

Daide Galimberti

IL CONTROCANTO DELL'ALTERITÀ:
LE TRACCE DI PLATONE IN RICOEUR

SOMMARIO: I. PLATONE E RICOEUR: LE ORIGINI: 1. *Il progetto di un'ontologia*; 2. *Il corso del 1953-54: un'analisi del Sofista di Platone* – II. PLATONE E RICOEUR: INTEGRAZIONE MATURA: 1. *Ipseità e l'alterità: l'istruzione della questione*; 2. *Ipseità e alterità: il tripode* – III. CONCLUSIONE

Le pubblicazioni su Ricoeur sono così abbondanti e precise¹ che vi è ormai un certo imbarazzo a scrivere del filosofo di Valence. Quel che sostiene tuttavia il presente studio è la convinzione che poco si sia indagato circa i suoi ascendenti metafisici, in particolare quelli platonici. La traccia di Platone nell'opera di Ricoeur, infatti, è discreta ma costante nel corso di tutto il suo periplo filosofico. Se dal punto di vista quantitativo e di esegesi testuale, infatti, essa non può competere con altri interlocutori come Aristotele o Kant, Husserl o Heidegger, Levinas o Marcel, d'altra parte possiede una sua specificità tematica e decisività ontologica. Ricoeur precisamente non tratta tanto del platonismo dei manuali *tout court*, ma della dialettica dei grandi generi, contenuta e sviluppata nel *Sofista*. Nel suo impianto generale, questo dialogo si rivela come uno dei due snodi fondamentali dai quali passare per l'elaborazione di una nuova ontologia che, come dice lo stesso autore:

[...] resta possibile, ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni, col favore di un potenziale di senso lasciato inattivo, perfino represso, dal processo stesso di sistematizzazione e scolarizzazione, al quale dobbiamo i grandi corpi dottrinali che noi identifichiamo ordinariamente con i loro artefici: Platone, Aristotele, Cartesio, Leibniz, etc. In verità se non si potessero risvegliare, liberare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a

¹ Cf F.D. VANSINA, *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire: 1935-2008*, Leuven, Paris, Dudley, (Masse) Peeters 2008; O. AIME, *Senso e essere*, Cittadella, Assisi 2007.

mascherare non sarebbe possibile nessuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che tra la ripetizione e l'erranza².

La dialettica dei grandi generi del medesimo e dell'altro insieme all'"essere-in-atto" aristotelico, è la grande «risorsa» da «risvegliare e liberare» per crescere nella comprensione del senso dell'essere.

I. PLATONE E RICOEUR: LE ORIGINI

1. *Il progetto di un'ontologia*

Andando alle origini dei testi del Nostro abbiamo trovato una presentazione sintetica del suo progetto nella voce *Ontologie*, scritta nel 1972, per l'*Encyclopaedia Universalis*.

Si tratta di una storia della domanda dell'essere che identifica due approcci differenti: l'uno metafisico e l'altro ontologico. L'atteggiamento metafisico fa capo a Parmenide, Platone e Aristotele, in quanto rappresentanti emblematici di una famiglia più ampia di pensatori. L'approccio ontologico o immanente, d'altra parte, è quello che, cominciando dall'età ancor più antica dei presocratici, detti anche *fisici* o *naturalisti*, ritorna, in epoca moderna, con la questione delle scienze e del positivismo, la filosofia del linguaggio, e la fenomenologia.

Collocare Platone nell'atteggiamento metafisico, significa, per l'autore, porlo sulla scia della riflessione parmenidea, che aveva distinto l'essere e la realtà dal divenire o parvenza e, corrispettivamente sul piano epistemologico, la verità dall'opinione. Scrive a questo proposito l'autore:

La questione del conoscere è subordinata a quella dell'essere come la scienza lo è all'essere vero e l'opinione all'apparire e all'essere menzognero. Se dunque possiamo parlare di un'interpretazione metafisica dell'ontologia, questa interpretazione riguarda le due coppie di contrari e concerne non solamente la trascendenza dell'essere al divenire ma anche la trascendenza della scienza all'opinione³.

