.G. Conte, Torino, Einaudi.

# Phantasy, Picture–Consciousness, and the Phenomenological Method

ALESSIO ROTUNDO\*

So kann man denn wirklich, wenn man paradoxe Reden liebt, sagen und, wenn man den vieldeutigen Sinn wohl versteht, in strikter Wahrheit sagen, daß die „Fiktion“ *das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft, ausmacht*, daß Fiktion die Quelle ist, aus der die Erkenntnis der „ewigen Wahrheiten“ ihre Nahrung zieht.

E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, § 70

**ABSTRACT:** The paper deals with questions related to the method of Husserl’s phenomenology. It is argued that Husserl’s analysis of different kinds of intuitional consciousness (*anschauendes Bewusstsein*) should be regarded as functional towards the elaboration of the method of phenomenology as a science of essences. The paper especially focuses on Husserl’s analyses of phantasy — and picture — consciousness and highlights the specific relevance of such analyses for the phenomenological method.

**KEYWORDS:** Phenomenological method, phantasy, *Bildbewusstsein*, neutrality modification, eidetic science.

## Introduction

In this essay, I undertake an examination of Husserl’s concept of neutrality modification, with an emphasis on the implications of this modification for the method of phenomenology. In *Ideas I*, the only place in which the concept of neutralization finds its systematic treatment, Husserl characterizes the neutrality modification by a *via negativa* against possible equivocations of this modification. In doing so, Husserl is following a specific dialectical procedure. According to this procedure, the peculiar characteristic of

\* Alessio Rotundo, Duquesne University (rotundoa@duq.edu).

each kind of intuitional consciousness, such as perception, memory, etc., is unveiled only in contrast with parallel kinds.<sup>1</sup> Therefore, in Husserl's dialectical strategy, the *contrastive* or *negative* way of approaching a new kind of consciousness aims at its *positive* characterization. As Husserl writes in his lectures of 1904–'05 on *Phantasy and Picture-Consciousness*,

every motivation, every psychic total situation that stimulates neutrality, also gives to the neutrality a characteristic. The suppression of a positionality, understood as abstention, is a characteristic, just as the playfulness of 'free' phantasy is. On the other hand, it is precisely the neutrality that must be marked out that which is fundamentally and essentially common to all the forms and connects them.<sup>2</sup>

As regards neutrality modification, the possible equivocations taken into account by Husserl in *Ideas I* are, respectively, the *epoché* (§ 109), supposing/ assuming and thinking (§ 110), phantasy (§ 111). It is significant to note that all these modifications play a role in the elaboration of Husserl's phenomenological method. In this essay, I therefore claim that the analysis of neutrality modification in Husserl's system can be read and understood in the framework of Husserl's self-critical elaboration of the method of phenomenology as eidetic science of pure experiences. In my essay, I especially focus on Husserl's contrastive analysis of neutrality modification in connection with phantasy. It is in this context that Husserl also discusses another form of neutrality consciousness, namely that of picture-consciousness. Through a concrete examination of Husserl's analysis of these two forms of neutrality consciousness, phantasy and picture-consciousness, my aim is to show how their characteristic moments, taken together, delineate the concrete articulation of the phenomenological method.

The essay is articulated in different sections. In the first section I introduce the doctrine of the neutrality modification that Husserl lays out in *Ideas I*. Then I will briefly characterize the two determinate forms of neutrality modification of phantasy and picture-consciousness. Finally, I will work out their methodological import for Husserl's phenomenological project.

1. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 143. The authors quote a passage from Husserl's *Ms. A VI 11 I*, 67b [1911-'12] as evidence of Husserl's own proceeding in the analysis of different kinds of consciousness.

2. *Husserliana* XXIII, 578 (695). Forthwith, all textual references to the volumes of the *Husserliana* (abbreviated as *Hua*) will indicate the number of the volume, the number of the page of the German edition, followed by the number of the page of the English translation in brackets.



## 1. The doctrine of neutrality modification

In *Ideas I*, the “neutrality modification” is introduced by Husserl in terms of a most important (*höchst wichtige*) modification, “which occupies a completely isolated place” with regard to the modifications occurring within the sphere of belief.<sup>3</sup> Husserl introduces the term “belief” (*Glaube*), or its synonym “doxa,” in Section 103. With this terminology, Husserl aims at providing a more complete characterization of the noetic–noematic parallelism, which his descriptions established as the basic structure of any lived experience whatsoever.<sup>4</sup> Husserl describes consciousness as “living;” consciousness is for him essentially “activity.”<sup>5</sup> The complex structures of consciousness’ life are summarized by the expression “intentionality.”<sup>6</sup> Consciousness always intends something, it is always engaged with something, it is essentially interested, that is, committed to, involved in something with something (e.g., in a present perception with the perceived object). It is with regard to this fundamental state of affairs of consciousness that Husserl falls back upon the expression “belief.” With this expression, Husserl attempts to describe consciousness’ engagement with its object. In its living relation to its object, consciousness believes in it, the object “exists” for it, the object is experienced by it as “certain” or “actually” existing, “possibly” existing, “probably,” “doubtfully” or “questionably” existing, even as “non–” existing. These so-called doxic modalities (*Glaubensmodalitäten*), correlated to what Husserl designates with the expression “being-modalities” (*Seinsmodalitäten*), are interpreted as modifications of a primary state of belief that posits its object as being actually there in certainty.<sup>7</sup>

Husserl’s term “positing” (*Setzung*), understood in the broader sense of any modality of belief whatsoever, describes the original character of consciousness which is discoverable in reflection.<sup>8</sup> With the introduction of the neutrality modification of consciousness, Husserl is able to further articulate the intentional character of lived experience as it can be exhibited

3. Hua III/1, 222 (257).

4. Cf., for instance, the following statement from § 93: “Thus the eidetic law, confirmed in every case, states that there can be *no noetic moment without a noematic moment specifically belonging to it.*”

5. For a more precise determination of the “life” of consciousness, see in particular Section 92 and its description of the *characteristic of subjectiveness* of experience. In this section, Husserl is specifically addressing the attentional aspect belonging to every experience. Cf. Hua III/3, 192 (225–226).

6. Cf. *Ideas I*, § 36.

7. For this characterization of the modalities of belief and their correlated being-modalities, see § 104.

8. For Husserl’s definition of “positing,” cf. *Ideas I*, § 106. For the discovery, by means of reflection, of the primordial character of consciousness as positing, cf. *Ideas I*, § 77: “At the basis of reflection there is an unreflected and unmodified lived experience.”

in the analysis of consciousness. In Section 113, Husserl fixes the distinction between *actual* and *potential* positing under the general title of positing consciousness. As Husserl remarks, this distinction is certainly related to the distinction between the modes of *attention* and *inattention* discussed in previous sections.<sup>9</sup> Yet the introduction of the concept of neutrality adds some complications that do not allow for a perfect matching between actual and potential positing with the attentional modes. The reason is that with neutrality the very *concept of potentiality* is reframed. In positing consciousness, it is possible to observe a continuous movement from the attention of actual positings, or acts, into the inattention of potential acts constituting the halo of any explicit cogito. For example, looking at the table in front of me, I do not actually perceive the chair and the rest of the furniture behind my back, and yet the chair and the furniture are always ready to be perceived if I were to turn my regard towards them. They make up the background that I do not actually perceive, but that it is also given (or posited) with the perception of the table that I am looking at right now.

Neutralized consciousness, as we shall shortly see, is characterized by the fact that from the outset it does not posit anything in actuality, i.e., that it is completely indifferent towards the existence or non-existence of its object. Thus, in the mode of neutrality, there is in consciousness not a movement from effected and explicit acts to unaffected and potential ones, and vice versa, but rather a movement from *quasi-positing to quasi-positing*, that is, a movement from what is already a potentiality to another potentiality. In this respect, however, it is evident that the concept of potentiality (*Potentialität*) receives a new connotation. As a result, the task of clarifying the concept of neutrality modification will have to clarify the notion of potentiality essential to it.

The doctrine of neutrality modification finds its first formulation in the *Logical Investigations*.<sup>10</sup> There Husserl describes a modification affecting the class of objectifying acts, like that of perception, and consisting in a transition from the positing act to its *mere* presentation (*Vorstellung*). This modification is called “qualitative modification” because it affects the quality of the act within the class to which the act belongs (e.g., a perceiving act into a *mere* presentation of the same act) and not the change from one class of acts into another (e.g., from a perceptual act to an act of sadness, which belongs to the class of *non-objectifying acts in the terminology of the Logical Investigations*).

If we turn to *Ideas I* and to the modification represented by the expression “neutralization,” then Husserl informs us that this modification is one

9. Cf. *Ideas I*, §§ 35, 37, 92.

10. Hua XIX/1, §§ 39ff. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 146–147.

“related to the sphere of belief,” and that it had to come into view only with regard to the aspect of consciousness characterized as “doxic.”<sup>11</sup> On the other hand, however, the neutrality modification presents itself as a “*universal* modification of consciousness,” which does not belong to the series of modifications belonging to the sphere of belief.<sup>12</sup> In fact, Husserl defines this modification as “a modification which, in a certain way, completely annuls, completely renders powerless every doxic modality to which it is related.”<sup>13</sup> Yet in *Ideas I* Husserl relates *all* possible acts, such as likings, feelings, willings, to doxic positionalities and ultimately to the primordial doxa. Since neutrality modification can affect any doxic modality whatsoever, then, at least in *Ideas I*, its scope becomes universal and extends to *all* conscious acts, even to the non-doxic acts (inclinations, appetites, affections, acts of willing, that is, those acts that in the *Logical Investigations* belonged to the class of *non-objectifying acts*).<sup>14</sup> As a result, the doctrine of neutrality modification of *Ideas I* represents a radical universalization of the doctrine of “qualitative modification” of the *Logical Investigations*.

The “annulment” and “rendering powerless,” which is the effect of the neutrality modification, however, is not to be understood as a negation. According to Husserl, negation still falls under a doxic modality of consciousness, the modality that specifically posits something as non-being, which, however, “is itself again a being.”<sup>15</sup> On the contrary, the characteristic of neutralization is that it “does not ‘effect’ anything: it is the conscious counterpart of all producing [*Leisten*].”<sup>16</sup>

The first peculiarity of the neutrality modification, therefore, over against the doxic modifications, is that the something of which the neutralized consciousness is aware (the object of which consciousness as such is consciousness *of*), is not a new object that consciousness takes up as being actual, or as being possible, or even as non-being. The modification effected by neutralization “puts out of action” any performance, any “belief” pertaining to living consciousness: from now on consciousness is deprived of all interested commitment to or engagement with its object, or, to put it in Husserl’s words, it loses all its “seriousness.”<sup>17</sup> Neutralized consciousness engages only in mere (*bloß*) thinking, it has as its object only mere thoughts.<sup>18</sup> In figurative language, one might say that neutralization freezes the life

11. Hua III/1, 222 (257).

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Cf. *Ideas I*, § 117.

15. Hua III/1, 222 (258).

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

of consciousness, its belief and therefore also its doxic “as,” which posits the being–characteristic of its object. Neutralized consciousness merely thinks itself into living consciousness, it adverts to the “flesh and blood” consciousness and its objects, but without taking part to its life: “mere thinking–of ‘posits’ nothing, it is not a positing consciousness.”<sup>19</sup>

A second peculiarity of the neutrality modification that Husserl singles out, and that needs to be highlighted, is that neutralization is not necessarily bound to any “voluntary doing.” This remark will become more explicit when Husserl will establish the distinction between positionality and neutrality in terms of a universal distinction running throughout consciousness (Section 114), and especially when he will introduce the notion of “act–arousals” (Section 115).

The peculiarity, and strangeness, of the descriptions related to the neutrality modification are motivated, as Husserl himself also admits, by the fact that he is the first to attempt its thematization.<sup>20</sup> This explains also Husserl’s circumspection in the determination of the features of neutralization. For this reason, Husserl sets out to further characterize the latter “by a process of elimination.”<sup>21</sup> This process consists in the successive exclusion of the possible equivocations affecting the expression merely thinking of (*sich-bloß-denken*), equivocations that could prevent a genuine understanding of this new and apparently so crucial moment of consciousness. The possible equivocations taken into account by Husserl are, in order, the *epoché* (§ 109), supposing/assuming and thinking (§ 110), and phantasy (§ 111). The equivocal aspect of these further modifications of belief consists in the fact that neutrality modification plays a role in each of them and yet it is presented at the same time as an “incomparable peculiarity of consciousness.”<sup>22</sup>

## 2. Phantasy consciousness

In order more concretely to clarify the diverse implications of the neutrality modification for the method of phenomenology, with special emphasis on its contrastive analysis in connection to phantasy, let us first survey in broad outline the modification operated by phantasy, which, following Husserl, is *also* a neutrality modification.

