

RICOEUR: OLTRE LA DISPERSIONE DELL'ALTERITÀ

SOMMARIO: 1. L'itinerario filosofico di P. Ricoeur: 1.1. L'obiezione dell'ermeneutica alla filosofia riflessiva; 1.2. La mediazione della fenomenologia; 1.3. La condizione linguistica dell'esperienza; 1.3.1. L'«atto» del linguaggio; 1.3.2. La narrativa e la storicità; 2. *Soi-même comme un autre*: verso un'ontologia ermeneutica del sé: 2.1. «Etica» e «morale»: una distinzione problematica; 2.2. L'intenzionalità e «la vita buona»; 2.3. La dimensione dialogale dell'esperienza etica; 2.4. Il carattere derivato della morale; 2.5. La determinazione etica dell'ontologia; 3. Conclusioni. L'esperienza pratica originaria e il suo significato ontologico.

Con questo intervento ci proponiamo di presentare in modo sintetico gli esiti dell'ultima produzione di Paul Ricoeur (1). L'ipotesi che guida la nostra indagine è che la filosofia di Ricoeur, determinatasi inizialmente sulle provocazioni offerte dalla filosofia riflessiva, passata attraverso la fenomenologia husserliana e approdata all'ermeneutica del linguaggio, si è ultimamente configurata come ontologia ermeneutica. L'ambito entro cui tale ontologia si è sviluppata è l'ermeneutica del sé come sé agente.

L'ermeneutica del sé, infatti, consente di approdare al carattere costitutivo del sé, ossia il carattere etico, la cui tematizzazione apre sulla possibilità di reimpostare il discorso ontologico liberandolo dalle prospettive formalistico-deduttivistiche, implicando la ridefinizione dei concetti di razionalità e verità: una razionalità

(1) Questo articolo raccoglie in modo sintetico il lavoro della nostra tesi di laurea discussa nell'anno accademico 1992-93 presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano dal titolo: «*L'ontologia ermeneutica nell'ultimo Ricoeur: linguaggio, azione, alterità*». Segnaliamo alcuni recenti contributi di ricostruzione critica del pensiero di Ricoeur: B. STEVENS, *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1991; A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur*, «Teologia» 18 (1993) 283-318. 331-370; O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994.

pratica che si configura come «libertà» e una verità che, in quanto alterità e trascendenza, ha nella storicità l'elemento qualificante e imprescindibile.

L'ultima opera di Ricoeur, *Soi-même comme un autre* ⁽²⁾, rappresenta il punto di riferimento per la nostra lettura, poiché essa offre un duplice vantaggio: da una parte si presenta come la ripresa delle problematiche che hanno guidato lungo gli anni il pensiero di Ricoeur, dall'altra rappresenta uno sforzo ulteriore in vista della determinazione sempre più profonda dei problemi teorici di fondo.

Il nostro modo di procedere si articolerà in tre fasi: la prima fase, più descrittiva, prenderà in considerazione l'itinerario filosofico di Ricoeur evidenziando i diversi metodi applicati e gli interessi costantemente presenti; la seconda, ad andamento critico, si soffermerà sugli aspetti più significativi dell'articolazione di *Soi-même comme un autre* e sui guadagni teoretici dell'ermeneutica del sé; la terza, di carattere conclusivo, aprirà la discussione sul possibile sviluppo delle acquisizioni ricoeuriane.

1. L'ITINERARIO FILOSOFICO DI P. RICOEUR

1.1. *L'obiezione dell'ermeneutica alla filosofia riflessiva*

In Ricoeur il progetto di un'ermeneutica filosofica prende forma nel superamento di una concezione dell'ermeneutica intesa come metodologia dell'interpretare a favore di una prospettiva che vede l'ermeneutica come una forma della filosofia che assume su di sé l'interrogazione fondamentale. La possibilità di definire tale progetto avviene nel ricorso alla tradizione moderna della filosofia riflessiva: per questo tipo di tradizione il Cogito rappresenta l'istanza fondativa, giustificativa della filosofia. La posizione del «sé» è la prima verità: è una verità che si pone da sé, la sua auto-posizione è riflessione. Per Ricoeur è l'ermeneutica che denuncia il limite della filosofia riflessiva: esso consiste nel carattere vuoto e formale della prima verità – *io sono, io penso*.

La possibilità di superare il carattere formale di questa verità e riformulare nel medesimo tempo lo statuto della riflessione in senso ermeneutico, è offerta a Ricoeur dall'interesse per la problematica dell'esistenza: la riflessione diviene l'ambito in cui scoprire lo sforzo d'esistere e il desiderio di essere, prospettando così la dimensione «etica» della filosofia riflessiva.

(2) P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

L'ermeneutica, ponendosi come obiezione radicale alla concezione che suppone l'accesso immediato all'essere del Cogito, nell'affermazione del carattere irriducibilmente mediato dell'evidenza, impegna Ricoeur all'elaborazione di un progetto filosofico di vasta portata: mantenere, da una parte, l'istanza del Cogito quale rivelatrice e portatrice dell'esigenza fondativa della filosofia e, dall'altra, riformulare tale istanza in modo ermeneutico, per superare il carattere formale a cui va incontro la pretesa di evidenza immediata della coscienza.

Il problema è lucidamente posto in *Soi-même comme un autre*, dove Ricoeur vede nell'ermeneutica l'ambito in cui reimpostare il problema del Cogito e superare così l'alternativa tra la pretesa delle filosofie del Cogito che vedono in esso il fondamento ultimo e assoluto, destinato a rimanere una verità sterile, e l'esito destrutturante a cui conducono le filosofie dell'anti-Cogito. Da qui l'ambivalenza feconda del concetto di filosofia riflessiva di Ricoeur: mantenere, insieme, l'istanza metodico-riflessiva e l'istanza esistenziale-ermeneutica.

Il «sé» è riflessivo non nel senso del sapere apodittico rappresentato dalla tradizione del Cogito, ma riflessivo nel senso di sempre mediato. In altri termini questo significa che è tale riflessività che definisce il carattere esistenziale-ermeneutico del Cogito. La necessità dell'ermeneutica è indotta dalla qualità ermeneutica dell'uomo.

1.2. *La mediazione della fenomenologia*

La possibilità di far interagire i due significati della filosofia ricoeuriana, quello metodico-riflessivo e quello esistenziale-ermeneutico, è offerta dal confronto con la fenomenologia husserliana ⁽³⁾. Ciò che giustifica il carattere «mediatore» della fenomenologia è il carattere ambivalente di essa: da una parte essa è animata dall'ideale di autofondazione radicale, dall'altra si caratterizza per la scoperta dell'*intenzionalità*, la quale rinvia al primato del «mostrarsi», ossia al primato della coscienza *di qualche cosa*, indeducibile dalla coscienza, sulla coscienza di sé. Pertanto la fenomenologia rimanda da una parte alla filosofia riflessiva nell'affermazione che l'immanenza a sé è indubitabile, dall'altra si collega all'ermeneutica ponendo la questione del *senso* intenzionato dalla coscienza.

(3) Ricordiamo in particolare *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1987, dove sono raccolti alcuni degli interventi più significativi di Ricoeur a proposito della fenomenologia husserliana.

Ricoeur procede in una duplice direzione: da una parte critica gli esiti della fenomenologia trascendentale, dall'altra reimpone il discorso fenomenologico in senso ermeneutico recuperando l'istanza «pratica». È con l'analisi del «volontario» che Ricoeur mette in crisi l'orientamento della fenomenologia trascendentale di Husserl, mostrandone il debito nei confronti del pregiudizio intellettualista. Il problema è fatto emergere nell'estensione del metodo eidetico alla vita pratica della coscienza, in cui i vissuti volitivi e affettivi non vanno più considerati all'interno di una teoria della rappresentazione, ma nell'ambito della prassi. In *Le volontaire et l'involontaire* (4) Ricoeur procede all'applicazione del metodo fenomenologico della descrizione pura a un campo, quello pratico, che rimette in discussione il primato della coscienza come «rappresentazione» a favore di quello del «volere». Il volere si presenta come «costituente», nel senso che qualifica ogni involontario come umano: la comprensione delle strutture intenzionali del Cogito pratico e affettivo rivelano l'unità dialettica dell'uomo in riferimento al mistero centrale dell'esistenza incarnata.