Da buon discepolo dell'eleate, Platone raccoglie questa «duplice trascendenza»⁴, ma tra i due vi è un rapporto di continuità e differenza. Se,

² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, 346-347. I testi originali di Ricoeur saranno tradotti da me.

³ P. RICOEUR, «Ontologie», in *Encyclopaedia Universalis*, XVI, Paris 1972, 903.

⁴ P. RICOEUR, «Ontologie», 903.

infatti, da una parte, la vera realtà appartiene sempre all'«altro-mondo» dell'intelligibile opposto al sensibile, d'altra parte il blocco monolitico dell'«essere uno» parmenideo si frastaglia in quello che Goldsmith ha chiamato il «politeismo delle Idee»⁵. Ciò è dovuto soprattutto al contesto dialogico e linguistico in cui si attua il pensiero del filosofo ateniese. In costante polemica con i sofisti, infatti, egli «si sforza [...] di radicare il discorso nell'essere»⁶. La funzione di Platone non si ferma qui, anzi, secondo il Nostro, non è soprattutto questa; la sua grande intuizione ontologica sarebbe invece quella dell'ultima fase della vita dove, per primo, fu critico di se stesso reagendo all'interpretazione che, della sua teoria, davano gli «amici delle Forme»⁷. I grandi dialoghi che esprimono questa svolta sono il *Parmenide* e il *Sofista*. Più avanti vedremo nel dettaglio tale momento metafisicamente fecondo che segnò il passaggio da un'ontologia distributiva a un'ontologia dialettica, ma, per concludere questa prima fase di presentazione, mi sembra importante continuare nel risalimento *a rebours* dell'opera di Paul Ricoeur, fino alla traccia più antica della presenza platonica.

L'articolo del 1972, infatti, rappresenta lo sviluppo, arricchito dalla svolta ermeneutico-fenomenologica attestata in *Finitudine e colpa*⁸, di una riflessione precedente. Ci riferiamo alla voce che nel 1957 egli scrisse per l'*Encyclopédie française*, nella sezione *Philosophie et religion* in cui compare la figura del fondatore dell'Accademia. In essa, dal titolo *Renouveau de l'ontologie*, si cerca di raccogliere la sfida heideggeriana dell'oblio dell'essere, ma radicando la risposta nella storia della metafisica con un approccio di maggiore continuità rispetto al pensatore tedesco. Tutto ha inizio dalla filosofia greca di cui si dice:

La filosofia greca lega, con la questione stessa dell'essere, tutte le difficoltà uscite dal legame tra essere e essenza, da una parte, essere e sostanza dall'altra; nello stesso tempo essa pone la questione di sapere se l'ontologia sia necessariamente una teologia razionale; infine e soprattutto essa propone più soluzioni possibili di queste difficoltà⁹.

⁵ In P. RICOEUR, «Ontologie», 903, l'autore fa riferimento agli studi di Diès e Goldsmith.

⁶ P. RICOEUR, «Ontologie», 903.

⁷ Cf PLATONE, *Sofista*, BUR, Milano 2007, 248a.

⁸ Cf P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

⁹ P. RICOEUR, «Renouveau de l'ontologie», in *Encyclopédie Française*, XIX, Paris 1957, 19.16-15.

In altri termini, le tre grandi consegne alla speculazione intorno all'essere sono «la posizione di un Principio» che sia al di là delle cose eppure contenuto in esse, la «visione del Trascendente» assoluto attraverso la discesa nella profondità di se stessi e, infine, «la paziente costruzione dialettica delle determinazioni più alte dell'essere (Essere, Non-essere, Movimento, Medesimo e Altro)»¹⁰, come via per la costruzione di un linguaggio ontologico proprio. Questa affermazione di continuità è talmente vera per il Nostro che, nel resto della trattazione, egli mostrerà come sia possibile riordinare i principali pensieri contemporanei sulla scia di queste antiche basi. Da qui la tripartizione in tre grandi gruppi: pensiero dei limiti, ontologia e intuizione, ontologia e dialettica¹¹. In questo contesto il riferimento a Platone e ai “cinque grandi generi” riemerge nel terzo gruppo dove l'autore scrive:

Dall'inizio – cioè dal *Sofista* di Platone e, prima ancora, dalla dialettica della scuola degli eleati – l'ontologia è stata la ricerca di un discorso assoluto che non abbia l'essere come oggetto lontano ma che sia il discorso stesso dell'essere; i cinque generi del *Sofista* – Essere, Non-essere, Movimento, Medesimo, Altro – costituiscono la prima grande sequenza storica di concetti primi. Questo discorso, se potesse essere completo non sarebbe più discorso *sull'essere*; ma l'essere sarebbe questo discorso stesso, divenendo attraverso i suoi momenti posti, superati e riaffermati.¹²

Notiamo, da una parte, come questa presentazione della “teoria dei grandi generi” abbia un accento decisamente hegeliano ma non è questa la traccia più promettente. Occorre, infatti, andare ancora più indietro, al “primo atto” del confronto tra Ricoeur e Platone. Ci riferiamo al corso tenuto a Strasburgo nell'anno accademico 1953-1954 e intitolato: *Être essence et substance chez Platon et Aristote*.

2. Il corso del 1953-54: un'analisi del Sofista di Platone

In un convegno del 1977 a Padova, il professor Arcoleo propose l'intervento dal titolo «Metafisica ed ontologia in Platone nella interpretazione di Ricoeur», sostenendo una tesi che dà l'avvio al nostro approfondimento:

¹⁰ P. RICOEUR, «Renouveau...», 19.16-15.

¹¹ Cf sottotitoli in P. RICOEUR, «Renouveau...».

¹² P. RICOEUR, «Renouveau...», 19.18-2.

Il progetto di Ricoeur è abbastanza interessante e trova una esplicitazione più estensiva nelle lezioni sull'ontologia in Platone ed in Aristotele, tenute a Strasburgo nell'anno accademico 1953-54 [...] ¹³.

Riteniamo importante allora indagare l'opera sopraindicata la quale si propone uno scopo ben preciso. Dice infatti Ricoeur:

L'intenzione più remota di questo corso è di fare una ripetizione dei fondamenti ontologici della nostra filosofia occidentale, di comprenderne l'intenzione per mezzo della storia del suo inizio. Suo scopo più prossimo è di comprendere la portata del dibattito tra Platone e Aristotele, di cogliervi l'origine di un ritmo della nostra filosofia. È banale dire che questo ritmo è quello di una filosofia dell'essenza e della sostanza. Ciò è vero in parte. Ma il vero contributo di Platone e di Aristotele alla filosofia è al di là ¹⁴.

Una volta chiarito lo scopo, l'autore presenta lo svolgimento del percorso ¹⁵. Già molto s'intuisce dall'analisi di questa struttura essenziale. Notiamo, in proposito, il costante "raddoppiamento del discorso" che non è mera ripetizione, ma una specie di *waves system*. I temi e le questioni, infatti, ritornano, ma a un livello di profondità differente. Un tale funzionamento del pensiero ci fa entrare agilmente nei suoi contenuti fondamentali ovvero la transizione all'ontologia critica in Platone da una parte, e, dall'altra, in Aristotele, il passaggio dalla riflessione sulla sostanza sensibile al discorso intorno a una sostanza prima.

In questo nostro lavoro, coerentemente coi suoi limiti e finalità, ci concentreremo sull'evoluzione del pensiero ontologico di Platone, descritto nel primo capitolo dell'opera in esame. Se il cuore di esso è riconosciuto da Ricoeur nella svolta del *Sofista*, tuttavia occorre considerare il contesto, in cui tale evoluzione si esprime, e anche le questioni lasciate irrisolte. L'intuizione dei grandi generi dell'essere nasce, infatti, in un ambito ben preciso che possiamo chiamare "ontologia di primo grado". Essa si caratterizza come ontologia dell'"essere vero o dell'idea".