Phantasy is counted by Husserl among those forms of intuitional consciousness that he designates with the term “presentiations” (*Vergegenwärti-*

19. Hua III/1, 223 (259).

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

22. Hua III/1, 223 (259).

gungen). As is well known, Husserl contrasts this class of intuitive acts with “presentations” (*Gegenwärtigungen*), such as perception. In a presentation, the object is present to consciousness “in person” (*leibhaft*), while in a presentation (a memory or a phantasy), the object is present to consciousness *as if* it were present itself. The peculiarity of all presentations is that they are reproductive, that is, they not only give an object *as if* it were there in person, but they also implicate (or are consciousness of) the corresponding impression and of the different kinds of intentionalities involved in the originary constitution of the object.<sup>23</sup> Phantasy, for instance, is the reproductive consciousness of memory which is the reproductive consciousness of perception. I can phantasy a world in which I fly because I can think myself into a memory in the first place through which alone I know anything like a perception of the earth upon which I walk, that I touch with my feet, of the sky, and of its flying creatures.

In Section III of *Ideas* I, Husserl defines more specifically phantasy as “the neutrality modification of ‘positing’ presentation, therefore of memory [*Erinnerung*] in the widest conceivable sense.”<sup>24</sup> The term “memory,” as Husserl himself remarks, is to be understood in the broadest sense of any positing presentation whatsoever, i.e., memories proper, expectations, co-presentations (apperception of the inner life of other subjects or the co-perception of the hidden sides of an object given in perception). The positing character of such presentations consists in the fact that they always relate somehow to an actual experience and are thereby lived in some modality of belief or another. Positing presentations create a continuity of original lived experience, in which even deception, doubts, uncertainties bear a connection to and are so motivated with respect to my actual present.<sup>25</sup> In contrast, phantasy, as it were, breaks this continuity by putting out of action all belief in the reality of what is experienced and instead lives through it in the mode of the “as if,” and, as a result, of that of unreality.<sup>26</sup> Unlike memory, phantasy has the feature of not positing its object (e.g., myself flying) as “actually” existing, nor as “probably” existing or “non-” existing. Phantasy, as the neutrality modification of memory, precisely “wrests” its object from the memorial context in which the latter is posited as existing in a way or another.<sup>27</sup>

23. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 145.

24. Hua III/I, 224 (260).

25. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993, p. 148.

26. *Ibid.*, p. 147. Cf. Hua XXIII, 575 (693): “Mere or pure phantasy means that no actual positing or performing act is accomplished, phantasy is ‘pure presentation’ [*blosse Vorstellung*].” And further, “Phantasy is the realm of purposelessness, of play.” (Hua XXIII, 577 [695]) This aspect of playfulness pertaining to phantasy shows its commonality with the modification of neutrality and its character of non-seriousness. Cf. Hua III/I, 222 (258).

27. Cf. BRAINARD 2002: 296, fn. 102.

### 3. Picture-consciousness

That phantasy is a neutrality modification, and not *the* neutrality modification is shown by the fact that the experience peculiar to picture-consciousness exhibits a form of neutrality that is not reducible to phantasy consciousness. The experience of images and pictures as well as aesthetic experience in general are in fact no longer reproductive, but are rather founded on a direct perception of something.<sup>28</sup> In *Ideas I*, Husserl illustrates this case with reference to the contemplation of Dürer's etching, *Knight, Death, and the Devil*. In the analysis of this instance of aesthetic contemplation, Husserl distinguishes three relevant levels of experience. The first level consists in the normal perceiving of the physical object on which the etching is printed (the sheet or page). The second level of experience is that of the perception of the figures standing out in the etching (e.g., the outlined figure of the knight on his horse). Finally, the third level is that of the aesthetic regard of the depicted realities themselves (e.g., the knight "in flesh and blood"). In Husserl's account, the second level ("the consciousness of the 'picture'") is specifically an example of the neutrality modification of perception.<sup>29</sup> Picture-object consciousness does not perceive the figures as mere objects on a page, but as "knight," "death," and "devil." It bypasses perception towards the depicting picture-object, and thus it neutralizes perception. In this context, aesthetic consciousness proper is a founded modus of picture-object consciousness. Both the depicting picture-object (*abbildendes Bildobjekt*) and the depicted reality (*das Abgebildete*) are "present to us *neither as existing nor as not existing*, nor in any other *positional modality* [...] but as quasi-existing in the neutrality modification of being."<sup>30</sup>

With respect to the relationship between the first and second level of experience of a picture, that between the physical thing (the etching) and the picture-object (the figure of the "knight"), however, there seems to arise a difficult problem that we shall briefly address.

In his lectures of 1904-'05 on *Phantasy and Picture-Consciousness*, Husserl introduced the concept of "overlapping" (*Verdeckung*). This concept expresses the fact that "in the stream of consciousness nothing is thinkable in

28. "'Image object,' which, appearing as present 'in person,' can nevertheless also be designated as 'fiction,' though one must no longer speak of re-presentation in this case. Indeed, it is presentation [*Präsentation*]. Here, too, the 'positing,' the believing in something, is 'missing.'" (Hua XXIII, 575 [693]).

29. For the sake of clarity, in the following I quote the relevant passage in its entirety: "The consciousness of the 'picture' (the small, grey figures in which, by virtue of founded noeses something else is 'depictively presented' by similarity) which mediates and makes possible the depicting, is now an example for the neutrality modification of perception." (Hua III/1, 226 [262])

30. *Ibid.*

isolation from the rest of the stream.”<sup>31</sup> This is especially significant with respect to intuitions such as those provided by phantasy, in which a certain object is grasped in complete isolation from the continuity of positings in which consciousness lives. Yet, as it has been seen above, even if phantasy breaks the continuity of belief of consciousness, in it I do not actually lose consciousness of the perceptual world.<sup>32</sup> Phantasy only interrupts the present intuition of perception, and thereby opens up a merely imagined perspective reproduced in the presentation, which, however, is only able to “cover up” (*verdecken, überdecken*) our actually present perspective on the world. The latter, as Husserl says, “does not vanish from my consciousness when I perform a presentation.”<sup>33</sup> To say that phantasy covers up the actuality of perception expresses Husserl’s insight according to which the actually perceptual present *and* the imagined present in phantasy (or, as Husserl also calls it, its “nonpresent” [*Nichtgegenwart*]) *cannot* be intuited *at the same time*.<sup>34</sup> Attention to the one excludes attention to the other. That is, in living intuition I am either actively involved with or affected by the objects of my experience *or* I am engaging in “playful” phantasies with them.

Let us turn back to the case of picture-consciousness. The sensuous contents of the physical thing, that Husserl in his lecture course of 1904–’05 calls *picture-thing* (*Bildding*), are here identical in both the picture-thing and the appearance of the picture-object.<sup>35</sup> Moreover, as Husserl writes in Section 83 of *Ideas I*, that “two essentially identical perceptions are also identical with respect to the determination of the surroundings, is of essential necessity impossible, for they would then be individually *one* perception.”<sup>36</sup> Yet, this is clearly the case of picture-consciousness. In the experience of a picture, we are given the same sensuous contents and have the exact same perception of an object with respect to its perceptually appearing surroundings, but *two* different apprehensions, namely, the apprehension of a picture-thing *and* the apprehension of an object in the picture. As in the case of phantasy, the actual perceptual world, in whose continuous nexus the physical picture-thing is given, does not disappear in the experience of the picture-object. However, it cannot be said that picture-consciousness covers up perceptual consciousness, since they constitute *one* single experience. The pictorial apprehension is rather in conflict with the perceptual apprehension, in the sense that picture-consciousness wrests from the sensuous

31. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 148.

32. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 149.

33. Cited in BERNET, KERN and MARBACH 1993: 149. Cf. also Hua XXIII, 580 (697).

34. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 149.

35. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 151.

36. Hua III/1, 167 (198).

contents of the picture–thing their character of reality, thereby allowing for the appearance of the picture–object, to which, therefore, there belongs the character of unreality.<sup>37</sup>

As regards the relation between the second and third level involved in the apprehension of a picture, that between the picture–object (the figure of the “knight”) and the picture–subject (the knight “in flesh and blood”), the relationship is that of representation (*Darstellung*) or depiction (*Abbildung*). In the relationship between the representing picture and the represented or depicted subject the picture–object has the role of appearing foundation for the picture–subject, which, as such, does not appear, but is presentiated through a representation of similarity (*Ähnlichkeitsrepräsentation*).<sup>38</sup> The pictorial apprehension, as perceptually founded, finds on its part the apprehension of the picture–subject. The latter, as it were, is again wrested from the appearing picture–object.

#### 4. Phantasy, picture–consciousness and the phenomenological method

As some of the most prominent Husserl scholars have already noted, Husserl’s interest in the analysis of the different forms of intuitional consciousness and their complicated intertwining had a fundamental role with respect to the work of clarification of the cognitive achievements of conceptual knowledge, thus of science, and ultimately of philosophy.<sup>39</sup> In the following, I will highlight in a concrete examination the contributions of Husserl’s analysis of phantasy and of picture–consciousness to the method of phenomenology. Since Husserl presents phenomenology as the eidetic science of pure experiences, i.e., as the science aiming at working out the laws of essence (*Wesensgesetze*) pertaining to the field of subjective experiencing, the following reflections will contribute to the clarification of the meaning of intuiting or seeing essences in phenomenology.

Husserl’s phenomenological project finds in the *Logical Investigations* (1900–’01) its groundbreaking beginning. As Husserl himself writes in his lecture course on *Phenomenological Psychology*, the *Logical Investigations* were the result of an attempt to clarify “the pure idea of logic by a return to the bestowing of sense or the performance of cognition which occurs in the nexus of lived experiences of logical thinking.”<sup>40</sup> In particular, Husserl continues, their task was to bring into one’s grip “the logical lived experi-

37. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 151.

38. *Ibid.*

39. Cf. BERNET, KERN and MARBACH 1993: 142; Mohanty 2008: 306.

40. Hua IX, 20 (14).



ences which take place in us whenever we think but which we do not see just then, which we do not have in our noticing view whenever we carry out thought activity in a natural original manner.”<sup>41</sup> Starting from the issue of the relationship between ideal objects (e.g., numbers and mathematical propositions) and the subjective experience in which they appear in their objective existence, the *Logical Investigations* begin to examine the “hidden” inner life of the subject in order to detect the fundamental structures in play in the experience of ideal objects.<sup>42</sup> Husserl summarizes the question at stake in his *Logical Investigations* and eventually of his whole phenomenology as follows: “How do the hidden psychic lived experiences look, which are correlated to the respective idealities and which must occur as quite determinately appropriate producings, in order that the subject can have consciousness and evidently knowing consciousness of these idealities as objects? This designates the proper theme of the *Logical Investigations* and, in corresponding amplification, of all phenomenology.”<sup>43</sup>

In experience ideal objects are given *as* not dependent on the psychological states or operations of the thinking subject, yet they can be made explicit and thought through psychological operations that unveil how it is that the psychological subject thinks them *as* such ideal objects. We take, as it were, a step back from simply being directed towards ideal objects and being concerned with them in order to open up the possibility of making that peculiar being-directed-towards and being-concerned-with itself a theme of research. In this reflection, the very experience of ideal objects becomes a “fact” from which we, as scientists, want to work out essential structures which regulate and make that “fact” possible in the first place.

Let us look at a concrete example. My working with the Pythagorean Theorem in order to solve a geometrical problem is certainly a new psychical fact each time I take up the theorem (right now, and again in ten minutes or tomorrow). Yet, the validity of the Pythagorean Theorem is identical at any given moment. The point for Husserl is to inquire into those subjective activities that are required in order that each time the Pythagorean Theorem is experienced in its universal validity. This inquiry led Husserl to the insight into a possible study of structures pertaining to subjective experiencing and bearing the character of unconditional necessity and uni-

41. *Ibid.*

42. This is a study of essential laws and structures that would account for our experience of ideal objects. This is not to say that ideal objects are the result of subjective structures of experience. The inquiry into fundamental structures of subjectivity aims at making intelligible the meaningful experience of objects, and not only of ideal objects, objects that are experienced by a subject in a determinate way that can be studied. This is an important distinction in order to avoid any unilateral critique of psychologism and/or idealism towards Husserl’s phenomenology.