Questo modo di procedere, tuttavia, lascia aperto il problema fondativo: infatti, se da una parte il potere costituente della coscienza secondo l'idealismo di Husserl viene messo fuori gioco, dall'altra l'unità del Cogito nella mediazione pratica viene guadagnata solo sul piano eidetico: è messo fra parentesi e non tematizzato il problema dell'«attuazione» di tale unità pratica.

Si prospetta in tal modo la necessità di ridefinire il metodo fenomenologico in senso ermeneutico. Il problema si pone a livello metodologico. La riformulazione avviene nel chiarimento dei limiti della fenomenologia trascendentale e nella necessità del riconoscimento di un presupposto ermeneutico nella fenomenologia stessa. La fenomenologia fondativa urta contro il problema dell'alterità: l'egologia entra in crisi nella posizione di un altro ego (e insieme dell'alterità stessa del mondo). È per questo motivo che la fenomenologia per Ricoeur deve concepire il proprio metodo come una *Auslegung*: essa interviene come dispiegamento del surplus di senso mostrato dalla esplicitazione fenomenologica dei diversi livelli di senso che insieme costituiscono il mondo in quanto senso costituito (mondo della vita). Ciò che va esplicitato è il mondo della vita che non è mai dato ma sempre presupposto: l'ermeneutica diviene l'esplicitazione del nostro essere-nel-mondo mai oggettivabile. Ciò significa che non è più possibile perseguire

(4) P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

un ideale fondativo inteso come autofondazione radicale nella chiarezza più completa: il suo limite è rappresentato dalla condizione ermeneutica-ontologica della comprensione, che possiamo definire come «finitudine». Ogni lavoro di giustificazione, infatti, è sempre preceduto da una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume di essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto: prima di ogni relazione di conoscenza c'è l'attestazione di un nesso ontologico primitivo, l'«appartenenza».

1.3 *La condizione linguistica dell'esperienza*

L'esito a cui conduce l'impostazione ricoeuriana è il riconoscimento del carattere mediato di ogni evidenza: non si dà comprensione di sé che non sia mediata. Pertanto l'ermeneutica assume in Ricoeur un significato filosofico: il problema fondativo è un problema fenomenologico e un problema ermeneutico, poiché il senso è mediato e dunque «nascosto». E dal momento che la costituzione del senso è pre-riflessiva, non è possibile porre l'interrogazione sul senso se non a partire dalle mediazioni entro cui esso si dà, ossia dalle condizioni mediate del suo apparire, che Ricoeur individua nella condizione linguistica entro cui l'esperienza è detta.

È questo il motivo per cui Ricoeur, dopo le analisi fenomenologiche di *Le volontaire et l'involontaire*, si volge all'interpretazione del linguaggio quale luogo in cui si esprime ogni comprensione ontica o ontologica. L'approccio è attuato mediante il confronto con le acquisizioni della filosofia analitica e linguistica, con l'obiettivo di dare una visione unitaria dell'intero fenomeno del linguaggio, in cui le prospettive semiotica e semantica possano essere ricomprese in una teoria della significazione: la teoria del senso duplice del significato. L'analisi ricoeuriana del linguaggio pertanto si orienta alla semantica delle espressioni multivoche dette «simboliche», dove il simbolo rappresenta «ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo» (5). È con *La symbolique du mal* (6) che Ricoeur entra nel regno del linguaggio simbolico: simbolo e interpretazione divengono concetti correlativi.

(5) P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 16.

(6) P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

Il nuovo campo d'indagine dischiude la possibilità di un confronto sempre vivo con i diversi metodi come la fenomenologia della religione, la psicanalisi, lo strutturalismo, la linguistica, la storiografia letteraria, l'etica e l'ontologia. Il problema che sta sullo sfondo del carattere articolato e insieme progressivo delle varie ermeneutiche è sempre quello di un recupero del Cogito integrale per giungere a un'ontologia dell'esistenza del sé. L'analisi viene condotta in un confronto costante tra i vari metodi, mostrandone di volta in volta l'insufficienza e insieme l'esigenza di rinvio a metodi ulteriori. Emblematica da questo punto di vista è *De l'interprétation. Essai sur Freud* (7), dove Ricoeur mette alla prova la problematica del doppio-senso alla semantica del desiderio. Il confronto con la psicanalisi freudiana permette di ritrovare il problema filosofico fondamentale: da una parte viene confermato il fondamento egologico implicato da ogni filosofia riflessiva, dall'altra viene contestata, tramite l'interpretazione dei sogni, dei miti e dei simboli, la pretesa della coscienza a erigersi a origine del senso.

La progressione ermeneutica viene così a fissarsi attorno a tre punti nodali: un piano semantico, che costituisce l'asse di referenza per tutto il campo delle espressioni simboliche (le connessioni linguistiche fissano il gioco di «mostrare nascondendo», gioco che si ritrova su livelli diversi nell'esegesi, nella storiografia, nell'interpretazione niciana dei valori e in quella freudiana dei sogni). Un piano riflessivo in cui l'interpretazione di un testo d'altri, vincendo la lontananza in vista di un'appropriazione del senso, è tesa a una migliore comprensione di sé e del sé. E, infine, un piano esistenziale, il quale determina l'intenzionalità ontologica dei segni oltre che l'aspetto particolare che ogni ermeneutica particolare scopre con il suo proprio metodo (esistenza come desiderio in Freud, come teleologia dello spirito in Hegel, come interpellazione da parte del Sacro per la fenomenologia della religione). L'unitarietà degli approcci non è di facile individuazione in Ricoeur: in effetti la soluzione di Ricoeur è formale. La metodologia dell'interpretazione rivela un'ontologia «brisé» delle interpretazioni rivali, ontologia che si può raccogliere nella dialettica dei simboli stessi, annunciando nell'essere-interpretato l'unità di tale ontologia, unità però solo intenzionata.

Con l'ermeneutica del «testo» Ricoeur raggiunge la massima assimilazione dell'istanza metodica. Il significato filosofico della teoria del testo è duplice. Da una parte la teoria del testo mette in questione il primato della soggettività. Infatti, nella misura in cui il

(7) P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.

senso del testo si è reso autonomo rispetto all'intenzione dell'autore, il problema non sarà più quello di cogliere l'intenzione perduta ma di dispiegare, davanti al testo, il *mondo* che il testo apre e scopre. C'è un'autonomia del senso utilizzata da Ricoeur in vista dell'ontologia. Di nuovo viene superato l'idealismo husserliano dell'ipostasi della soggettività; l'ermeneutica si configura come esplicitazione dell'essere-nel-mondo mediante il testo. Dall'altra la teoria del testo conduce al guadagno che il problema della soggettività non sta all'inizio, al fondamento dell'ermeneutica, ma alla fine; non è un presupposto, ma un risultato. L'atto della soggettività «compie» la comprensione.

1.3.1. L'«atto» del linguaggio

La problematica del doppio-senso trova la sua precisazione in *La métaphore vive* ⁽⁸⁾, dove l'itinerario attraverso il linguaggio viene radicalizzato in un'ontologia della referenza metaforica. Con la teoria della metafora Ricoeur intende raggiungere la creatività stessa del linguaggio: la metafora è il paradigma linguistico in cui si dà creazione di senso, una innovazione semantica: il nuovo, l'inedito, il non ancora detto, sorge dal linguaggio. È con la metafora che viene raggiunto il problema ontologico inscritto nel linguaggio: la finzione poetica (la metafora), nel ridescrivere la realtà, ha il potere di produrre un nuovo «effetto» di rimando a un'appartenenza all'essere; essa dice l'appartenenza al mondo della vita, manifesta il legame ontologico all'essere. L'interesse della teoria della referenza sdoppiata, avente portata ontologica, consiste nel fatto che essa è inclusiva della dimensione «pratica». Proponendo una teoria della metafora in quanto *enunciato*, Ricoeur sottolinea il fatto che l'enunciato è l'atto con cui il soggetto prende su di sé le virtualità della lingua per far apparire un *sensu nuovo* nella nuova unità della frase, della quale va considerato il potere innovativo. L'enunciazione è un atto in cui si dà linguaggio: non si dà linguaggio se non in un'attuazione. La metafora pertanto non esiste se non come attuazione. L'innovazione semantica c'è solo se la metafora è viva, è in atto. Ricoeur non mette a tema la dimensione pratica dell'attuazione dell'enunciato, pur essendo essa eminentemente pratica. Per l'esplicitazione di questo problema Ricoeur si affida alla dimensione pragmatica del linguaggio, «quando dire è fare».