¹³ S. ARCOLEO, «Metafisica ed ontologie in Platone nella interpretazione di Paul Ricoeur», in CONVEGNO DI ASSISTENTI UNIVERSITARI DI FILOSOFIA, *Metafisiche e ontologie: atti del XXII Convegno di assistenti universitari di filosofia: Padova 1977*, Padova 1978, 59.

¹⁴ P. RICOEUR, *Être essence et substance chez Platon et Aristote*, CDU, Paris 1960, 0 (nell'opera viene indicata la prima pagina di testo con il numero zero).

¹⁵ Cf P. RICOEUR, *Être essence...*, 0.

a) L'essere vero e l'idea

Sgombrato il campo dalle interpretazioni manualistiche che riducono Platone al realismo ingenuo del mondo ideale, il filosofo di Valence articola la sua riflessione intorno a tre dimensioni fondamentali. Egli mostra, anzitutto, la profondità di quella realtà che chiama *idea*; in secondo luogo riscopre il linguaggio come mondo vitale nel quale nasce la filosofia e, infine, disegna una teoria della conoscenza secondo Platone.

Tutto il discorso nasce proprio a partire dalla domanda, tipicamente socratica, che potremmo esprimere così: cosa è veramente l'ente che noi chiamiamo *x*? *L'idea* è la risposta a questa esigenza di definizione di un "essere vero" rispetto all'opinione falsa e "una" rispetto ai molteplici luoghi comuni. Dice sinteticamente Ricoeur:

L'idea è una "*mia*" e la stessa "*to auto*". Noi abbiamo un'idea una al posto dei molteplici casi [...]. Occorre un trasferimento, un salto dello spirito per passare dal piano dell'enumerazione al piano dell'"identità", dall'estensione alla comprensione. È questa la funzione che la parola *idea* significa. Secondo Taylor il termine avrebbe un'origine geometrica e significherebbe il contorno di una figura. Ross mostra che Platone ha preso la parola nel vocabolario popolare; la parola è già predeterminata in quel periodo: essa indica il contorno esterno ma anche la struttura interna (*Beschaffenheit*) di una figura. La parola "*eidos*" ha già un senso semi-logico (posto di una specie in una classificazione); è l'aspetto che prende una cosa qualunque (Ross, *Plato's Theory of ideas*)¹⁶.

Se il termine *eidos* fa riferimento al campo semantico del vedere¹⁷, – che, tra l'altro, conserverà una grande importanza in Aristotele – d'altra parte presuppone sempre l'essere. «Tutto il platonismo consiste nello scivolare da un verbo essere poco accentuato (e impiegato a un tempo personale) a un participio "*on*", che il latino traduce *ens*, poi al participio sostantivato (passiamo da "*ti on*" a "*to on*") e in seguito all'"*ousia*" che Gilson traduce con "essenza"¹⁸.

Ad accompagnare questo scivolamento verso l'astrazione del concetto dell'essere, è il movimento parallelo della separazione tra questo essere, sempre più ipostatizzato, e le cose concrete. Mentre nei primi dialoghi,

¹⁶ P. RICOEUR, *Être essence...*, 2-3.

¹⁷ Il lemma viene dal verbo *idein* che significa vedere.

¹⁸ P. RICOEUR, *Être essence...*, 3.

infatti, il movimento era dalla cosa all'idea – nel *Menone*, per esempio, si parlava delle cose che possiedono o partecipano all'essenza e dell'essenza che è “nelle” cose o “attraverso” le cose – in un secondo momento, con la *Repubblica* e la svolta matematica e etica, il rapporto diventa un'imitazione impossibile, perché i modelli restano sempre “al di là” del reale. È qui che la teoria della reminiscenza compare, come tentativo di conciliazione delle due dimensioni separate. Si può raggiungere l'*idea* o “essere vero”, solo tornando alla visione originaria, prima della caduta dell'anima nel corpo. Come tuttavia sarebbe possibile questo risalimento? O, forse, più radicalmente: è possibile una vera scienza dell'idea o non ci resta altro che affidarci a un linguaggio mitico che non conserva più nulla della più pura istanza filosofica? Si aprirebbe, allora, la trattazione dell'epistemologia platonica, ma prima occorre passare attraverso la questione del linguaggio e del suo rapporto con l'essenza.