43. Hua IX, 26 (18).

versality that would account for a realm of equally necessary and universal truths, that of pure logic and mathematics.<sup>44</sup> The study of ideal objectivities of logic and mathematics with respect to the subjective lived experiencing in which they appear as such objectivities represented the starting point for a more general and more radical study of those structure that are in play with respect to all possible objectivities as they are experienced by consciousness, thus also of real objects, e.g., the real objects of the physical world.<sup>45</sup> As a result, phenomenology emerges as an eidetic science of pure experiences.<sup>46</sup> Without taking up the difficult problems raised by the project of a foundation of such a science, problems that have to do with the ultimate issues of the meaning of science, reason, and truth, it is relevant for our purposes to address the question of the method of the eidetic science of phenomenology, since for its elaboration phantasy plays a crucial role.

## 5. Phantasy and ideation

*Ideas I* opens with a series of clarificatory reflections about the distinction between the concepts of “matter of fact” (*Tatsache*) and “essence” (*Wesen*). These reflections aim at laying down the first basis, as Husserl writes, “for our construction of the idea of a pure phenomenology as a science of essences.”<sup>47</sup> The exhibition of a field of study and of a possible science arising from it, however, depends first of all on the possibility to exhibit and delimit the object of such a science. This is why Husserl’s preliminary reflections in *Ideas I* deal with questions regarding the concept of “object” in general and the ways in which it becomes an object of experience and cognition.

Beginning with a general consideration about the kind of cognition pertaining to the “sciences of the world” as grounded in “natural experience,” Husserl identifies in perception the founding experience that pertains to such cognition. The specific character of perception lies in the fact that it presents its objects as really existing and thus as part of that real or actual world which is to be made into an object of scientific study. Perception is the *presentive* intuition (*gebende Anschauung*) of the “natural” sciences (this title to be understood in the broader sense of all the sciences of the world, thus not only of the physical, but also of the psychic and spiritual world).<sup>48</sup>

44. Hua IX, 38 (27).

45. Cf. Hua IX, Section 3 (b).

46. Cf. MOHANTY 2008: 364.

47. Hua III/1, 33 (33).

48. Hua III/1, 7 (5).

Sciences of the world are thus experiential sciences (*Erfahrungswissenschaften*). Their experience, as Husserl remarks, does not only give something in its actual presence, but it presents something real “individually.” This is also why Husserl calls experiential sciences “sciences of ‘matters of fact.’”<sup>49</sup> The introduction of the concept of “matter of fact” serves Husserl as a springboard to the concept of “essence.” In fact, the description of what is experienced as a matter of fact, e.g., a certain spatiotemporal individual object (the red chair in the corner of the room), exhibits features that cannot be apprehended under the title “matter of fact,” but that take up the character of essential features. In Husserl words, “when we said that any matter of fact, ‘in respect of its own essence,’ could be otherwise, we are already saying that *it belongs to the sense of anything contingent to have an essence and therefore an Eidos which can be apprehended purely.*”<sup>50</sup>

On the basis of this insight, Husserl begins to show the interweaving between knowledge of matters of fact and knowledge of essences. In this respect, the first thing to be noted, as it emerges from the passage just quoted, is that a transition from the *intuition of something individual* to *eidetic seeing* is *always possible*.<sup>51</sup>

Secondly, Husserl draws an analogy, or better establishes a radical community, between the two kinds of *seeing* and their respective objects. Seeing of essences, according to Husserl, *is* a form of intuition, to be sure of a *peculiar* and *novel* sort, but in all respects similar to the perceptual intuition of an object that I see in front of me; as regards the object of eidetic seeing, the essence, the latter *is* an object in all respects, even if *a new sort of object* if compared with the object given in perceptual intuition.<sup>52</sup>

Finally, the interweaving between intuition of something individual, as in perception, and seeing of essences is shown by the fact that none of them is possible without the other. Seeing of essence is based on the appearance of something individual. On the other hand, according to Husserl, the intuition of something individual is not possible “without the free possibility of bringing about an ideation and, in it, directing one’s regard to the corresponding essence exemplified in what is individually sighted.”<sup>53</sup>

The communality between the intuition of something individual and eidetic intuition, however, should not blur their essential differences. The first of these differences is that intuition of matters of fact is limited to what is given in factual experience and has to maintain itself within the

49. Hua III/1, 8 (7).

50. Hua III/1, 9 (7).

51. Hua III/1, 10 (8). Husserl readily remarks that this very possibility “is itself to be understood not as empirical, but as eidetic.”

52. Hua III/1, 10–11 (9).

53. Hua III/1, 12 (10).

boundaries of such experience, from which alone its statements receive their legitimacy. In contrast, intuition of essences is not limited to what is given in factual experience (in perception or memory), but it can also take as its point of departure what is not experienced at all (data of pure phantasy).<sup>54</sup> An essence can be grasped starting from an object given in perception (as in the case, dear to Husserl, of hearing a tone). Essences, however, can be also grasped starting directly from a phantasy (a tone that I have in mind by phantasy).

A second peculiarity of the intuition of essences, whether our point of departure is an actually experienced object or one merely phantasied, is that its statements do not imply any claim regarding matters of fact. The latter function only as examples: “*Pure eidetic truths contain not the slightest assertion about matters of fact.* And thus not even the most insignificant matter-of-fact truth can be deduced from pure eidetic truths *alone.*”<sup>55</sup> Husserl’s example for this case is the following statement: “The essence (the ‘genus’) color is other than the essence (the genus) sound.” Yet, as Husserl adds, seeing of essences, even though excluding every implication as regards factual existence, can articulate propositions that invest a totality of single particulars. In this case, the above eidetic statement is reformulated as follows: “Any color whatever is different from any sound whatever.”<sup>56</sup>

Leaving aside the further complications of the theory of science and in particular of the doctrine of eidetic intuition that Husserl articulates in the chapter on “Matter of Fact and Essence,” this brief survey on the opening sections of *Ideas I* suffices in order to bring to light the crucial role of phantasy for Husserl’s phenomenological project. The characterization of the kind of intuition and of the object intuited in the case of seeing of essences highlights two main elements: (1) the possibility to be carried out in phantasy (2) without positing of factual existence.

In Section 70 of *Ideas I*, Husserl establishes the primacy of phantasy for the method of phenomenology. On the one hand, perception in general and external perception in particular has a primacy “as a foundation for phenomenological eidetic findings,” due to the clarity in which objects of perception obtain their originary givenness. On the other hand, however, the seeing of essences obtains its genuine dimension only in phantasy. The reason, according to Husserl, lies in the fact that what is immediately perceived in its present and is recalled to memory with regard to its past offers only a limited access to most general eidetic cognitions regarding perception, phantasy, memory, but also judging, feeling, or willing. To confine

54. Hua III/1, 12 (11).

55. Hua III/1, 13 (11).

56. Hua III/1, 14 (13).

oneself to these most general findings would be an arbitrary restriction. On the contrary, in phantasy, due to its unbounded character, it is possible to extend indefinitely the reproduction of examples from experience by projecting the indeterminate future in all possible directions predelineated by the universal style of the past.<sup>57</sup>

In this way, as Husserl significantly remarks, the phenomenologist, whose object of study are the lived experiences and their correlates, proceeds like the geometer, who in phantasy feigns an indefinite number of figures and shapes, thereby working out the essential properties of any spatial shape whatever.<sup>58</sup> Therefore, “in phenomenology, as in all other eidetic sciences, presentations and, more precisely, *free phantasies* acquire a position of primacy over perceptions and do so even in the phenomenology of perception itself.”<sup>59</sup> Husserl concludes this Section by claiming that “‘feigning’ makes up the vital element of phenomenology as of every other eidetic science [...] feigning is the source from which the cognition of ‘eternal truths’ is fed.”<sup>60</sup>

## 6. Picture-consciousness and ideation

In the last part of my essay, I will offer an interpretation of the methodological significance of the analysis of picture-consciousness for Husserl’s phenomenological project. Since in *Ideas I* Husserl discusses picture- and aesthetic consciousness in the context of his doctrine of neutrality modification, my analysis will at the same time clarify the import of the neutrality modification of consciousness for the method of phenomenology.

As it has been seen above, the experience of images or pictures and their aesthetic contemplation are introduced by Husserl in Section III of *Ideas I* as cases of the neutrality modification of perception. The analysis of picture- and aesthetic consciousness is therefore put forth in order to exhibit an instance of neutrality modification that is not that of phantasy, and thus to distinguish the concept of the *universal* neutrality modification from that operated by phantasy. Picture-consciousness (as well as the aesthetic consciousness founded on it) is directed towards its objects in the mode of unreality, that is, without any interest in the existence or non-existence of the picture-object.<sup>61</sup> The picture-thing is certainly given to me in external perception, but in a pictorial apprehension I do not direct my regard to

57. Cf. Hua IX, 70 (52).

58. Hua III/1, 131 (159).

59. Hua III/1, 130–131 (158–159).

60. Hua III/1, 130–132 (158–160).

61. Hua XXIII, 385 (457).

the page or canvas. In my pictorial apprehension of the “knight” I *do not see* the page at all, but the “knight.” The main point, however, is that the “knight” itself is not apprehended as a real object, but precisely as a picture. No interest is there for the actual existence or non-existence of the “knight,” there is no “striving after certainty” (*Streben nach Gewissheit*).<sup>62</sup> Picture-consciousness does not arise out of the perception of the page, but out of the “perception” of the figure, which differs from actual perception because it brackets or puts out of action the modality of belief essentially pertaining to perception. Thus, living in picture-consciousness I do not live in a consciousness that posits a reality, but what counts for me are rather the modes of appearance (*Erscheinungsweisen*) of the object (as “figure”), its “subjective” appearance, or the object-in-its-How (*Gegenstand-im-Wie*), with no consideration of its existence.<sup>63</sup>

Husserl tries to express the complex state of affairs in which a presentation is mediated by a picture or an image with the expression “perceptive phantasy,” in order to distinguish the latter from the concept of ordinary phantasy or reproductive phantasy.<sup>64</sup> The meaning of this distinction can be illustrated with reference to the phenomenon of “double neutrality,” phenomenon that Husserl discusses in his lectures of 1904–’05. The examination of this phenomenon shall also help us in exhibiting the methodological import of the analysis of picture-consciousness.<sup>65</sup>

Husserl introduced the notion of “double neutrality” in order to articulate more in detail the implications among different kinds of intuitional presentations. In the phenomenon of “double neutrality,” the first neutrality pertains to phantasy as neutrality modification, actively or passively performed, e.g., I presentiate a theory and play with its propositions, claims, etc., all of this performed under the sign of the “as-if” that belongs to phantasy. The second neutrality invests phantasy itself and its (*quasi-*) performances. This neutrality annuls the purely playful reproduction happening in phantasy in order to actually grasp what has been phantasied. The theory that I was playing with is now the object of my attention, to be sure not as this theory that I might or I might not believe in, but as “thought” of this theory. Not the theory, but the thought of it has actual existence for me now, it is a new *kind* of object (not a *new* object, we should carefully add) that, as Husserl writes, I can “pick out and describe in evident truth as the ‘content’ of my phantasy.”<sup>66</sup> The peculiarity of this second neutralization lies in the

62. Hua XXIII, 583 (701).

63. Hua XXIII, 388 (461), 584 (701–702). Regarding the “subjective” character, Cf. Husserl’s comment in Hua XXIII, 585, fn. 1 (702, fn. 16).