Con la teoria della metafora Ricoeur ripete il movimento iniziato in *Le volontaire et l'involontaire*. In quell'opera Ricoeur aveva

(8) P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

usato il metodo fenomenologico di Husserl per tematizzare la volontà, denunciando i limiti del metodo stesso. In *La métaphore vive* Ricoeur usa la teoria del linguaggio per aprire sull'ambito pratico, sull'azione, affermando poi la non esaustività di una teoria del linguaggio per una teoria dell'azione; questo aspetto sarà messo in particolare evidenza in *Soi-même comme un autre* con la tematizzazione dell'etico.

1.3.2. La teoria narrativa e la storicità

Con *Temps et récit* ⁽⁹⁾ Ricoeur completa la prospettiva aperta da *La métaphore vive*: il problema della referenza alla realtà nel racconto è applicata all'ambito dell'agire e della sua dimensione temporale. L'unità dell'istanza fondativa e dell'istanza ermeneutico-esistenziale è colta così nel concetto di *azione*. L'analisi avrà un ampio sviluppo: avrà inizio dalla messa in intrigo narrativo (il racconto come rappresentazione d'azione) fino, con *Soi-même comme un autre*, a un'ontologia dell'essere come atto, passando attraverso l'analisi del linguaggio dell'azione e nell'elaborazione di un'etica dell'agente responsabile. E questo il motivo per cui la poetica del racconto (*Temps et récit*) culminerà in un'ermeneutica del sé (*Soi-même comme un autre*). L'ermeneutica del sé dispiegherà l'elemento nodale della dimensione pratica, elemento che era stato anticipato nel progetto di *Le volontaire et l'involontaire*.

Se la ridescrizione metaforica rendeva possibile l'aumento iconico del mondo, la ridescrizione narrativa consente, nella dimensione dell'iconicità, la rfigurazione dell'azione dell'uomo e della dimensione temporale del rapporto dell'uomo al mondo (a livello drammatico dell'agire e del patire). La funzione del racconto è quella di ridare unità all'agire dell'uomo che sul piano speculativo incontra aporie inestricabili. Il problema del tempo appare come il problema filosofico fondamentale. L'enigma del tempo, in virtù della sua inscrutabilità, attestata dalla storia e dalle aporie della fenomenologia, lancia una sfida al pensiero. Per Ricoeur pensare il tempo è tematizzare il tempo raccontato, la narratività essenziale dell'esperienza dell'uomo, ossia la sua storicità. La narratività esprime la storicità: il tempo ottiene una configurazione narrativa regolandosi sull'imitazione o sulla rappresentazione dell'agire e del patire umani. Questa configurazione non fa altro che mettere in forma gli appelli di senso presenti nell'azione vissuta (pre-figurazione). Inoltre, au-

(9) P. RICOEUR, *Temps et récit. Tome I*, Paris, Seuil, 1983; *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984; *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

mentando la leggibilità dell'azione, essa si presenta come una rfigurazione del tempo dell'azione, quando al momento delle recezioni del racconto essa arricchisce la comprensione del mondo e l'auto-comprensione di sé. Ritroviamo la duplice referenza all'azione: in quanto mondo pre-figurato e in quanto mondo da fare da parte del lettore che si deve impegnare in un dibattito, cioè in un confronto con l'essere al mondo dischiuso dall'opera. Il momento ermeneutico così significato è quello dell'applicazione o dell'appropriazione. La necessità dell'appropriazione sta a significare il carattere essenziale della dimensione «pratica» della temporalità: essa deve essere sempre di nuovo riattualizzata.

La tesi che soggiace alle analisi di *Temps et récit* è che la nostra identità si costituisce in tale processo. In Ricoeur non viene mai meno l'idea che il Cogito si costituisce nella sua operatività, nel suo «farsi» tramite le mediazioni delle sue opere, storicizzandosi. La nozione di *identità narrativa* risponde a tale progetto: l'auto-comprensione, l'identità, la si deriva dall'attività narrativa. Sono i racconti che fanno di noi ciò che siamo. Essi dicono la nostra storia. Con la nozione di *identità narrativa* Ricoeur mette in evidenza la condizione di finitudine dell'esistenza umana, ma insieme definisce il carattere di trascendenza dell'uomo: la possibilità di aprire continuamente, nella riappropriazione del testo, uno spazio immaginativo nuovo, consente all'uomo di non identificarsi con il suo passato, ma di *progettare* se stesso a partire da esso. L'uomo è questa trascendenza finita. Sullo sfondo, quindi, della teoria narrativa rimane la problematica del Cogito, della sua «storicità». Affermare che il modo d'essere del soggetto passa attraverso la rfigurazione, la narratività, significa mantenere implicita l'affermazione dell'impossibilità di un'ontologia diretta; la riformulazione ermeneutica della prospettiva fenomenologica e della linea trascendentale presente in essa, porta Ricoeur a dare peso al carattere storico dell'evidenza prima, orientando così la riflessione verso un'ontologia del sé. Ne viene che l'ontologia che Ricoeur persegue è l'ontologia dell'uomo, della sua identità e della sua modalità d'essere: in quanto ricerca del modo d'essere del sé, è possibile scorgere l'intenzione di raggiungere l'elemento fondativo tramite quello esistenziale-narrativo. Certamente in *Temps et récit* l'intento fondativo viene assorbito da quello ermeneutico, così da rendere problematica la sua ripresa. La ragione crediamo stia nel fatto che in *Temps et récit* Ricoeur è guidato dall'intenzione di far lavorare, incrociandoli, metodi ermeneutici diversi (attraverso l'analisi del racconto e del problema del tempo incluso in esso) al fine di identificare nell'identità storica del Cogito, la narratività, l'identità posta e sempre da progettare del Cogito. Ne viene che l'identità

narrativa è l'identità del Cogito perché il Cogito stesso, nella sua struttura, è ermeneutico. In questo senso siamo confermati nella tesi che Ricoeur persegue l'ideale fondativo, che viene indicato nell'ontologia del modo d'essere dell'uomo; ma poiché l'originario non è immediatamente accessibile tramite il metodo trascendentale, la ricerca è impostata a partire dalla sue manifestazioni. Ciò significa, in concreto, che il senso dell'essere non è accessibile che tramite le espressioni narrative dell'uomo. Pertanto l'originario non è l'apodittico riflessivo, ma va guadagnato ermeneuticamente, tramite le sue oggettivazioni. Il tipo di ontologia prospettata è di tipo ermeneutico. Da questo punto di vista l'ermeneutica nel suo sviluppo, privilegiando la domanda ontologica sul metodo, aggiorna e rinvia il problema del fondamento in vista di ciò che scoprirà nell'applicazione del metodo stesso. L'approfondimento si presenterà come analisi di quella dimensione dell'identità narrativa che costituisce il principio-motore della sua storicità: la dimensione etica. Ciò apparirà in *Soi-même comme un autre* confermando così l'importanza del «pratico». Infatti, se in *Temps et récit* Ricoeur, considerando la narratività (testo), privilegia il momento «oggettivo» della mediazione temporale del sé, senza eludere il carattere pratico (attuazione-riappropriazione), in *Soi-même comme un autre*, volendo mettere a profitto di un'ermeneutica-ontologica del sé tutto il processo ermeneutico, privilegerà quella dimensione del sé che corrisponde alla sua *attuazione*, quindi la *dimensione pratica*.

Per la nostra indagine diviene allora prioritario chiarire come Ricoeur tematizzi l'*etico*, dal momento che questo si presenta come la dimensione ultima qualificante per l'accesso ermeneutico all'originario.