Non si può, infatti, comprendere la filosofia dell'idea, se non si coglie il suo contesto linguistico, come risulta chiaramente da queste parole del corso:

Se Platone è stato condotto a dire che l'essenza presiede alle cose (*Fedone*), è per aver detto che l'essenza presiede alle parole (*Cratilo*, 439 a). Se Platone dice che le cose imitano le essenze, è perché il linguaggio imita le realtà. Il problema dell'imitazione si è posto anzitutto a proposito del linguaggio¹⁹.

Tra linguaggio ed essenza intercorre dunque un reciproco rimando. L'essenza, da una parte, è ciò che impedisce la deriva relativistica del *logos*, mentre quest'ultimo è il solo luogo vitale dove possa maturare una teoria dell'essenza. Ma cosa è il fenomeno linguistico per Platone? Non dobbiamo pensare a una sorta di teoria della comunicazione moderna *ante litteram*, perché ciò che caratterizza l'evento della parola è la sua funzione di determinare, di separare le cose, o meglio, le essenze. Un certo uso dello strumento linguistico è ciò che permette a Platone, da un lato, di superare il relativismo eracliteo e, d'altra parte, di rendere plurale il monolite dell'essere parmenideo. «Il platonismo si situa anzitutto al livello dell'essere determinato, dunque al livello di una pluralità organizzata di significati»²⁰ e «la pretesa prima evidenza di Parmenide diventa l'ultima

¹⁹ P. RICOEUR, *Être essence...*, 6.

²⁰ P. RICOEUR, *Être essence...*, 7.

evidenza»²¹, la più lontana. Questo pluralismo delle idee e degli esseri è la premessa per un discorso relazionale come emerge da quest'espressione icastica:

Un'ontologia pluralista è un'ontologia relazionale²².

La portata speculativa di una tale uscita impone di ridefinire le due questioni centrali del primo platonismo, transitate nel nostro contemporaneo: l'unità del fondamento dell'essere e la sua separazione rispetto alle cose.

Prima di entrare decisamente nell'analisi di questa *Kehre* platonica, vogliamo dedicare un ultimo accenno alla problematica epistemologica. Pur essendo in un contesto di filosofia antica, dove la questione dirimente rimane sempre quella dell'essere e mai quella della sua scienza, resta altrettanto vero che la scelta dell'*eidos*, come "essere vero", chiama in causa una trattazione sulla scienza di questo oggetto. Non si tratterà di un'epistemologia moderna in chiave fondativa, ma, dice Ricoeur, «l'indagine degli atti nei quali si dona la scienza ci istruirà sull'essere in modo inatteso»²³.

Ed è ancora lo stesso autore a parlare di una quadruplici sorpresa per il lettore, abituato ai manuali di storia della filosofia. Ci limitiamo a elencarne gli aspetti: «La scienza è ciò che manca alle conoscenze umane»²⁴, l'«opinione retta»²⁵ come primo tentativo di mediazione, «"l'intermediario" matematico»²⁶, «il "termine" della conoscenza: la contemplazione»²⁷. Queste sono anche le strutture fondamentali della successiva trattazione di Ricoeur, e trovano il loro punto di riferimento nei dialoghi del *Menone* e in alcuni passi della *Repubblica*. Senza entrare nello specifico dei vari capitoli vogliamo però enucleare alcune questioni di fondo o problematiche trasversali.