64. Hua XXIII, 585. Cf. also Hua III/1, 225 (261).

65. Hua XXIII, 573 (691).

66. Hua XXIII, 572 (690).

fact that it operates towards the neutralization of phantasy, not by modifying consciousness into an original positing consciousness, as when we “come back to reality” after having been lost in a phantasy for a moment. But rather by establishing a positional Ego *over* the neutral Ego of phantasy.<sup>67</sup> Drawing an analogy, Husserl compares phantasying with a state of dreaming and the objects phantasied with dreamt objects. Formulated in these terms, Husserl claims that with the second neutralization,

it is not a question of an abstention from actual positions with respect to the dreamt objects; they are by all means dreamt objects. At present I am precisely not supposed to be dreaming, lost to myself, not supposed to be *quasi*-performing such and such perceptions, judgments, and so on, making it seem to me as if these objects were there, as if they were changing in this way and that. On the contrary, as nonparticipating onlooker [*als unbeteiligter Zuschauer*] I am supposed to contemplate and fix what offers itself in this living-as-if just as it offers itself<sup>68</sup>

Significantly, Husserl mentions the grasping of semblances (*Scheinen*) as objects — picture-objects and those semblances proper that are not seen as deceptions (Husserl’s examples are rainbows or the blue sky) — as cases in which a double neutrality modification is operating. In contemplating a picture, in fact, I also grasp the lines that make up the “knight,” but not as lines on the paper, but as features of the “knight.” These features are not grasped as existing or nonexistent, but they are certainly grasped, and posited, as the features of this object, the “knight,” that I can fix and describe in the way it gives itself to me. In pictorial apprehension, I posit the “knight” as what I actually see in my pictorial seeing, that is, I contemplate the “knight” as what actually appears there in person, but without appropriating it to myself as something I accept.<sup>69</sup> The pictorial and aesthetic interest is rather turned to the “object in the How of its presentedness,” (*Gegenstand im Wie der Dargestelltheit*) so that, Husserl concludes, “only what ‘appears as it appears,’ which comes to harmonious unity in this presentation, interests me.”<sup>70</sup>

As a result, the characterization of the kind of intuition operating in picture-consciousness and of the object intuited in it singles out two moments that play a crucial role for the method of phenomenology: (1) The indifference to the existence or nonexistence of the object and (2) its reduction to modes of appearance.<sup>71</sup>

67. Hua XXIII, 573 (691).

68. *Ibid.*

69. Cf. Hua XXIII, 574 (692). Cf. Husserl’s comment in Hua XXIII, 586, fn. 1 (703, fn. 18): “To turn toward the image object and to contemplate it is to take it as if it existed. A ‘perception’ — just as in phantasying intuitively and inhibiting the thematizing (positional) *quasi*-performing of the phantasy acts, I find the ‘phantasy image’ and have it given itself as the phantasy of a perceptual image.”

70. Hua XXIII, 586f. (704f.).

71. Cf. in particular MOHANTY 2008: 313.

## Final remarks

In the present context, the phenomenon of double neutrality is especially significant because it allows giving a unitary interpretation of the two forms of neutrality consciousness of phantasy and picture-consciousness in regards to their meaning for the method of phenomenology. The methodological significance of the phenomenon of double neutrality lies in the fact that phantasy alone is not enough in order to accomplish the descriptions that are essential to phenomenology. As a result, to change phantasy consciousness into a “positional” consciousness in the sense of the double neutrality modification is crucial in order to produce assertions and descriptions about the figments of phantasy.<sup>72</sup> Thus, starting from the phenomenon of double neutrality, I suggest a possible definition of the phenomenological *seeing of essences* as a *thetic apprehension* (on the model of picture-consciousness) *of a neutralized object* (in phantasy). Such definition contributes to the clarification of the transition to the a priori peculiar to phenomenology. Phenomenology is the science that inquire into the hidden subjective lived experiences that must occur in order for the subject to actually have experience of various kinds of objects.<sup>73</sup> The transition from the single appearances of objects to the determination of necessary and universal laws and principles grounding (“constituting,” Husserl might say) their appearance to a consciousness, however, is nothing like a mystical process. This transition or ascension is describable and analyzable on the basis of the very operations of consciousness. These operations, such as phantasying and perceiving the object in a picture are the phenomenal attestations for the possibility of carrying out the activities of eidetic variation (*eidetische Variation*), its seeing of essence (*Wesensschau*) and their result consisting in the apprehension of the a priori (*Erfassung des Apriori*).<sup>74</sup> The characteristic mark of phantasy — and picture — consciousness is that they perform by their very nature a liberation from the fact.<sup>75</sup> The liberation from the fact is not a negation of the facts of experience nor of the factual world as a whole.<sup>76</sup> In phantasy, the facts of experience are no longer taken in their mere factual occurrence, but they receive instead the status of exemplary experiences whose specific style of development can become subject of a systematic study thanks to the arbitrariness and openness allowed by phantasy. By means of the endless variations on a single experience

72. Hua XXIII, 578 (696).

73. Hua IX, 26 (18). See also Hua IX, 42–43 (30–31).

74. See Hua IX, § 9.

75. See Hua IX 71 (52).

76. Hua IX, 71 (52).



allowed by phantasy, Husserl conceives the possibility to detect that which in the variation remains invariable. According to Husserl, this is the *eidōs* or essence. In this study, I claim that the phenomenon of double neutrality is especially fruitful in order to secure phenomenally the two moments that characterize the method of phenomenology: the variation in phantasy and the apprehension of the essence, the latter described on the model of picture-consciousness.

I would like to conclude this essay by pointing to an important implication that the present interpretation of the method of phenomenology has for the notion of essence as the object of phenomenological investigations. In fact, the conception that grounds the seeing of essences on the operation of phantasy reframes the very concept of essence. The *reality* of the essence which is apprehended is based on the aspect of *possibility* that constitutes all phantasing as such. Phantasy drops the actuality of the world of experience in order to determine the underlying structures that make the experience of the world and its objects possible. This identifies the transcendental character of phenomenology. But the structures or laws of essence (*Wesensgesetze*) that are singled out in the course of the analysis cannot be posited as categorical and a-temporal structures of experience. Rather the aspect of possibility attaches to them on the ground of the aspect of possibility that belongs to phantasied experience, which, ultimately, is grounded upon the unbounded character inherent in factual experience as such (*Crisis*, § 42).<sup>77</sup> That the essences of phenomenology define not what is factual, however, but rather what is possible in regards to the being of what is factual, also illustrates the sense of phenomenological philosophy understood, by Husserl, as an “infinite task,” thereby marking the historical divide between a dogmatic and a phenomenological transcendental philosophy.

## References

- BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., 1993: *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
- BRAINARD, M., 2002: *Belief and Its Neutralization*, Albany, SUNY Press.
- HUSSERL, E., 1973: *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, edited by S. Strasser, The Hague, Nijhoff.

77. Describing the peculiar performance of the *epochē*, Husserl writes in Section 42 of the *Crisis*: “[But] the accomplishment of the total transformation of attitude must consist in the fact that the infinity of actual and possible world-experience transforms itself into the infinity of actual and possible ‘transcendental experience,’ in which, as a first step, the world and the natural experience of it are experiences as ‘phenomenon.’” (Hua VI, 156 [153])

- , 1977: *Husserliana* 3–1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* I. Halbband: Text der 1.–3. Auflage — Nachdruck, edited by K. Schuhmann, The Hague, Nijhoff.
- , 1976: *Husserliana* 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, edited by W. Biemel, The Hague, Nijhoff.
- , 1968: *Husserliana* 9. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, edited by W. Biemel, The Hague, Nijhoff.
- , 1984: *Husserliana* 19. *Logische Untersuchungen*, zweiter Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, edited by U. Panzer, The Hague, Nijhoff.
- , 1980: *Husserliana* 23. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*, edited by E. Marbach, The Hague, Nijhoff.
- MOHANTY, J.N., 2008: *The Philosophy of Edmund Husserl*, New Haven–London, Yale University Press.

## Anxiety, Freedom, and the Future of the Past

KRESTEN LUNDSGAARD–LETH\*

The possible corresponds exactly to the *future*. For freedom, the possible is the future, and the future is for time the possible. To both of these corresponds anxiety in the individual life. An accurate and correct linguistic usage therefore associates anxiety and the future. When it is sometimes said that one is anxious about the *past*, this seems to be a contradiction of this usage [...]. The past about which I am supposed to be anxious must stand in a relation of possibility *to me*. If I am anxious about a past misfortune, then it is not because it is in the past but because it may be *repeated*, i.e. become future.

KIERKEGAARD 1980: 91 (my emphasis)

**ABSTRACT:** In this article I present a close reading of Section 5 in Søren Kierkegaard's *The Concept of Anxiety*. After an introduction which alludes to the literary fiction of Jonathan Franzen, the article turns directly to Section 5, in which Kierkegaard's pseudonym, Vigilius Haufniensis, unfolds the phenomenon of anxiety as the original experience of existential freedom. In the first step of the argument, I argue that the transition of the human being from its natural state into an existence of ethically qualified freedom is a process which must be understood as a peculiar self-disturbance at the heart of subjectivity. In a second step, I claim that this self-disturbance is connected to the essential normativity of language that human beings always already find themselves in. In a concluding discussion, I suggest the interpretation that the linguistic self-disturbance of a human self implies an ethical requalification of the possibilities of one's past as well as of one's future.

**KEYWORDS:** S. Kierkegaard, anxiety, temporality, freedom, existence.

The most recent novels of the American author Jonathan Franzen, *The Corrections* (2001) and *Freedom* (2010), are in many ways two quite distinct works of literature. Nonetheless, the two books share a couple of essential

\* Kresten Lundsgaard–Leth, University of Aalborg.

characteristics. Firstly, they both tell the story of a disintegrating and massively dysfunctional family (the Lamberts and the Berglunds, respectively). Secondly, they both manage to present their dubious protagonists in a conspicuously ambivalent tone of genuine sympathy *as well as* of scathing satire. Third— and most importantly, both stories turn out to *end* in a much more hopeful way than the reader had come to expect throughout the unfolding of the narrative. As such, the members of the Lambert family in *The Corrections* actually do come together against all odds for one final Christmas party before Albert, the family father, will shortly die. In *Freedom*'s case, Walter and Patty Berglund decide to give their broken marriage one last chance, in spite of the fact that virtually *nothing* which has happened so far suggests that they will ever manage to mend their unhealthy relationship. (cf. Franzen 2001a: 613 ff.; Franzen 2001b: 514 ff.) One curious aspect of the way in which the novels end is the way in which the reader surprisingly ends up expecting a more hopeful *future* for Franzen's fictional characters than he or she had expected to expect *prior* to the ending. To phrase this point in temporal categories, Franzen's concluding alteration — from hopeless to hopeful — of his novels' *present* co-instantaneously implies an alteration — also from hopeless to hopeful — of the imagined *future* of the novels. Taken in isolation, this point is admittedly trivial: coming to expect a brighter future is thus surely a non-controversial by-product of coming to experience one's current situation as *better* than one had expected it to be. This is not all, however. As such, it is not merely the fictitious future of Franzen's fiction which is ultimately transformed by the *how* of its ending(s). It is also its *past*.

But what is meant hereby? To begin with, it seems hermeneutically on-point to argue that we cannot make sense of the *whole* (e.g. an entire novel) without taking all of its parts (e.g. the ending) into account. (cf. Grondin 1994: 76 ff.) However, we still need to be much more specific as to *how* the reciprocal relationship of ending and entirety works in the case of Franzen's fiction. On this interpretation, the past of the two novels is not merely transformed because their endings allow us to *contrast* the hopefulness of their envisioned future with the “factual” hopelessness of what came before. If this were the entire analysis, the effect of the ending(s) would amount to nothing but the reader's acquired capability to contrast one thing (i.e. the past) with another thing (i.e. the future) *totally* different from it. However, as I will argue: any such abstract “logic of contrast” simply does not capture the actual essence of what is at stake here. What is going on is instead something more complex: the reader who makes it to the end(s) of *The Corrections* and *Freedom*, respectively, cannot merely look back at the preceding parts of the novels' plots and conceive of them as being entirely *different* from the ending. Rather, a different interpretational option offers itself: thus, the reader finds him- or herself

capable of carrying through a specific retroactive sense-making according to which the surprisingly hopeful ending is perceived as the very *result* of what came before as opposed to being its complete opposite. An unlikely and improbable result to be sure, but a result nonetheless. When we look upon it this way, the analysis suffers a vital displacement of perspective. Instead of thinking that the hopeful prospects of the ending have somehow *falsified* the hopelessness of the past at the level of third-personal *content* (i.e. focusing on *what* [f]actually has happened), the reader can experience a much more *internalized* mode of falsification. On this level, it is the reader's very *own* understanding of what he or she took to be the *truth of the past* which turns out to be wrong; and not the past in-and-of-itself. One way of fleshing out this line of argument may be the following: by realizing that the *actual* result of the past was something much more encouraging than the past "itself" had initially led us to expect, we realize that the real truth about the past cannot be captured by grasping its mere *probability*. In other words, the past of the narrative — by way of its ending — retroactively reveals itself to the reader as having always comprised more *possibility* than he or she had been able to see while it happened. Until the ending made him or her see the past in a different light; namely: as the *past of the future*. In summa: when Franzen ultimately lets his readers experience a different future for his characters than the readers had thought they would *come* to expect he — in the exact same instant — also enables those very readers to experience everything that led up to this moment as something *other* than they had hitherto thought it to be.