2. SOI-MÊME COMME UN AUTRE: VERSO UN'ONTOLOGIA ERMENEUTICA DEL SÉ

2.1. «Etica» e «morale»: una distinzione problematica

L'interesse dell'*etico* consiste nel mostrare come la sua articolazione sia finalizzata alla determinazione di un'ontologia del sé. In questa ripresa cercheremo di intrecciare le opzioni caratterizzanti della concezione etica di Ricoeur con la questione fondamentale del modo d'accesso all'ontologia del sé.

Ciò che caratterizza la posizione di Ricoeur è la distinzione, a livello metodologico, tra «etico» e «morale», nell'affermazione del primato dell'*etico* sulla morale. L'*etico* ha valenza teleologica in quanto essa rappresenta il fine che guida le azioni particolari dell'uomo; la morale costituisce, invece, l'aspetto deontologico, ossia

l'obbligatorietà che corregge, per Ricoeur, le patologie dell'etico. L'affermazione del primato dell'etico fa assumere al morale un carattere derivato, in quanto il morale sorge in rapporto a due risvolti negativi dell'originario etico: i desideri devianti che sorgono nello scarto tra aspirazione e realizzazione e l'opposizione di una libertà all'altra, ossia il carattere conflittuale del rapporto con l'altro. La morale nasce quindi dalla patologia dell'etico: una falla originaria che determina una scissione, e quindi una non coincidenza, tra il desiderabile e il preferibile. Dal sentimento di inadeguatezza di sé rispetto a sé e dal sentimento di non riconoscimento, di conflitto, prende inizio la «severità della moralità» ⁽¹⁰⁾.

Questa distinzione condiziona tutto l'andamento dell'analisi: ci sembra che il modo di comprendere l'etico (originalità del sé in quanto libertà), separandolo dal morale (normatività), sia determinante in ordine alla qualità dell'ontologia alla quale permette di approdare e al tipo di fondazione di cui essa è capace.

2.2. *L'intenzionalità etica e la «vita buona»*

All'origine dell'etica, quindi, non sta il dovere, ma la coppia volere-potere: essa si colloca nella differenza fra ciò che io voglio e ciò che io posso. Essa è il processo mediante il quale il Cogito entra in possesso di sé.

Ricoeur parla di intenzionalità etica per sottolineare il carattere di progettualità che qualifica l'etico. L'etico è un compito (*tâche*), perché il Cogito è atto che si pone, è voler essere; tale posizione è inseparabile da una credenza, la credenza di realizzazione del proprio desiderio di essere. Come tale, il *primum* dell'etica si presenta come desiderio di essere in un desiderio di fare: il Cogito si presenta come attestazione di sé in ciò che fa.

Il progetto etico assume un andamento ermeneutico: il possesso di sé da parte del Cogito avviene in un processo valutativo applicato a sé in funzione della riuscita o meno di un «piano di vita». Quella che Ricoeur chiama stima di sé è l'interpretazione di noi stessi mediata dalla valutazione etica delle nostre azioni.

La «vita buona» rappresenta il compimento del porsi del Cogito, il fine ultimo dell'azione del Cogito; è l'idea di una finalità superiore che non cessa di essere immanente all'agire dell'uomo. Riferendosi all'etica aristotelica, Ricoeur vede nella «vita buona» il bene relativo a noi, non contenuto in qualche bene particolare, ma piuttosto come quel bene che manca a tutti i beni.

(10) P. RICOEUR, *Avant la loi morale: l'éthique*, in *Encyclopaedia Universalis. Symposium*, Paris, Encyclopaedia Universalis France, 1984, 45.

Il suo statuto epistemico è tipicamente ermeneutico, perché c'è circolarità fra intenzionalità al fare e condizioni fattuali di attuazione: è nell'interpretazione dell'azione e di se stessi che si persegue l'adeguazione tra desiderio d'essere e la sua realizzazione, tra «ciò che ci sembra il meglio per l'insieme della nostra vita e le scelte preferenziali che guidano i nostri atti pratici» (11). Ricoeur sottolinea giustamente il carattere ermeneutico del rapporto tra il Cogito e il suo compimento, ma lascia indeterminato il concetto di «vita buona». Se è vero che la «vita buona» è colta ermeneuticamente nel compimento di determinate scelte, essa cioè non è accessibile se non attraverso le determinazioni concrete dell'agire, la qualità che decide della «bontà» non viene precisata; di conseguenza rimane indeterminato lo stesso concetto di un fine ultimo e totalizzante dell'agire. Esso, infatti, non sembra poter essere istituito se non a partire dalla formalità «etica» dell'agire.

Ricoeur lo introduce esclusivamente a partire dall'esperienza fattuale. Egli parla della «vita buona» come di «una nebulosa di ideali e di sogni di compimento in rapporto alla quale una vita viene considerata più o meno compiuta o incompiuta» (12). Ricoeur aveva individuato l'eccellenza della vita, l'intenzionalità globale di un piano di vita, a livello dell'unità narrativa di una vita. Se il meglio per l'insieme della vita va inteso, come i Greci, in senso etico-culturale (vita di piacere, vita attiva in senso politico, vita contemplativa), è l'unità narrativa di una vita, l'identità narrativa, che rappresenta la sedimentazione e la innovazione continua dell'intenzionalità globale di un piano di vita. La teoria narrativa rimane l'orizzonte entro cui collocare quell'integrazione di azioni in progetti globali nei quali ritrovare l'intenzione alla «vita buona» (13).

A ciò si può osservare che il carattere indeterminato del concetto di «vita buona» è riconducibile alla insufficiente tematizzazione di ciò che istituisce propriamente il carattere etico dell'intenzionalità. Dal punto di vista formale la possibilità di intenzionare la totalità del sé, di dare unità alla vita, dipende dalla qualità etica dell'agire (e non inversamente).

Conseguentemente anche il concetto di «stima di sé» risulta essere allo stesso modo indeterminato. Il confronto della propria azione con gli standards di eccellenza codificati non può spiegare

(11) Cf *Soi-même comme un autre*, 210.

(12) Cf *ivi*, 210

(13) Non è un caso che Ricoeur veda un'analogia tra la circolarità ermeneutica dell'etica, determinata dal rapporto tra «vita buona» e «decisioni» significative per l'esistenza, e la circolarità ermeneutica presente nel testo, in cui il tutto e le parti si comprendono l'uno in rapporto alle altre.

l'autostima se non partire dalla costituzione etica del sé, per la quale egli non può agire se non valutando la propria azione (e se stesso) a fronte di un'istanza ultimamente normativa della sua dignità etica.

2.3. *La dimensione dialogale dell'esperienza etica*

L'alterità rappresenta il secondo elemento costitutivo dell'intenzione etica. La relazione all'altro è costruita da Ricoeur su una fenomenologia dell'anche tu come me ⁽¹⁴⁾.

La dimensione dialogale dell'esperienza etica, infatti, prende le mosse dalla sproporzione del desiderio, potenza sempre tesa verso la sua attualizzazione, che si avverte come «mancanza»; riprendendo l'*Etica Nicomachea* (IX, 9, 1169 b 67, e 1170 b 6), Ricoeur sottolinea come con il bisogno e la mancanza l'alterità dell'«altro sé» passa in primo piano: «l'amico, in quanto egli è questo altro sé, ha il ruolo di provvedere a ciò che uno è incapace di procurarsi da sé» ⁽¹⁵⁾. Nella mancanza e nel bisogno il sé si percepisce come altro tra gli altri.

Tuttavia, Ricoeur non precisa il motivo per cui la «sproporzione-mancanza» comporta una dimensione etica. Questo si riflette nella determinazione della sollecitudine intesa come «ricerca» (concetto indeterminato eticamente) di uguaglianza nell'inuguaglianza.