Formally, this weird experience of our past experience turning out to be a different experience from the one we thought we had already had (e.g. any given situation leading up to a good rather than a bad outcome) appears to be structured as a temporal recoil of sorts. Experiencing one's future differently thus always implies the co-instantaneous possibility of experiencing one's past differently. And this structural feature of human existence is exactly what Franzen's novels put on display in such powerful fashion.

As I have hinted at in the formulation above, I believe there to be a *universal* lesson about human existence to be distilled from the *specific* experience made accessible to us by literary fiction, such as Franzen's. Moreover: in order to try and figure out this universality with more precision, I will argue that we would do well to turn to Søren Kierkegaard's *The Concept of Anxiety*.<sup>1</sup> On my reading, *The Concept of Anxiety* is first and foremost a — both

1. To be sure, a certain Vigilius Haufniensis (i.e. the vigilant Copenhagener) declares himself the author of *The Concept of Anxiety*. In the case of *The Concept of Anxiety*, however—clearly as opposed to some of the other works of the early 1840s — I do not consider the alleged pseudonymity to be of

phenomenologically sensitive and philosophically systematic — attempt at depicting what it means for human beings to experience themselves as being ultimately *free*. (cf. e.g. Grøn 1996: 69 ff.; Grøn 1998: 101–110; Malantschuk 1996: 70 ff.; Kosch 2010: 210–212, Greve 1990: 233 ff.; Marino 1998: 317 ff.) At this early stage, however, being free is not so much the answer we are looking for as it is the very *question* we ought to be posing.<sup>2</sup> And as my introductory remarks on Franzen have also already indicated, I am convinced that working through one vital section of Kierkegaard’s intricate analysis of anxiety can help us see how experiencing oneself as free — and thus *ethically* accountable — essentially has to do with a certain re-experiencing of one’s own existential temporality, that is: of one’s present and future, as well as one’s past. We will return to these points later.

In the following, I wish to approach these questions in a slightly unorthodox manner. As such, I intend first and foremost to present a very close reading of one *single* section (i.e. § 5) of *The Concept of Anxiety*. Although the headline of this exact section is homonymous with the title of the very work which contains it (i.e. “The Concept of Anxiety”), it is obviously not to be taken for granted that the main analyses presented therein is by implication representative of the entire work. To be frank, I do not think it is. How could it possibly be? On the other hand, I also do not believe that the aspiration towards explaining a whole text is the only possible justification for focusing particularly on one specific section of a philosophical text. Alternatively, a highly local interpretation like the one offered here can be justified by the way in which it ultimately allows us to unfold a number of core concepts and phenomena that are essential to the problem of existential freedom central to *all* of the Kierkegaardian pseudonyms. Briefly put, and very preliminarily, one can think about the experience of anxiety as it is presented in section 5 as the existential *proto*-experience of freedom itself. Obviously, this bold claim must be vindicated in the following. Without further ado, let us thus enter section 5. Kierkegaard himself begins with the following, rather complex passage:

Innocence [*Uskyldighed*] is ignorance [*Uvidenhed*]. In innocence, man is not qualified as spirit [*Aand*] but is psychically qualified in immediate unity with his natural condition [*Naturlighed*]. The spirit in man is dreaming [...]. In this state there is

special importance to the text.

2. By giving priority to the questioning of freedom rather than freedom as the answer, I primarily wish to accentuate the point that we cannot allow ourselves to be certain at the outset as to *what* it is we are even looking for (i.e. “freedom”). To begin with, “freedom” is thus nothing more than a word for *whatever* it might be — if anything at all — which distinguishes human existence from natural beings (obviously, this manner of beginning draws on Heidegger’s initial claim from *Sein und Zeit* regarding “The necessity of an explicit retrieve of the question of Being”. [HEIDEGGER 1996: § 1; cf. MULHALL 2005: 1–12])

peace and repose but there is simultaneously something else [...] for there is indeed nothing against which to strive. What, then, is it? Nothing [*Intet*]. But what effect does nothing have? It begets anxiety [*Angest*] [...]. Dreamily, the spirit projects its own actuality [*Virkelighed*], but this actuality is nothing, and innocence always sees this nothing outside itself [...]. Fear [...] refer[s] to something definite, whereas anxiety is freedom's [*Frihedens*] actuality as the possibility of possibility [*Mulighed for Muligheden*]. (Kierkegaard 1980: 41–42)<sup>3</sup>

Reading these lines, one is reminded why Kierkegaard is oftentimes depicted as a both “ironic” and “parodic” “writer” (as opposed to a genuine philosopher, presumably). According to these suspicions, Kierkegaard is someone who one should be careful not to think of as “edifying” or “serious” — or differently put: as someone who would never bother to make any “definite” points. (cf. e.g. Poole 1998: 48–66)<sup>4</sup> At the very least, it triggers a certain conceptual opaqueness that the opening sentence appears to confuse a *normative*, an *epistemic*, and a *biological* mode of description by juxtaposing concepts such as “innocence,” “ignorance,” and “natural state.”<sup>5</sup> Since philosophy ought to be about clarifying concepts rather than obscuring them, Kierkegaard must surely be kidding? This apparent confusion, however, is straightforwardly dissolved. It thus vanishes once one realizes two important modifications: first, (i) the alleged “innocence” of our natural condition must be read as a meta–normative rather than a full–fledged normative qualification to the extent that nature must be thought of as *pre-* or *non-*ethical. As such, what is natural is neither good nor bad. Instead, the natural condition is simply *prior* to both good and evil.<sup>6</sup> Second, (ii) the ignorance addressed here has little if anything to do with epistemic knowledge about this–or–that fact in the natural world not to mention with logical truths within the immanent realm of thinking. On the contrary, the “object” of the peculiar ignorance at hand is precisely the very *difference* between good and evil which nature (qua essentially *pre-*ethical) must necessarily be ignorant of. Having realized this, one must additionally recognize that the genuine challenge does not lie in figuring out the asserted innocence–ignorance of

3. Here, it would surely have been more accurate if Thomte had chosen to translate “som Mulighed for Muligheden” into “as possibility *for* the possible” rather than “as the possibility of possibility”. (KIERKEGAARD 1980: 41–42, my emphasis)

4. As will be made obvious in the following, I completely disagree with Poole’s characterization of *The Concept of Anxiety* as “probably the most ironic and certainly the most parodic of all the aesthetic works.” (POOLE 1998: 60)

5. Unfortunately, the phonetic semblance of the key concepts of this passage, i.e. “Uskyldighed,” “Uvidenhed,” and “Naturlighed,” does not translate well into English.

6. For this reason (and a number of others), any talk of a Kierkegaardian return — not to say advancement — to some beastly nature *beyond good and evil* is utterly senseless. The occasional talk of the “lilies of the field” and “the birds of the sky” as “teachers” (*Lærermestre*) we can *learn* from is deliberately opposed to thinking about them as moral ideals we should somehow seek to live up to. (cf. SKS II, 22–23)

the natural condition. Rather, the true task is to figure out how *human* nature somehow becomes de–naturalized; i.e. knowing of the Ethical Difference as well as — potentially — “guilty.” The answer to this question has to do with “spirit” but this only displaces the focus of our questioning. For what, then, is spirit?

We are told right away that in the natural condition, the spirit is “dreaming.” Unlike what is the case in early Schelling, Kierkegaard’s choice of metaphor is not meant to suggest that *all* of nature is somehow dreaming spirit. (cf. Fuhrmans 2003: 8–12; Moe Rasmussen and Brock 2013: 9)<sup>7</sup> Nature — for its part — is just nature, whereas the human being is “marked” by spirit. Although the text explicitly establishes that man in his natural condition is “not qualified as spirit,” we should not be fooled: whether or not any given human being has yet to actualize his or her spirituality, he or she is invariably qualified as *potential* spirit. (cf. Grøn 1997: 28 ff.) Since actualizing one’s spirit largely depends on becoming *conscious* in a certain way, the expression *dreaming spirit* points to specific lack of self–consciousness (*Selv–Bevidsthed*). We shall return to this subject matter shortly but first we must understand the way in which dreaming spirit becomes disturbed in its “immediate unity.” Both very accurately and eloquently, Kierkegaard argues that man in his natural condition has *nothing* “against which to strive.” Moreover, it is precisely this very nothing which “begets anxiety.” This sudden transition from a mere nothingness to a curiously efficacious nothing is crucial. The complexity of the argument is somewhat enhanced when Kierkegaard moves right on to say that the “effect” — and *eo ipso* the efficacy — of Nothing has to do with some kind of *agency* on the part of spirit itself. Thus, dreaming spirit — and what is more: the effect of nothing — is nothing but this very projection of spirit’s *own* actuality which the both innocent and ignorantly dreaming spirit can apparently only experience as something “outside” of itself — or to be even more precise: as *nothing* outside of itself. What regards being qualified as spirit it turns out that anxiety is the very first qualification of spirit *qua* dreaming. Furthermore, dreaming spirit is essentially different from awoken spirit in so far as the latter has explicitly posited its *own* other whereas the former experiences its otherness *as if* it were the effect of an “intimated nothing”. (cf. Kierkegaard 1980: 41)

We must be sure to read and interpret these passages carefully: (i) anxiety *appears* to disturb the peace and quiet of spirit as it dwells in its natural condition; (ii) this disturbance *appears* to come from an — at this point —

7. Outside the context of the upbuilding discourses (the authority of which is by no means philosophical but much rather theological), Kierkegaard thus usually refrains from Schellingian formulations like this one: “Daher ist in jeder Organisation etwas Symbolisches, und jede Pflanze sozusagen der verschlungene Zug der Seele.” (quoted from FUHRMANS 2003: 8)



unfathomable nothing outside of the self; but, as Kierkegaard has already virtually given away, (iii) the apparent disturbance coming *from* nothing is in reality an auto-disturbance coming from the spirit's *own* other.<sup>8</sup> For this reason, one cannot make sense of anxiety as a kind of second-order "fear." Fear is actually about some concrete *other* (e.g. a barking pit-bull coming toward me) whereas the nothing of anxiety is fundamentally a projection of spirit's *own* actuality. (cf. also Mulhall 2005: 110–119)

In a first step towards fleshing out what the actuality of spirit truly amounts to, Kierkegaard (in)famously offers the cryptic formula that "anxiety is freedom's actuality as the possibility of possibility." Clearly, this dense conceptual cluster establishes a close relation between spirit and freedom — or to be more accurate: it simultaneously posits a relation of *identity* and of *difference* between the two concepts.<sup>9</sup> First, (i) anxiety is freedom — in at least some form or another. Second, nonetheless, (ii) anxiety is merely freedom *as* the possibility of (i.e. for) possibility. To explicate this differentiated composition, one is logically compelled to distinguish between freedom as *fully* actualized on the one hand and freedom as the mere *possibility* of any such actualization on the other. But still: what are we to understand by the possibility of this latter kind of possibility? Here, we would do well to bethink that the nothing which triggered anxiety was nothing but a projection of an otherness *immanent* to spirit itself. Moreover, the categories of *modality* presented in the above formula (i.e. actuality and possibility) reveal themselves to be very viable "tools" in our attempt to make sense of this internal otherness. It is namely the curious co-existence of both actuality and possibility *inside* spirit itself which explains spirit's anxious *self*-disturbance of its immediate unity in the natural condition. Nature is what it is, just as non-human beasts simply are what they are. In a crude sense of the term, nature also *becomes* what it becomes, but it is nonetheless the essence of purely natural becoming that the actualizing processes are entirely pre-determined as to their respective teleology: foxes will become foxes and nothing else and although some foxes may be better or worse foxes than others, becoming a fox abides by one standard and one standard alone: the fox essence. (cf. Kierkegaard 1980: 43) In contrast the actuality of human existence — i.e. being free — is precisely *not* exhausted by its natural actuality (i.e. its genetic set-up). Spiritual actuality thus necessarily implies

8. To my mind, many commentators neglect this vital aspect of the argument which Kierkegaard develops in section 5. (Cf. e.g. MALANTSCHUK 1996: 28–29)

9. On a purely formal level of description, this dialectical manner of conceptual determination is undoubtedly inspired by Hegel's idea of speculative dialectics. (Cf. e.g. HOULGATE 2005: 36–47) That Kierkegaard's passionate "existentialization" of Hegelian dialectics ultimately makes their positions as good as philosophically incommensurable is, however, an altogether different story. (cf. e.g. T. HEYWOOD 1979: 408 ff.; THOMTE 1980: xi)

the possibility for a realm of non–natural possibility in the sense that we cannot ever be sure what it means for the latter kind of nature–transcending possibility to become actualized.<sup>10</sup> To sum up these last few points: anxiety is spirit’s experience of itself as something *in* nature whose full actuality is co–constituted by having possibilities that are not dictated *by* nature. As such, freedom is an open and consequently problematic “task” rather than a kind of essential property of spirit. (cf. e.g. Sløk 1978: 157 ff.; Grøn 1996: 14 ff.; Liessmann 2013: 88)

Still, some crucial points require further clarification: How is spirit constituted, besides being non–natural in the depicted manner? And how are we to understand the emergence and functioning of ethics, sociality and temporality from the perspective of section 5 of *The Concept of Anxiety*? Moving further into the section will show to be profitable in our attempt to elucidate these matters:

The anxiety that is posited in innocence is in the first place no guilt [*ingen Skyld*] [...]. In observing children, one will discover this anxiety more particularly as a seeking for the adventurous [*Eventyrlige*], the monstrous [*Uhyre*], and the enigmatic [...]. He who becomes guilty through anxiety is indeed innocent, for it was not he himself but anxiety, a foreign power, that laid hold of him [...]. And yet he is guilty, for he sank in anxiety [...]. There is nothing in the world more ambiguous [*Tvetydigere*] [...]. That anxiety makes its appearance is the pivot upon which everything turns. Man is a synthesis [*Synthese*] of the physical and the psychical; however, a synthesis is unthinkable if the two are not united in a third. This third is spirit. (Kierkegaard 1980: 42–43)

As much as anxiety disrupts man in his natural condition, the very first sentence of the above passage explicates that this disruption is not initially an *ethical* qualification of spirit. Instead, as an appearance of dreaming spirit, anxiety is still “no guilt.” A true understanding hereof requires us to realize that the (self–)experience of the possibility of possibility in anxiety cannot represent a sufficient condition for actual, ethical self–understanding. If this were not the case, anxiety would always already automatically posit guilt (i.e. ethically molded self–experience) without additional requirements. To illustrate this assessment, Kierkegaard somewhat surprisingly turns to “observing children.” Although one should surely be cautious not to

10. This interpretation thus finds itself to be in clear disagreement with Günter Figal’s claim that Kierkegaard entertains “an Aristotelian conception of the relationship between possibility and actuality.” (Figal 2000: 208, my translation) Kierkegaard’s understanding of natural processes is surely an Aristotelian one, but his notion of spiritual actuality is far beyond the scope of Aristotle’s *practical* as well as *natural* philosophy. (Cf. ARISTOTLE 2006: 1138b–1145a; RAPP 2004: 14–49) Along similar lines of arguing, I think Sartre is massively in the wrong when he describes Kierkegaard as a “Christian existentialist” who believes « essence » comes before existence, also in the case of humans. (cf. SARTRE 2002: 43–44)

turn *The Concept of Anxiety* into an exercise in developmental psychology, I believe this staging to offer a very apt example: inasmuch as children are rarely thought of as ethically accountable in the same way as adults, they do nonetheless inhabit a realm of radically non-natural possibility when they are out *playing*. From this perspective, being *good* at playing is essentially about being good at imagining *improbable* possibilities such as being the prince of Persia (i.e. the adventurous), fighting an evil fiend (i.e. the monstrous), or to devise all sorts of mysterious stories (i.e. the enigmatic). I will return to this later on. For now, suffice it to say that the play of children spells out that human beings undoubtedly do fantasize about both thrilling and anxiety-inducing possibilities long *before* they have become ethically self-aware. (cf. e.g. Malantschuk 1996: 30–31; Marino 1998: 316)

Here, allow me to (re)focus on the intricate functioning of anxiety itself. Once one experiences anxiety *as* anxiety (i.e. becomes self-conscious about having the experience of anxiety [cf. Grøn 1996: 25]), something quite peculiar comes to pass. Simply by inverting the allocation of grammatical operators, Kierkegaard offers a both stylistically and philosophically masterful depiction of what we might call the *ethical recoil effect* of anxiety. In the first movement, (i) anxiety functions as the grammatical subject which “laid hold” on the human object — or differently put: anxiety is something that has *happened* to the anxious subject (i.e. object) from the outside. In the very same instant, however, a second movement is delineated in which (ii) the human subject has noticeably appropriated the occupation of the grammatical subject. Thus, our human agent becomes guilty by virtue of *sinking* into anxiety’s “objectivity.”<sup>11</sup> But how are we to understand this odd inversion which is allegedly the very “dialectics” through which spirit awakens to its ethical existence? (Cf. Kierkegaard 1980: 43). The way I see it, a coherent interpretation of the simultaneity of the two movements must apprehend the following:<sup>12</sup> that which is *happening* to the anxious subject is in reality the subject happening to *itself* in the sense that the subject realizes that it is “something” that *can* happen to itself — as well as to the world — in a certain way. On this line of reasoning, anxiety cannot be understood as just another contingent experience of any given human subject. Rather, it is the proto-experience of subjectivity itself — or of *being* a subject. Or to put it differently: anxiety is neither an actual object happening to me (as opposed to being run over by a train), nor is it a deliberate “action”

11. I first noticed the grammar of this passage during a very fruitful discussion with Christian Hjortkjær at Testrup Højskole’s annual Kierkegaard Summer Week Course.

12. This point is conspicuously overlooked by the vast majority of interpreters of *The Concept of Anxiety*.

of *mine* in any usual sense of the term. As a psychological intermediate term (*Mellembestemmelse*) between external objectivity (i.e. *what* happens to me) and subjective action (i.e. how I choose to “happen” to the world), anxiety accentuates how experiencing *that* I am potentially free (i.e. undetermined by my natural condition) is not itself something which I freely choose to experience. (cf. e.g. Kosch 2010: 210–212; Schultz 1979: 355; Sartre 2002: 57; Kierkegaard 1980: 49)

Importantly, the ethical self-consciousness proper *triggered* by anxiety ought by no means to be equated with anxiety *itself*. Anxiety is first and foremost a *passive* experience of an enigmatic “nothing” which — as we have seen — then becomes further conceptually qualified as freedom’s actuality as the possibility of possibility. On the purely anxious level of dreaming spirit, however, possibility cannot itself transcend what the Kierkegaardian vocabulary labels the “aesthetic” or — more rarely — the “aesthetic–metaphysical.” (cf. Kierkegaard 1980: 119; SKS 7, 126 & 270) We cannot go into detail at present about the “aesthetical” (cf. e.g. Greve 1990: 39–79; Grøn 1996: 73–76; Caputo 2007: 21–32) but the following distinction may nonetheless be fruitful to our present purposes: aesthetical possibility and ethical possibility are not necessarily contradictory (nor even different from one another) at the level of mere *content*. The possibility of robbing a bank is thus aesthetically accessible to the playing of children as much as it is an actual ethical option to adult decision-making. As it is, being an adult is not even the defining line of demarcation between the aesthetical and the ethical, respectively. More to the point, a guilty (i.e. an ethically self-aware) response to the (passive) experience of anxiety posits the decisive fissure between the two existential stances.<sup>13</sup>

In a further clarification of how to comprehend the very possibility of an ethical response to anxiety (which is essentially what separates the ethical from the aesthetical way of living), Kierkegaard famously remarks that man is a «synthesis» between the physical and the psychical, united in spirit. Instantly, the reader notices that the psychical and the spiritual are presented as being of separate orders. In-and-of-itself, this differentiation is not a very complex one: most animals are thus both physical and psychic beings. As such, we can meaningfully describe a phenomenon like for instance animal pain from a *physiological* as well as from a *psychical* perspective. Inside the former vocabulary, we try and flesh out the causality of the central nervous system and the neuro-transmitters. Inside the latter, we might refer to the *qualia* of the alleged *experience* of pain, which we take the animal to suffer (*pace* Descartes). In any case, the synthesis-character of human existence

13. As Kierkegaard is obviously well aware, an adult can easily refuse to become ethically self-aware and thus remain stuck inside the domain of the aesthetical.

is not on par with the animalistic aggregate of a psychological component combined with a psychic component. On the contrary, anxiety “makes its appearance” because the horizontal axis of psyche and physicality is disturbed by the vertical axis of spirit. Here, the metaphor of verticality seems appropriate in so far as the term spirit designates that the first-order relationship of psyche and physicality becomes “spiritually” synthesized, and thus ethically re-qualified, by relating to itself in a second-order relation. (cf. Grøn 1996: 19–23; Kierkegaard 2004: 43) Or to rephrase an earlier point: whereas animals are *what* they are, the human condition is constituted by having to relate to *who* one wants (or wills) to become.

However, a purely *formal* self-relation still cannot be sufficient to ethically mark the subject as potentially guilty. The existential cynicism of the Kierkegaardian aesthete is precisely characterized by exercising an ethically untroubled self-reflectivity in which the “possibility for possibility” experienced by anxiety remains within the domain of entirely noncommittal (i.e. aesthetical) possibilities (cf. Greve 1990: 60 ff.). To grasp what is yet missing in the picture, we must turn to one final, lengthy passage from section 5:

Innocence still is, but only a word [*Ord*] is required and then ignorance is concentrated [...]. Instead of nothing, it now has an enigmatic word [...]. When it is assumed [in Genesis, KLL] that the prohibition [*Forbudet*] awakens the desire, one acquires knowledge instead of ignorance [...]. The explanation is therefore subsequent. The prohibition induces in him anxiety, for the prohibition awakens in him freedom’s possibility [...] the anxious possibility of *being able* [*at kunne*] [...]. Innocence can indeed speak, inasmuch as in language [*Sproget*] it possesses the expression [*Udtrykket*] for everything spiritual [...]. This applies above all to the difference between good and evil [*Godt og Ondt*], which indeed can be expressed in language but nevertheless is only for freedom. (Kierkegaard 1980: 44–46)

In the opening part of this dense section, Kierkegaard evidently adds something novel to the explanatory equation of section 5, namely the idea of an “enigmatic word.” As will become evident shortly, the ethical qualification of the realm of possibility experienced in anxiety presupposes the functioning of words — or to be even more accurate: the already existing practice of a language game containing prohibiting (i.e. ethically loaded) words.<sup>14</sup> But how are we to understand this? Here, one must keep in mind that Kierkegaard has yet to account for the exact relation between two kinds of transition, namely: the transition from ethical ignorance to knowledge on the one hand and the transition from innocence to guilt on the other. Intuitively, we seem to have to choose between two alternatives: either (i) we *know* about our original sin be-

14. Admittedly, this is arguably a somewhat Wittgensteinian way of making the point. For an excellent study which compares Wittgenstein, Heidegger, and Kierkegaard, respectively, cf. MULHALL 2001: 81–93 and 323 ff.

fore we commit it, or (ii) we commit it before we know about it. Surprisingly, none of these options turn out to capture precisely the tricky processuality at stake. In order to make sense of this, one must recognize how the text develops a doubling of the knowledge–component at stake. As such, we both encounter the (i) knowledge of freedom’s possibility and the (ii) knowledge of the “difference between good and evil.” (Kierkegaard 1980: 45)<sup>15</sup> Whereas the former kind of knowledge suspends the ignorance of the natural condition, the latter presupposes the qualitative “leap” from innocence to guilt which for its part must necessarily transcend a mere gain of “quantitative” knowledge (or consciousness). Interestingly, *language* — and the words on which its practicing depends — has a vital function to play concerning both types of knowledge. To illuminate this point, it is profitable to return to the case of children’s play. Unquestionably, children are exposed to a normatively qualified use of language which they can (and will) go on to mimic in their playing. For instance, kids are told that they *ought* to refrain from telling lies. Also, they are very likely to reduplicate these *normative* rules (e.g. “you ought to do your homework” or “you ought to protect the princess from the dragon”) in games even before they have anything like a clear (not to mention self-conscious) conception of actual, ethical responsibility. In a quite literal way, children thus encounter words and sentences that are *enigmatic* to them to the extent that their meanings seem impossible to exhaust in any kind of concrete practice (e.g. “*throwing* the ball”) let alone by an ostensive definition (e.g. “*this* is a stone”). Just as literally, children are thus taking part in — and adapting to — normative language games *before* they fully realize the complete (and earnest) implications of the “games” they have been playing all along. Or in Hegelese: they know not (yet) what they do.<sup>16</sup>

Quite masterfully, Kierkegaard here turns to the story from *Genesis* of Adam and Eve’s original sin. In his retelling, Kierkegaard accentuates how encountering a (linguistic) prohibition can awaken an anxious knowledge of simply *being able*. This knowledge, which ethically speaking presents a

15. Interestingly, this distinction comes very close to the way Heidegger elaborates productively on the Kantian distinction between transcendental and practical freedom, respectively. Moreover — and just like his existentialist predecessor — Heidegger insists on *thinking* about freedom without adopting the Kantian notion of freedom as being constituted by the necessary laws (and corresponding causality) of *practical* reason (cf. HEIDEGGER 1983: 20–26; KANT 1999a: 3 ff.).