Le figure della sofferenza, in quanto simpatia dell'altro, e il riconoscimento dell'autorità, dove l'iniziativa è dell'altro, affermano il carattere insostituibile dell'altro nell'effettuazione del proprio desiderio: l'altro svolge un ruolo mediatore fra capacità ed effettuazione. Alla stima di sé, intesa come momento riflessivo del desiderio della vita buona, la sollecitudine, in quanto «spontaneità benevolente» coestensiva alla stima di sé, aggiunge essenzialmente il

(14) A. RIGOBELLO, in *Impegno ontologico e maieutica dell'altro*, in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova, Marietti, 1993, precisa il valore dell'avverbio come all'interno dell'espressione «come un altro». L'Autore scrive che «il significato della parola 'altro' dipende anche dal significato del termine 'come'. Il come può indicare paragone, comparazione, ed è questa l'attribuzione di significato speculativamente più debole, descrittiva. Ma come può significare anche allo stesso modo, come se, e questa accezione è più intensa sul piano speculativo: fare di se stessi un oggetto di ricerca, considerarci ambito di analisi come se fossimo un altro da osservare. Ed è questo il senso che Ricoeur dà all'espressione quando invita ad abbandonare la filosofia dell'io per l'ermeneutica del sé. Vi è una terza possibilità semantica, la più ricca di significato ontologico: come nel senso di in quanto: me stesso in quanto un altro; la presenza dell'altro come costitutiva di me stesso. (...) Nel terzo caso è l'altro che mi fonda, che mi garantisce come idem nel vario contesto dell'ipse» [70]

(15) Cf *Soi-même comme un autre*, 217.

carattere di mancanza, quello che fa sì che noi abbiamo bisogno di amici; l'effetto della sollecitudine sulla stima di sé porta il sé a percepirsi lui-stesso come un altro tra gli altri. La similitudine, espressa nel come, è il frutto della relazione tra stima di sé e sollecitudine per l'altro, relazione che autorizza a pensare che non è possibile pensare se-stessi senza stimare l'altro come me: «Come me-stesso significa: anche tu sei capace di iniziare qualcosa nel mondo, d'agire per delle ragioni, gerarchizzare delle preferenze, stimare gli scopi della tua azione e, così facendo, di stimare te-stesso come io stimo me-stesso»⁽¹⁶⁾. C'è un paradosso incluso in questa equivalenza, quello dello scambio nel momento stesso della insostituibilità: «divengono così fondamentalmente equivalenti la stima dell'altro come un se-stesso e la stima di se-stesso come un altro»⁽¹⁷⁾.

Se-stesso come un altro: questa formula, divenendo il tema e il titolo dell'ultima opera di Ricoeur, sottolinea la relazione costitutiva all'altro. D'altra parte, poiché Ricoeur giustifica la cooriginarietà etica della relazione all'altro a partire dalla sua cooriginarietà «ontologica», l'indeterminatezza della sua tematizzazione del momento originario si riflette sul rapporto all'altro: la cooriginarietà etica è ricavata dalla cooriginarietà «ontologica» (ma si dovrebbe dire «ontica») invece che compresa e giustificata nella sua qualità etica e perciò ontologica. Non si vede cioè, perché la sollecitudine, come disposizione che mira alla reciprocità, comporti una dimensione essenzialmente etica, e sia come tale costitutiva dell'originario etico.

La relazione all'altro è cooriginaria qualora essa permetta al sé di riconoscere nell'altro una istanza normativa rivolta al sé. È questa che giustifica la reciprocità sotto il profilo etico.

Ricoeur lascia intravedere questa prospettiva nella critica a Lévinas. Lévinas mette in primo piano l'alterità, la quale diviene l'originario. Nella relazione intersoggettiva l'iniziativa è dell'altro, riassorbendo l'altro io nell'istanza della alterità, annullandolo, dissociando così l'etica dall'ontologia⁽¹⁸⁾. Ricoeur recepisce il primato dell'alterità, ma ne contesta l'assolutizzazione, la quale comporta la perdita della reciprocità. «La questione – scrive Ricoeur – è quindi di sapere se, per essere intesa e ricevuta, l'ingiunzione

(16) Cf *ivi*, 226. I concetti di «stima» e «valutazione» soffrono dell'indeterminatezza suddetta, la quale si riflette nell'estensione del concetto al rapporto all'altro da sé.

(17) Cf *ivi*, 226.

(18) E' nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* che Ricoeur approfondisce la tematica dell'alterità mostrando la congiunzione tra etica e ontologia nella discussione sui «grandi generi» del discorso filosofico.

non debba far appello a una risposta che compensa la dissimmetria iniziale» (19). È necessario che l'iniziativa dell'altro liberi una capacità di dare in cambio.

Ci chiediamo se l'istanza dell'alterità, che Lévinas radicalizza, non esprima una dimensione costitutiva dell'esperienza etica, senza la quale non si può giustificare la qualità etica dell'intenzionalità (*visée*). Solo se il sé è determinato nel suo poter essere da un'istanza che si rapporta al sé come «altro» poiché è normativa del suo agire, l'alterità entra a costituire l'originario etico.

La convinzione di Ricoeur è che il vocabolario della chiamata, dell'ingiunzione, «è forse già troppo 'morale'» (20). Ricoeur sospetta nella concezione di Lévinas una maggiorazione indebita della dimensione morale a scapito dell'intenzionalità etica. L'assimilazione dell'istanza di Lévinas non giunge pertanto a modificare l'impostazione di Ricoeur, né a precisare quindi il suo concetto base di «intenzionalità etica» (*visée*). La dimensione normativa dell'etico è rinviata al momento «morale» concepito come derivato a quello etico.

Ritorna qui la dipendenza metodologica della distinzione tra etica e morale: il fatto che Ricoeur dissocia il normativo dall'esperienza etica originaria, qualificandolo nelle forme derivate della legge e dell'obbligazione morale, non gli permette di cogliere la dimensione di imperativo inerente all'attestazione stessa, come istanza che giustifica la qualità «etica» del desiderio e del potere.

Ricoeur, ponendo la radice della sollecitudine in una spontaneità benevolente che va a compensare la dissimmetria iniziale, lascia eticamente indeterminato tale concetto: perché la dissimmetria deve essere «superata»? Perché induce un impegno «etico» per il sé?

2.4. *Il carattere derivato della morale*

Il passaggio dall'etica alla morale avviene con l'introduzione della regola. La regola, la norma, intervengono come regolatrici delle patologie del sentimento etico. Infatti sono i sentimenti di inadeguatezza di sé a sé e il sentimento di non riconoscimento che rivelano la falla originaria del sé, quella tra il volere (desiderio) e il potere, falla per la quale il sé è separato dal desiderio costitutivo del suo essere.

Il «morale», quindi, ha la sua origine nella costituzione finita del sé, nella falla originaria, la quale però non è tematizzata da Ricoeur nell'istituzione del momento originario dell'etico (*visée*), benché sia implicata nel concetto di sforzo o tendenza (*visée*) alla realiz-

(19) Cf *ivi*, 221.

(20) Cf *ivi*, 222.

zazione. Decisivo è il ruolo dell'interdizione: l'imperativo, sotto la forma dell'interdizione, si indirizza a un me come un tu (non uccidere); parla come una voce, la voce della coscienza.

Ricoeur, anziché giustificare l'imperativo nell'originario etico, passa immediatamente al punto di vista della universalizzazione, la quale è perciò compresa in un senso riduttivamente gnoseologico. La legge aggiunge all'imperativo il fattore assolutamente anonimo di un'esigenza di universalizzazione.

È qui che Ricoeur raggiunge la morale kantiana confrontandosi con essa. Prendendo le distanze da Kant, Ricoeur ritiene che se la regola di universalizzazione è legittima, non può essere il primo momento dell'intenzionalità etica ⁽²¹⁾. Il carattere formale della morale, infatti, dovuto all'identificazione tra autonomia e legge, finisce per occultare l'esperienza etica originaria, sopprimendo la differenza originaria del sé tra volere e potere e la relazione costitutiva con l'altro.

Ora, è questa dimensione più originaria (ontologica) della morale che Ricoeur ritrova nella critica a Kant. Infatti, nei confronti della morale kantiana che vede nell'autonomia la posizione della universalità del volere portando la morale al formalismo, Ricoeur individua gli ambiti di virtuale aporia da cui emerge una passività rivelativa della differenza originaria del sé. La recettività della legge che modifica la libertà, il rispetto inteso come sentimento, come movente della ragion pratica, la propensione al male rivelatrice di una ferita originaria, sono luoghi indicativi della differenza tra volere e potere ⁽²²⁾ che Kant risolve a favore dell'universalità del volere (l'identità autonomia legge), riassorbendo ogni passività nel carattere astratto della universalità.