16. As von Eggers has recently — and convincingly — argued, the meaning of very small children’s babbling of language-like sounds (i.e. “lalangue”) ultimately expresses nothing but the inexplicable desire *that* there be a meaning at all. (Cf. VON EGGERS 2013: 60–68) In structurally analogous fashion, we might add that older children — as well adult aesthetes — have a just as *unknowing* relationship to ethical meaning that blabbering babies have to meaning *as such*. Furthermore, Kierkegaardian anxiety is not primarily a way in which the «homeliness» of the social world becomes alien to us. (cf. HEIDEGGER 1996: §§ 39–42; MULHALL 2005: 110 ff.; FIGAL 2000: 192–209) More to the point, anxiety is ultimately a way in which the anxious subject’s own subjectivity becomes alien to him or her. Or differently put: an experience of self-disturbance as a constitutive feature of subjectivity itself.

“higher form of ignorance,” is no knowledge of *this or that* specific possibility. Instead, it is a final qualification of the possibility of possibility experienced in anxiety. Still, fully to understand what is at stake in the encounter with ethical words, anxiety cannot. (cf. Malantschuk 1996: 32–34; Kosch 2010: 210–211; Ugilt 2013: 48–56)

Ultimately, *real* “knowledge” of ethics has little if anything to do with knowledge of some epistemic let alone ontological *fact about the world*. Instead, ethics is primarily something one *does* to oneself — or more accurately put: it is a way of requalifying the relationship to oneself that one is always already destined to become (*qua* spirit). (cf. Kierkegaard 1980: 43; Grøn 1997: 179 ff.) Having realized this, it becomes clear why section 5 rounds off with the assertion that the difference between good and evil “can be expressed in language but nevertheless is only for freedom.” (Kierkegaard 1980: 46) To be sure, one cannot act ethically *without* first encountering freedom’s possibility in the experience of anxiety. Just as surely, however, one also cannot know the difference between good and evil without having first *acted* ethically. In this sense, the explanation of what *really* happens when anxiety happens to the subject is necessarily revealed *ex post facto* — or to be even more precise: *after the act* (rather than the natural fact). In summa: whereas the meaning of the pure possibility of possibility is immanent to the rules of the normative language games in which we are always already embedded, actual freedom’s difficulties and dilemmas in the face of good and evil require for the subject to requalify and thus transcend the non-natural possibilities of human sociality as existentially decisive possibilities for him- or herself to choose.

A human subject thus cannot understand the ethical without having entered it him- or herself through a “qualitative leap.” (Kierkegaard 1980: 49) That being said, how come Kierkegaard coins this existential transition one in which the individual necessarily becomes *guilty*? Should not the ethical qualification of existence (i.e. grasping the difference between good and evil) present the individual with a real alternative between good and evil rather than an inevitable guiltiness — or in other words: to what extent does the transcendence of innocence entail *actual freedom* rather than *necessary guilt*?<sup>17</sup>

To understand the concepts of freedom and ethics in *The Concept of Anxiety*, the reader must be willing to consider the possibility that the aforementioned either-or between actual freedom and necessary guilt presents us with a false — and ultimately abstract — dichotomy. But what is

17. Clearly, the argument I present here does not pretend to clarify everything that is implied in actual freedom. To focus on the individual’s anxious passage from innocence to guilt is to focus on the individual’s relationship to the past rather than to the future. I am fully aware that an exhaustive account of actual freedom in *The Concept of Anxiety* would have to move on to talk in (much) more detail about the individual’s relationship to his or her future.

the alternative? Or to rephrase this question from within the Kierkegaardian vocabulary: How can it *both* be true that (i) the individual posits his or her own “sin” *and* that (ii) “sin presupposes *itself*, obviously not *before* it was posited (which is predestination), but *in that* it is posited?” (Kierkegaard 1980: 62; my emphasis; cf. e.g. Ugilt 2013: 51–52; Malantschuk 1996: 36–40)

In an attempt to offer a coherent interpretation of these matters, I would like to conclude this article by discussing the intriguing *temporal* implications of freedoms actualization (and its guiltiness), which we have hitherto considered mainly from the point of view of *modality*.

First and foremost, the entrance into the ethical realm of freedom’s actuality is *not* predestined by our natural not to mention social, past. This has to be the case, since the ethical requalification of spirit’s self–relationship is essentially the very (self–)experience that being spirit comes with possibilities that are exhausted neither by natural nor social predispositions. (cf. Kierkegaard 1980: 46–47)<sup>18</sup> After we have sunk in anxiety and taken the qualitative leap, however, time(s) *literally* change(s): for one, (i) an ethically free person envisions his or her *future* in a completely different way than purely natural beings.<sup>19</sup> Not only has the subject’s future become open to radical novelty. It also becomes clear that I will be ethically *responsible* for the way in which my future actions will — or will not — help promote certain values and practices. As such, the possibility for radical novelty is not merely there because it is expected to somehow happen *ex nihilo*. On the contrary, it is reexperienced because I experience *my* free doing as constitutively co–decisive for what both I myself and the world will come to be. (cf. e.g. Grøn 1996: 16) On the other hand (ii), however, the experience of freedom does not only open up the future to our responsible — as well as irresponsible — doing. Simultaneously, freedom retroactively re–opens our past to us. We can make sense of this claim simply by inverting the temporality of the preceding argument: just as the future is proto–actively transformed when we look at as a space of *future* actions, the past is retroactively re–qualified in the instant we are enabled to conceive of it as a space of past *actions*. To exemplify this, it makes intuitive sense to think of a promise I made in the past as a past ethical action for which I can — and should — still hold myself ethically accountable. That being said, is this example not something quite different from the above claim that we *must* experience ourselves as “guilty” in (or after) the very *instant* our self–relation becomes ethically

18. Here, I will not elaborate further on Kierkegaard’s analogy to the “the dogmatic issue of hereditary sin.” For present purposes it will suffice to accentuate that it simply does not — for reason previously presented — make sense to think of sinning as a naturally determined feature of being human. One sins *freely* — or one does not sin. (Cf. KIERKEGAARD 1980: 46–47)

19. Another way of presenting this point would be to stress that non–spiritual animals are precisely characterized by not relating to their future *in toto*.



marked? And along the same lines of questioning: is it not simply absurd to suggest that someone who has just realized the existential implications of making promises should become prone to think of him— or herself as having (always) already failed to keep his or her promises? Here, let us have another look at the text itself. In the dense introduction to the *Concept of Anxiety* we encounter the following, complex set of propositions:

This ethics does not ignore sin, and it does not have its ideality in making ideal demands [*fordre idealt*]; rather, it has its ideality in the penetrating consciousness of actuality, of the actuality of sin [*Syndens Virkelighed*] [...]. It is easy to see the difference [...] that the ethics of which we are now speaking belongs to a different order of things. The first ethics was shipwrecked on the sinfulness of the single individual [...]. At this point, dogmatics came to the rescue with hereditary sin [*Arvesynden*] [...] at the same time it sets ideality as a task, not by a movement from above and downward but from below and upward. (Kierkegaard 1980: 20)

Initially, the passages above all seem to add to (rather than reduce) the complexity of our analysis.<sup>20</sup> Nonetheless, I believe we can use it to unlock the argumentative deadlock in which we find ourselves. To begin with, Kierkegaard is obviously contrasting *his* notion of ethics with a different (and alleged) first ethics. According to the standard notion of (first) ethics, we are responsible to a number of regulative norms (or ideals) such as “do not break promises.” On this model of normativity, one becomes ethically guilty by failing to actualize whichever ideal one is held responsible to; be it socially or individually sanctioned. As is obvious, Kierkegaard rejects this understanding of ethics which he believes to shipwreck inevitably on each individual’s *eventual* sinfulness. Instead of thinking about ethics in terms of an ideal normativity which can either be upheld or — more likely — violated, the text urges us to contemplate what it refers to as the “actuality of sin.” (cf. Grøn 1998: 82; Greve 1990: 228) Again, it seems intuitively odd that a text which tries to explain the actuality of *freedom* simultaneously thinks of itself as arguing the case for the actuality of *sin*. Does not actual freedom imply the exact opposite, namely the *possibility* of a sin, the actualization of which depends on how humans administer their freedom? Yes and no. On the one hand, the introduction of the dogma of hereditary sin is of no use to our understanding of freedom if it is meant to imply that all human beings are sinful *by nature*. We know this already. On the other hand, however, there exists a *different* possible interpretation of what Kierkegaard means when he contends that sin presupposes itself *as soon as* it is posited. (cf. Kierkegaard 1980: 62) On this interpretation, hereditary sin must be taken as an expression of the ability on the part of the ethically self-aware

20. Admittedly, the following, concluding interpretation must be said to be at least as productive as downright exegetic of character.

subject to conceive of its pre-ethical past *as if* he or she had acted freely in it.<sup>21</sup> Importantly, the proclaimed sinfulness of the past cannot not be seen as a result of *concrete* sins one has actually committed with full ethical self-awareness. On the contrary, the retroactive positing of one's sinful past *as if* one had always already acted in it is a maximally *free* and thus truly ethical way to appropriate one's past — and everything that happened in it. Moreover, it is a way to connect experiences that were temporally prior to one's ethical self-relation with the ontology of freedom that is constitutive to the latter's self- and worldview.

If we look at it this way, both the temporality and the modality of ethics are turned inside-out. Instead of conceiving of ethics as a practice in which we start out in innocence only to slowly become worse (with every violation of ethical ideality, that is) ethics is now perceived as a practice in which we are always already in the wrong at the outset but in which we might also actually move on *towards* something more hopeful. In first ethics, one can do nothing but dread how one is single-handedly turning one's initially unspoiled subjectivity into a sinful subject who fails to live up to ideality's unfulfillable standards. In "second ethics," on the contrary, one begins by taking over the responsibility for everything one's "concrete" and imperfect subject *happens* to have become. And whereas the notion of responsibility implied in first ethics is bound to shipwreck on the "repentance" of its failure to actualize idealized normative standards "from above," the responsibility of the ethics presented in *The Concept of Anxiety* presupposes the retroactively posited (but nonetheless instantaneous) ethical failure of the subject as its very starting point. It is thus Kierkegaard's fundamental argument that ideality can only meaningfully be posited as an existential "task" for the future if the subject has appropriated its *pre-ethical* past — and not just its specific ethical failings — as ethically sinful *in toto*. Only through this retroactive existential maneuver is it possible for an existing individual (*Hiin Enkelte*) to accommodate the entire actuality of the past in an affirmative action towards future possibilities.