Questa impostazione si riflette nella considerazione del rispetto per l'altro: in realtà, in Kant, il problema dell'alterità non si pone perché il secondo imperativo non è che uno sviluppo del primo. L'alterità viene risolta in un universale che prescinde dalla relazione all'altro nella sua singolarità.

I luoghi aporetici dell'autonomia kantiana, e la conflittualità dell'applicazione delle norme alle situazioni concrete, impongono la necessità del ricorso al momento teleologico. Ricoeur chiama «teleologico» la dimensione originaria del morale.

L'intenzione di Ricoeur è di recuperare il desiderio oltre la legge: ma questo, crediamo, significa recuperare la dimensione origi-

(21) Questo è vero se la regola è compresa come istanza di universalizzazione. Ma la «morale» si riduce a questa istanza?

(22) E' questo il significato originario-ontologico del «morale»: è esso che specifica la *visée* in quanto etica.

naria del morale, il carattere di imperativo ad essere, come appello, inerente alla intenzionalità etica costitutiva del sé. Ricoeur, invece, «ritorna» dal morale all'etico indeterminato, non traendo beneficio dalle intuizioni contenute nella sua critica a Kant: si tratterebbe di recuperare, sulla scia di Kant, il carattere originario e non derivato della legge nella costituzione dell'esperienza morale, evitando di assorbire la differenza fondamentale dell'esperienza etica.

Anche su questo passaggio ci sembra che Ricoeur intraveda la pista da seguire senza però tematizzarla. Ricoeur recupera i benefici delle sue intuizioni nell'analisi del giudizio pratico, ma il tema, centrale, della singolarità, soffre dell'indeterminatezza dovuto all'assenza di una sua giustificazione svolta a partire dal fenomeno etico.

Nell'esercizio del giudizio pratico in situazione va data priorità alla persona nella sua insostituibile singolarità. Il caso tipico è quello della promessa: la promessa è fondata su un principio di fedeltà che comporta l'obbligo di mantenere le promesse. Come tale l'altro è fin dall'inizio implicato nell'intenzione etica: ogni impegno nei confronti dell'altro è una risposta alle sue attese, e quindi è questa attesa che va presa come misura di applicazione della norma. In tal senso possiamo dire che l'attesa dell'altro diviene per me l'imperativo al mantenimento del sé della mia ipseità, nel medesimo tempo in cui si esplicita la mia relazione all'altro nella reciprocità.

Ma sono i luoghi aporetici dell'autonomia kantiana che mettono in evidenza la necessità del ricorso al momento teleologico. In effetti la sottolineatura di Ricoeur della non «autosufficienza» dell'autonomia, comporta che questa è tributaria della eteronomia, configurando l'alterità nel cuore stesso del sé: l'altro della e nella libertà, sotto la figura della legge, l'altro del sentimento, sotto la figura della inclinazione al male.

Se Ricoeur prende posizione contro il formalismo che non integra l'alterità nella coscienza morale, elude però la giustificazione etica dell'alterità, cioè il rapporto tra il primo e il secondo momento dell'etico: la visée etica e la relazione all'altro.

2.5. *La determinazione etica dell'ontologia*

L'elaborazione ermeneutica del sé nel livello più radicale, l'etico, pone l'interrogativo sulla portata ontologica di tutto il percorso compiuto da Ricoeur. Non si tratta, dice Ricoeur, di aggiungere altri livelli a quelli già percorsi, ma di chiarire la dimensione speculativa «di una ricerca di carattere ontologico che fa perno sul modo d'essere del sé» (23).

(23) Cf *ivi*, 369.

«Quale sorta di essere è il sé?» (24). La domanda è iscritta nella questione più ampia che titola l'ultimo capitolo di *Soi-même comme un autre*: «Verso quale ontologia?». I due interrogativi conducono alla tesi che il tipo di ontologia che Ricoeur persegue è un'ontologia seconda, un'ontologia del sé, la quale ha carattere ermeneutico perché il sé ha struttura ermeneutica. Il luogo decisivo (poiché riguarda il punto di vista dell'effettuazione) in cui poter esplorare tale ontologia è l'ambito pratico: se il sé è colto nelle mediazioni della sua effettuazione, la questione ontologica si pone come questione pratica dal momento che le mediazioni «testimoniano» una natura del sé come «desiderio d'essere» che si attua in un impegno, impegno di tipo «ontologico», che Ricoeur designa con il termine «attestazione».

È attorno alla nozione di attestazione, infatti, che Ricoeur orchestra il movimento dell'opera. Essa definisce «una sorta di certezza a cui può giungere l'ermeneutica» (25), presentandosi come una sorta di credenza che si distingue sia dall'episteme sia dalla doxa. Essa esprime una forma di confidenza: «credibilità è anche fiducia (...) L'attestazione è fondamentalmente attestazione 'di' sé. Questa fiducia sarà, di volta in volta, fiducia nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi personaggio di un racconto, nel potere infine di rispondere all'accusa attraverso l'accusativo: eccomi! Secondo un'espressione cara a Lévinas» (26). Fiducia in un potere che implica un impegno che come tale, prima ancora che «morale», è etico-ontologico: è il Cogito nella sua qualità etica originaria. Essa è l'ultimo ricorso contro ogni sospetto: «può definirsi come l'assicurazione di essere se stessi agendo e soffrendo (...) Anche se è sempre ricevuta da un altro, rimane attestazione di sé» (27).

Il sé, in quanto attestazione, libera un significato di essere come atto, omogeneo alle determinazioni del sé come ipse piuttosto che come idem; «atto» perché è l'effettuazione pratica che istituisce la qualità originaria-ontologica del sé.

Questo implica superare una concezione sostanzialistica dell'essere a favore di quella rappresentata dalla coppia *energeia-dunamis*, confermando in Ricoeur l'impossibilità di una ontologia diretta a favore di un'ontologia indiretta.

L'attestazione del sé, quindi, nella rinuncia alla certezza cartesiana, rinvia a un modo veritativo dell'essere che non è più dell'or-

(24) Cf *ivi*, 345.

(25) Cf *ivi*, 33.

(26) Cf *ivi*, 34-35.

(27) Cf *ivi*, 35.

dine esclusivamente epistemico del vero o del falso, ma dell'ordine veritativo pratico, quello della fiducia, opposto al sospetto.

Ricoeur ritiene possibile intraprendere questo tipo di indagine ontologica nella misura in cui «le filosofie del passato restano aperte alle reinterpretazioni e riappropriazioni, a vantaggio di un potenziale di senso rimasto non sviluppato, ossia occultato dal processo di sistematizzazione e di scolarizzazione cui dobbiamo i grandi corpi dottrinali» (28).

Per questo motivo Ricoeur si affida alla concezione polisemica dell'essere ricevuta da Platone e da Aristotele. L'articolazione dei grandi generi platonici del Medesimo e dell'Altro sull'ontologia aristotelica dell'essere come Atto, consente di cogliere il legame tra l'ermeneutica del sé, in quanto agente e paziente, e l'ontologia della *dunamis-energeia*. Vogliamo ricordare che l'ermeneutica ricoeuriana dell'ipseità è una modalità di attestazione del sé che da una parte rinuncia alla pretesa di auto-fondazione del Cogito e che dall'altra si difende dalla disintegrazione totale del Cogito da parte delle filosofie del sospetto. Ciò che rivelano i diversi gradi di mediazione attraverso i segni designanti l'ipseità del sé è che l'alterità è irriducibilmente costitutiva del sé: è l'alterità che impedisce all'ipseità di limitarsi alla medesimezza (29). Come tale la dialettica del Medesimo e dell'Altro si presenta come ontologicamente costitutiva dell'ipseità (30).

È nella dialettica di ipseità-alterità, infatti, che appare la dimensione speculativa di un'indagine vertente sul modo d'essere del sé.

(28) Cf *ivi*, 347. «E' qui – scrive ancora Ricoeur – che la mia via si separa da quella di Heidegger, segnata dal tema della “distruzione della metafisica”. Mi sembra che la questione sia di sapere quali risorse dell'ontologia sono suscettibili di essere risvegliate, liberate, rigenerate, a contatto di una fenomenologia del sé, essa stessa articolata al triplice piano di una descrizione, di una narrazione e di una prescrizione dell'azione». P. RICOEUR, *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, a cura di J. GREISCH e R. KEARNEY, Atti del colloquio di Cerisy-la-Salle (1-11 agosto 1988), Paris, Cerf, 1991, 398.