If this interpretation is sound, Kierkegaard is forcefully arguing that it is simply existentially misguided to look at the past as well as the present through an unforgiving lens of abstract future ideals spawned by our ("aesthetic-metaphysical") imagination. Instead, we must endeavor to begin our ethical movements "from below and upward." Or differently put: ethics ought to start in the concrete actuality of the present as given over to us by the past. This is not to say that we should abide by some predestined mechanics of natural history (not to mention causality), of course. For human

21. I am not familiar with other interpretations of *The Concept of Anxiety* that argue the case for an *als ob*-structure such as the one I here suggest.

beings qua spiritual, this amounts to an alienating and ultimately absurd proposal. In contrast — as we began by considering with regard to Jonathan Franzen’s fiction — the past *qua* the past of an ethical re-appropriation is also the *past of the future* and ultimately the past as re-qualified by *ethical possibility*. As it is, the attentiveness to the actuality of sin is thus also a retroactive encompassment of all the ethical possibilities of the past. For as we know: there simply cannot be sin without freedom and there cannot be freedom without (non-natural) possibility. As such, we cannot relate to our pre-ethical past *as if* we had acted ethically (i.e. freely and responsibly) in it without co-instantaneously relating to it *as if* we could have chosen to act *non-sinfully*. Or to be even more accurate: *as if* the possibilities of our pre-ethical past were ethically at our disposal before anxiety had triggered any understanding of freedom’s possibility whatsoever. Otherwise, to be sure, we could not have *acted* sinfully. Once this realization has been made, we also see how ethics’ original sinfulness is first (if not foremost) a way to re-potentialize past possibility for the sake of existing human beings who must act into a still radically possible future.<sup>22</sup>

On this model, it makes complete sense when Kierkegaard asserts that we can only «be anxious about the past» to the extent that that which we are anxious about is experienced as being possibly *repeated* in the future. (Kierkegaard 1980: 91) To complete this picture, however, it is absolutely crucial to add that one can attach hope to the past in the exact same way. From this perspective, the past is not merely a history of our many ethical failures. It is just as much a reservoir of our actual ethical deeds as well as of the infinitely many non-actualized possibilities for ethical agency that has *not yet* been acted into possible — and possibly hopeful — existence. The individual who relates him- or herself to his or her past in this radical and re-potentializing way has become a genuine “pupil of possibility” *qua* the “weightiest of all categories.” And “whoever has been truly brought up by possibility has grasped the terrible as well as the joyful. (Kierkegaard 1980: 156)

22. There is a number of interesting similarities between this interpretation of the freedom of the past in *The Concept of Anxiety* and Kant’s attempt at a rational reconstruction of past history as seen from the perspective of the ideal of practical reason. (KANT 1999b: 3 ff.) Despite these similarities, though, Kant’s notion of freedom as a postulate of practical reason places his position well within the realm of first ethics in the Kierkegaardian sense of the term.

## Bibliography

- ARISTOTLE, 2006: *Nikomachische Ethik*, Hamburg, Rowohlt Verlag.
- CAPUTO, J.D., 2007: *How to read Kierkegaard*, London, Granta Books.
- FIGAL, G., 2000: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, Athenäum Verlag.
- FUHRMANS, H., 2003: *Einleitung in Schelling*, F.W.J., 2003 [1809]: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Stuttgart, Reclam.
- FRANZEN, J., 2010a: *Freedom*, London, Fourth Estate.
- , 2010b [2001]: *The Corrections*, London, Fourth Estate.
- GREVE, W., 1990: *Kierkegaards maieutische Ethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- GRØN, A., 1996: *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, Copenhagen, Gyldendal.
- , 1997: *Subjektivitet og negativitet*, Copenhagen, Gyldendal.
- , 1998: “Anden” etik, in Garff, J., Olesen, T.A., Søltoft, P., 1998: *Studier i Stadier — Søren Kierkegaard Selskabets 50-års jubilæum*, København K, C.A. Reitzel.
- GRONDIN, J., 1994: *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press.
- HEIDEGGER, M. 1996 [1927]: *Being and Time. A Translation of Sein und Zeit*, Albany, SUNY.
- , 1983 [1930]: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- HEYWOOD, T.J., 1979: *Logik und Existenz bei Kierkegaard*, in Theunissen, M., Greve, W., 1979: *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HOULGATE, S., 2005: *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth, and History*, Oxford, Blackwell.
- KANT, I., 1999a [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- , 1999b [1785]: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, in Kant, I., 1999b [1785]: *Was ist Aufklärung. Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- KIERKEGAARD, S. 2006 [1849]: *Sickness unto Death*, London, Penguin Books.
- , 1980 [1844]: *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, New Jersey, Princeton University Press.
- , 2007–2013: *Søren Kierkegaards samlede skrifter*, København, G.E.C. Gads Forlag.

- KOSCH, M., 2010: *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press.
- KVIST POULSEN, B., 2006: *Begrebet Angest*, in Olesen, T.A., Søtoft, P., 2006: *Den udødelige — Kierkegaard læst værk for værk*, København K, C.A. Reitzel.
- LIESSMANN, P.K., 2013: *Sören Kierkegaard. Zur Einführung*, Berlin, Junius Verlag.
- MALANTSCHUK, G., 1996: *Friheden Problem i Kierkegaards Begrebet Angest*, København, C.A. Reitzels Forlag.
- MOE RASMUSSEN, A., BROCK, S., 2013: Introduction in Schelling, F.W.J., 2013 [1809]: *Filosofiske undersøgelser om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande*, Aarhus, Philosophia.
- MARINO, G., 1998: *Anxiety in "The Concept of Anxiety"*, in Hannay, A., Marino, G.D., 1998: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press.
- MULHALL, S., 2001: *Inheritance & Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2005: *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*, New York, Routledge.
- POOLE, R., 1998: *The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions*, in Hannay, A., Marino, G.D., 1998: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, New York, Cambridge University Press.
- UGILT, R., 2013: *Gud, betegner, angst* in Benjamin Hansen, B., Mads Mau, S., 1993: *Kierkegaard gentaget*, Aarhus, Philosophia.
- RAPP, C., 2004: *Aristoteles zur Einführung*, Berlin, Junius Verlag.
- SARTRE, J.P., 2002 [1946]: *Eksistentialismen er en humanisme*, København, Hans Reitzel.
- SCHULTZ, W., 1979: *Die Dialektik von Geist und Leib bei Kierkegaard. Bemerkungen zum "Begriff Angst"*, in Theunissen, M., Greve, W., 1979, *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- SLØK, J., 1978: *Kierkegaard — humanismens tænker*, København, Hans Reitzel.
- THOMTE, R., 1980: Historical introduction in Kierkegaard, S., 1980 [1844]: *The Concept of Anxiety. A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, New Jersey, Princeton University Press.
- VON EGGERS, N., 2014: *Affekt, subjekt, objekt*, in Rasmussen, R., Thambour, T., 2014: *Drift — Tidsskrift for psykologi nr. 1 — 2014*, Vanløse, Drift.



## Gli Autori

**Oreste Aime** is professor of Philosophy at the Theological Faculty of Northern Italy and the editor of « Archivio teologico torinese ». His research deals with phenomenology and hermeneutics. Among his books, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur* (2007) and *Il senso e la forza. Saggi sulla filosofia di Paul Ricoeur* (2015).

**Gabriel Aranzueque** is full professor of Metaphysics at the Universidad Autónoma de Madrid. He is the editor and translator of Paul Ricoeur's, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Among his books, *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática* (2010) and *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica* (with Ángel Gabilondo, 2015).

**Eileen Brennan** is a lecturer in Philosophy and History of Education at Dublin City University (Ireland). She is an editorial director of « Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies » and translator of Paul Ricoeur's *Sur la traduction*. She has also translated works by Dominique Janicaud, Julia Kristeva, and Jean Greisch.

**Paolo Furia** is a Ph.D. student in Philosophy at the University of Turin. He works primarily on hermeneutics and the issues of recognition, from P. Ricoeur's perspectives and in a dialogue with the social sciences.

**Kresten Lundsgaard–Leth** is adjunct professor at the Dept. of Applied philosophy at the University of Aalborg. His interests are particularly concerned with existential philosophy, German Idealism, the history of philosophy, hermeneutics and phenomenology.

**Alberto Martinengo** is assistant professor of Philosophy at the University of Milan. His research interests include aesthetics, hermeneutics, and deconstruction. Among his books, *Introduzione a Reiner Schürmann* (2008), and *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in Paul Ricoeur* (2008).

**Johann Michel** is professor of Philosophy at the University of Poitiers, member of the French University Institut, and fellow of the EHESS (Marcel Mauss Institut). Among his books, *Sociologie du soi* (2012), *Ricoeur et ses contemporains* (2013), *Quand le social vient au sens* (2015).

**Angela Michelis** gained his Ph.D. in Philosophy and was a research fellow at the University of Turin (Italy). She now teaches Philosophy in a high school. She has been qualified as associate professor in Italy since 2014.

**Alberto Romele** is a post–doc research fellow of the FCT (*Fundação para a Ciência e a Tecnologia*, the Portuguese National Research Foundation) at the University of Porto. His research focus on hermeneutics, post–phenomenology, and their application to the domain of digital technologies.

**Alessio Rotundo** is a Ph.D. student at Duquesne University in Pittsburgh (USA). He works primarily in the areas of Husserlian phenomenology, continental philosophy, and philosophical hermeneutics.



# trópos

RIVISTA DI ERMENEUTICA E CRITICA FILOSOFICA  
Diretta da GIANNI VATTIMO e GAETANO CHIURAZZI

Abbonamento 2015: euro 22,50

Fascicolo singolo: euro 15,00

Tipo di abbonamento: Privati  Enti

Per una spesa totale di .....

Vogliate cortesemente inviare i volumi al seguente indirizzo:

.....  
Nome e Cognome

.....  
Indirizzo

.....  
Telefono

.....  
CAP

.....  
Città

.....  
Provincia

.....  
Partita IVA o codice fiscale (solo se si necessita di fattura)

.....  
Data e firma

Per ordini:

Aracne editrice int.le S.r.l. — via Quarto Negroni, 15 — 00072 Ariccia

Telefax: 06 93781065 — E-mail: [info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it) — Skype: aracneeditrice

Pagamento: bonifico su c/c Banca Popolare di Sondrio IBAN IT 87 X 05696 39130 000002222X33;  
contrassegno postale; carta di credito (acquisto online)

Decorso il termine dalla data di sottoscrizione della presente proposta d'ordine senza che il cliente abbia comunicato, mediante raccomandata A/R, telefax o telegramma (confermati con raccomandata A/R entro le successive 48 ore) inviata ad Aracne editrice, sede di Roma, la propria volontà di revoca, la proposta si intenderà impegnativa e vincolante per il cliente medesimo.

Si informa che i dati personali saranno utilizzati per finalità di carattere pubblicitario, anche di tipo elettronico, e trattati in rispetto del Codice in materia, garantendone la sicurezza e la riservatezza. Il trattamento dei dati viene svolto da responsabili e incaricati il cui elenco può essere richiesto rivolgendosi direttamente alla società titolare (Aracne editrice S.r.l.) al numero 06 93781065. In qualunque momento è possibile fare richiesta scritta a detta società per esercitare i diritti di cui all'art. 7 del d. lgs. n. 196/2003 (accesso, correzione, cancellazione, opposizione al trattamento, ecc.).

Autorizzo al trattamento dei dati personali. (Firma) .....

Non desidero ricevere ulteriori informazioni editoriali. (Firma) .....

**N.B.: L'invio del volume avverrà solamente a pagamento effettuato.**



AREE SCIENTIFICO–DISCIPLINARI

AREA 01 – Scienze matematiche e informatiche

AREA 02 – Scienze fisiche

AREA 03 – Scienze chimiche

AREA 04 – Scienze della terra

AREA 05 – Scienze biologiche

AREA 06 – Scienze mediche

AREA 07 – Scienze agrarie e veterinarie

AREA 08 – Ingegneria civile e architettura

AREA 09 – Ingegneria industriale e dell'informazione

AREA 10 – Scienze dell'antichità, filologico–letterarie e storico–artistiche

AREA 11 – Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche

AREA 12 – Scienze giuridiche

AREA 13 – Scienze economiche e statistiche

AREA 14 – Scienze politiche e sociali

AREA 15 – Scienze teologico–religiose

*Il catalogo delle pubblicazioni di Aracne editrice è su*

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2015  
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»  
00134 Roma – via di Torre Sant’Anastasia, 61  
per conto della «Aracne editrice int.le S.r.l.» di Ariccia (RM)