(29) La dialettica del Medesimo e dell'Altro era soggiacente alla dialettica di medesimezza e ipseità nella misura in cui l'ipseità, per distinguersi dalla semplice identità-medesimezza, implicava l'alterità nell'interlocuzione e più ancora nell'atto della promessa: la nozione di mantenimento del sé precisava che l'impegno della promessa si fondava sulla bipolarità della fedeltà a sé e all'altro. A livello etico-morale l'ipseità passava attraverso l'alterità: la stima di sé implicava la sollecitudine per l'altro elaborandosi in una dimensione dialogale; il rispetto di sé è il frutto della reciprocità fondamentale e del riconoscimento mutuo proprio del rispetto dovuto alla persona d'altri.

(30) Rimane comunque il problema che il concetto di alterità, indeterminato, rischia di sostituirsi al chiarimento della portata ontologica di tutta la concettualità impiegata (cioè della stessa singolarità).

Si è visto che nell'esperienza etica l'alterità gioca un ruolo decisivo: il sé è impensabile senza l'altro da sé.

Come render conto del ruolo decisivo dell'alterità? Sottolineando il carattere dialettico dell'essere come atto e potenza, Ricoeur elabora una fenomenologia della passività, passività intesa come attestazione fenomenologica dell'alterità.

Si instaura così nell'attestazione del Cogito una dialettica tra attività e passività (azione e passione) il cui valore sta nell'impedire al sé di porsi come fondamento, ma insieme, crediamo, di essere il luogo in cui è possibile l'accesso al fondamento in senso ermeneutico.

L'ontologia di Ricoeur approda dunque a una fenomenologia delle forme della differenza (alterità) costitutive del Cogito. Ricoeur individua tre livelli di emergenza della passività (il «tripode della passività»), tre luoghi in cui l'alterità si manifesta: il corpo proprio, luogo di radicamento nel mondo e possibilità di subire la sofferenza e la violenza, l'alterità d'altri (l'iniziativa dell'altro mi costituisce responsabile) e la coscienza.

L'indeterminazione che caratterizza l'istituzione dell'etico sottrae a Ricoeur un criterio che permetta di unificare la gerarchizzazione delle forme dell'alterità.

Tale criterio può essere identificato nella differenza che Ricoeur individua nella terza passività, quella della coscienza. È proprio nella coscienza, infatti, che viene raggiunto il «cuore» di un'ontologia del sé, poiché è nella coscienza che il Cogito esperisce l'alterità.

Il tipo di passività che specifica la coscienza viene espressa con la metafora della voce. Era stato Heidegger a precisare che la voce della coscienza riecheggia come un'attività nel cuore stesso della costituzione più autentica del sé, liberandolo dal regno del «si». La voce della coscienza, richiamando il sé alla sua autenticità, lo rende recettivo rispetto all'ingiunzione dell'altro: la coscienza diviene il luogo di manifestazione di un'ingiunzione costitutiva dell'attestazione del sé.

«All'alternativa tra l'estraneità secondo Heidegger e l'esteriorità secondo Lévinas – scrive Ricoeur – opporrò con ostinazione il carattere originale e originario di ciò che mi sembra costituire la terza modalità dell'alterità cioè il ricevere ingiunzione in quanto struttura dell'ipseità» ⁽³¹⁾. L'ingiunzione che la coscienza avverte in sé non ha il carattere di una norma estrinseca, ma è «un'attestazione che coinvolge nella persuasione e nell'impegno» ⁽³²⁾: è questa la maggiore approssimazione di Ricoeur all'originario ontologico.

(31) Cf *ivi*, 408-409.

(32) A. RIGOBELLO, *Impegno ontologico e maieutica dell'altro*, in *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova, Marietti, 1993, 71.

Da qui il problema di specificare a chi appartenga la voce che ingiunge: l'altro, inerente al sé, è altri? La risposta di Ricoeur è indeterminata. Ciò si spiega per l'indeterminatezza del concetto di etico, distinto da morale. Questa distinzione non offre la possibilità di ripensare in senso ontologico l'ingiunzione nella figura dell'alterità.

Si impongono qui alcune considerazioni di metodo. Ricoeur giunge a un'ontologia del sé, a un modo d'essere del sé in quanto attività-passività, che non viene giustificata, nel suo momento iniziale, dalla distinzione richiamata. Il modo di comprendere l'etico, come originario, impedisce a Ricoeur di cogliere la valenza ontologica già implicata nell'etico. Se il normativo fosse ricondotto sul piano originario, esso stesso diverrebbe l'accesso all'originario: questo consentirebbe di riformulare ulteriormente l'ontologia del sé unificandola. Infatti il rapporto tra il sé e l'Altro come figura dell'imperativo che consente l'attestazione del sé rivela il sé quale luogo d'apparizione di un'alterità, di cui il sé è testimone nel medesimo tempo in cui esso viene autorizzato nel suo potere. C'è un'alterità che si attesta come tale precisamente perché ha carattere di fondazione del sé.

Questa ermeneutica del sé consentirebbe di individuare il tipo di assolutezza che caratterizza l'esperienza etica in quanto unità della duplice dimensione, deontologica e teleologica, del pratico.

3. CONCLUSIONI. L'ESPERIENZA PRATICA ORIGINARIA E IL SUO SIGNIFICATO ONTOLOGICO

Il confronto con Ricoeur ci consente ora di raccogliere alcune importanti acquisizioni in ordine al problema che ha guidato la nostra riflessione: è possibile reimpostare il discorso sulla domanda ontologica circa la dimensione originaria dell'esperienza, quell'unità originaria che precede la distinzione metodologica tra teorico e pratico, nel superamento del carattere formale del concetto di verità di deriva trascendentale?

L'idea è che è possibile accedere alla domanda ontologica a partire da una dimensione dell'esperienza fattuale (storica) che consente di individuare le condizioni di accesso del significato ontologico. Individuiamo nel «pratico», radicalmente inteso (pratico originario), quella dimensione dell'esperienza che precede la riflessione, dimensione per la quale l'uomo accede al senso nella decisione prima ancora di riflettervi.

Questa dimensione dell'esperienza da cui parte la domanda filosofica la possiamo nominare «esperienza etica originaria». Con

questo termine intendiamo superare la dicotomia tra etico e morale (così come è stata formulata in Ricoeur). Definendo l'etico come esperienza originaria intendiamo mostrare che l'aspetto morale va di necessità ricondotto all'esperienza etica originaria quale suo momento costitutivo. Se si mantenessero separati i due significati il nostro tentativo di pervenire al livello ontologico fallirebbe, in quanto rischieremmo di rimanere in una prospettiva riduttivamente antropologica.

Definiamo l'«etico» come il modo più proprio, qualificante, per il quale il soggetto ha coscienza di sé e della realtà nell'attuarsi rispetto a un'istanza che decide del suo essere. È in rapporto ad essa che ne va del suo essere. In altri termini questo significa che l'etico stabilisce una relazione costitutiva e pratica tra l'apertura alla totalità (la possibilità) e il fatto che il soggetto deve coinvolgere se stesso in quanto singolarità rispetto all'istanza che consente la sua attuazione. È in questa esperienza etica che l'uomo prende coscienza della sua libertà in rapporto alla possibilità di attuarsi o meno rispetto a ciò che costituisce il suo agire libero. L'uomo è in vista della realizzazione della sua libertà.

Tale esperienza etica si presenta allora come il fondamento di tutte le possibili determinazioni della libertà.

Come può essere tematizzata? Ricoeur a questo proposito offre, nella sua ermeneutica del sé, alcune indicazioni interessanti.

Ricoeur giunge a un'ontologia del sé, a un modo d'essere del sé in quanto attività-passività. L'uomo nel suo agire, nel suo volere, nel suo decidersi, è sempre preceduto da una passività in rapporto alla quale si muove, ossia cerca l'unità di sé: essa va assunta per la sua attuazione.

Il problema riguarda dunque lo statuto proprio dell'attestazione (chiamiamo attestazione, con Ricoeur, la fiducia in un potere che implica un impegno: è l'assicurazione di essere se stessi agendo e soffrendo): se l'identità del sé si costituisce nell'attestazione – nell'attuazione – qual è la sua verità, la sua giustificazione? Nell'attuazione di sé il soggetto «muove da» ciò di cui non dispone in vista della sua unità, della sua identità.

C'è dunque una «passività» che diviene la condizione dell'agire in vista della propria identità.

Ora, tale passività è data in modo radicale nella coscienza stessa, là dove il soggetto esperisce l'ingiunzione ad essere ciò che deve essere, ossia la sua unità, il suo compimento. Essa si presenta nella «forma di appello» ad essere che pone il soggetto nella necessità di volere sé: il soggetto può attuarsi come sé (singolare), perché integra nella sua attestazione tale differenza radicale (l'ingiunzione, l'appello) che è l'origine dell'attuazione stessa. Attuandosi il

soggetto non fa altro che anticipare quell'unità-identità, pur rimanendo nella differenza: anticipa il suo possibile più proprio, essendo posto nella necessità di volerlo.

Ne consegue che la verità dell'attestazione è la forma di appello che la passività originaria assume quando è fatta propria dalla coscienza nell'atto di attestarsi; essa rappresenta il carattere «normativo» originario del sé.

Tale normatività non può essere giustificata se non fenomenologicamente: se l'uomo ne può disporre anticipandola nell'atto dell'affermarsi, la sua appropriazione implica che qualcosa si esibisca, si manifesti, e renda possibile la forma stessa di attuazione (in quanto la autorizza): la passività originaria si manifesta come ciò che autorizza e perciò impone al soggetto di volere la sua identità.

D'altra parte, la verità, nell'attestazione del sé, esibisce la sua trascendenza, poiché il soggetto non può corrispondere alla necessità che lo costituisce, se non riconoscendo l'assoluta precedenza della verità che fonda il carattere libero della coscienza. La verità, mostrandosi, si presenta come il fondamento nel primato del suo darsi. La trascendenza della verità non è dedotta: essa si mostra come l'implicazione necessaria dell'evento indeducibile dell'auto-attuazione della coscienza.

Pertanto la coscienza può accedere al fondamento poiché questo si manifesta come tale alla coscienza: il problema ontologico è così posto nell'esperienza effettiva, etica.

Qual è allora lo statuto del discorso ontologico, come lo possiamo formalizzare?

L'accesso alla dimensione ontologica della soggettività equivale alla identificazione del momento fenomenologico necessariamente implicato nel comprendere. L'istanza fondativa deve essere significata «fenomenologicamente», in termini di manifestazione, poiché solo un'automanifestazione può esibire la sua trascendenza nell'atto stesso della sua appropriazione. «Fenomenologico» ha qui il significato originario, in nessun modo riducibile alla sua valenza teorica, di ciò che si mostra da sé, di ciò che può essere conosciuto solo perché e in quanto si dà. In questo senso la giustificazione della trascendenza dell'essere (la verità) equivale alla giustificazione dell'istanza fenomenologica intrinseca al comprendere e fondativa della sua verità. L'essere si mostra e mostrandosi esibisce se stesso come «fondativo» nel primato del suo darsi. La dimensione fenomenologica della verità manifesta la sua evidenza (ossia si presenta come verità) solo quando si attua la libertà della coscienza.

«Fenomenologico» non è qui alternativo a «ermeneutico»: esso significa il carattere indeducibile della differenza originaria, che

fonda l'auto-attuazione libera della coscienza, poiché ne giustifica la dimensione etica. Introducendo nella coscienza la figura della passività che attesta l'alterità o differenza, avente carattere fondativo del sé, ci apriamo sul polo fenomenologico, nel senso di non deducibile dalla soggettività: in questo recuperiamo l'istanza husserliana di fondazione, ma senza fare della coscienza un assoluto e identificare fondazione e verità. Alla fondazione egologica (Husserl) si sostituisce una fondazione ontologica.

La differenza ontologica, la quale significa la trascendenza della verità, è raggiunta come l'implicazione necessaria del carattere di libertà della coscienza: poiché tale passività è correlativa all'attuazione della soggettività, è una passività per la soggettività, una passività per un'attività, la libertà appunto. Da qui il connubio costitutivo tra istanza ontologica e istanza antropologica.

D'altra parte la differenza ontologica così raggiunta, non è separabile dalla condizione ermeneutica, poiché essa è effettiva sempre e solo nell'attuazione libera della coscienza. La possibilità della sua tematizzazione (e quindi della sua stessa fondazione) è connessa alla necessità del carattere di libertà dell'attuazione (etica) che è all'origine della storicità.

L'ontologia ermeneutica comprende una ridefinizione del concetto di razionalità per lo stesso motivo per il quale essa comporta una riformulazione del concetto di verità. Si tratta dell'aspetto metodologico che l'elaborazione dell'ontologia ermeneutica necessariamente comporta: la ridefinizione dello statuto dell'apriori come apriori fenomenologico-ermeneutico.

La storicità comporta l'impossibilità della riflessione radicale, poiché l'accesso alla dimensione veritativa del senso coincide con l'identificazione della condizione della sua appropriazione. La verità «si manifesta» come verità della storicità, realizzando il carattere di libertà della sua appropriazione.

Perciò la storicità non è alternativa alla trascendentalità: questa corrisponde alla necessità, per la quale la coscienza non può attuarsi, conformemente all'esigenza assoluta che la costituisce, senza riconoscere nella manifestazione indeducibile della verità il fondamento del carattere di libertà della sua attuazione.

L'apriori fenomenologico-ermeneutico non ha lo statuto di una condizione presupposta e separabile dalla storicità, ma della necessità intrinseca alla sua attuazione e tuttavia non risolvibile nella verità che la realizza.

L'apriori fenomenologico-ermeneutico ha carattere ontologico non per se stesso (nell'universalità di un criterio identificabile a prescindere dalla storicità), ma a partire dalla manifestazione storica della verità che lo realizza. Nell'apriori il rimando alla storia e alla

trascendenza sono iscritti allo stesso titolo e secondo la stessa necessità.

La determinazione della differenza ontologica consente all'ermeneutica di approdare a un'ontologia non più riduttiva, spezzata, priva di un criterio unitario, perché individua la dimensione fenomenologica che corrisponde alla dimensione rivelativa dell'essere senza uscire dall'ermeneutica. E la forma concreta di accesso è la costituzione pratica dell'ipseità. L'intrascendibilità dell'ermeneutica è l'intrascendibilità della comprensione fattuale dell'esistenza, la quale, a sua volta, non ha più significato riduttivo perché è stata individuata la sua dimensione ontologica fondativa. Nel suo aspetto riflessivo metodico, l'istanza fondativa non è autonoma: essa non istituisce il fondamento, ma ritrova la dimensione ontologica intrinseca alla comprensione fattuale, la «verità» dell'«esistenza».

Il processo fondativo, che riconosce l'intrascendibilità della condizione ermeneutica e quindi storica del sapere, ha un carattere fenomenologico-ermeneutico. Fenomenologico, perché il fondamento del comprendere è la manifestazione della verità, per la quale l'uomo è posto nella necessità di anticipare, nella libera attuazione di sé, il suo compimento.

Perciò la domanda ontologica è sempre data a partire da un'attuazione, da un linguaggio storico, nel quale l'evento della verità si trova già mediato dalla sua appropriazione.

La struttura simbolica dell'evidenza, di ciò che si manifesta, è contemporanea alla sua attuazione. Dal momento che l'evento della verità si dà mediatamente nell'appropriazione, esso è simbolico poiché dice che l'origine del senso non è categorizzabile, ma si dà nella trasgressione continua del linguaggio, la cui costituzione è data dal carattere di innovazione del senso. Ne viene che il carattere concettuale del pensiero segue al comportamento simbolico. Il pensiero concettuale non è pertanto sminuito: è secondo rispetto all'originario simbolico, e rende attuale ciò che la coscienza simbolico-pratica già sa. Di conseguenza il processo fondativo ha carattere trascendentale: non si dà manifestazione della verità se non in quanto si dà la condizione immanente alla sua attuazione. È questo l'apriori ontologico, ossia la libertà, non risolvibile nella verità che lo realizza.

SALVI MARCO
Seminario di Bergamo

31 gennaio 1995