Anzitutto, ci chiediamo se la conoscenza sia possibile. «L'identità tra verità ed essere è proposta qui come scopo della conoscenza»²⁸, ma non è

²¹ P. RICOEUR, *Être essence...*, 7-8.

²² P. RICOEUR, *Être essence...*, 7.

²³ P. RICOEUR, *Être essence...*, 9.

²⁴ P. RICOEUR, *Être essence...*, 10.

²⁵ P. RICOEUR, *Être essence...*, 10.

²⁶ P. RICOEUR, *Être essence...*, 17.

²⁷ P. RICOEUR, *Être essence...*, 25.

²⁸ P. RICOEUR, *Être essence...*, 13.

chiaro se sia raggiungibile. L'avventura della conoscenza viene piuttosto presentata come un lavoro, una fatica che mette al riparo e libera dalle opinioni fasulle, dai luoghi comuni e stinti della piazza. È una tensione, un'erotica, direbbe il *Simposio*, dove l'enfasi viene posta non tanto sui vari livelli, ma sul dinamismo complessivo.

In secondo luogo, un'altra domanda riguarda il ruolo della matematica, oggetto intermediario di conoscenza dell'essere. Ricoeur svolge questa questione nell'intreccio con il tema etico dell'unità del Bene e l'immagine della linea. A questo proposito, mi sembra importante riportare le parole sintetiche dell'autore che ne fanno intuire la direzione interpretativa:

Non si può concludere che gli oggetti matematici come tali siano degli intermediari malgrado ciò che dice Aristotele (*Metafisica* 987). La linea non è divisione in funzione degli oggetti, ma di conoscenze, e ciò già dall'inizio, 509 d. Le idee della "*dianoia*" sono matematiche perché fanno ricorso a delle immagini e a delle ipotesi che frenano il movimento ascendente e l'accesso a delle relazioni di convenienza e di ottimo; le idee etiche hanno un privilegio non di una più grande determinazione propria, ma di una relazione più trasparente al principio supremo²⁹.

La conoscenza platonica non si compie, dunque, in una meta-matematica, ma va verso quell'esperienza che viene chiamata "intuizione accecata" o "contemplazione". Dice il Nostro a questo proposito:

Tutto nel platonismo [...] punta verso un compimento della scienza che sarebbe "*noesis*", cioè questo momento dell'intelligenza "*nous*" che non comporta più percorso, tempo, sforzo, che sarebbe dunque visione semplice, istantanea, in pieno riposo³⁰.

Con questo ennesimo grado della scienza, Platone conduce la filosofia ad abitare le alte vette di un discorso dove lo sguardo è puntato all'oltre, sia esso l'Uno (*Filebo*), il Bene (*Repubblica*) o una qualche «disturbata»³¹ divinità del mito. Qui filosofia e vita si fondono nell'attraversamento dell'esperienza della morte, riflessa attraverso la testimonianza di Socrate. Di lui Ricoeur afferma:

[Socrate] compie il logos di Platone. Il suo discorso – "filosofare è morire e essere morti" – è compiuto nel silenzio. L'equivalente della "*theoria*" è qui la

²⁹ P. RICOEUR, *Être essence...*, 24.

³⁰ P. RICOEUR, *Être essence...*, 25.

³¹ E. MONTALE, *Ossi di Seppia*, Mondadori, Milano 2010, 9.

qualità stessa del morire di Socrate: perché Socrate non muore nella disperazione e nell'abbandono di Dio come Gesù, caricato del peccato del mondo, ma muore nella serenità e nella certezza, come un uomo che compie la sua meditazione³².

Qui s'innesta anche il confronto con Plotino e il dibattito di teologia filosofica, ma vogliamo raccogliere invece un altro aspetto ovvero, come dice il Nostro, la funzione metodologica della "theoria"...

[...] che ci apparirà invece meno come l'abolizione del discorso che come il suo fondamento al di là del discorso: l'intuizione sarà allora il principio di un nuovo discorso. Saremo così condotti alla connessione della visione e della dialettica [...]. L'intuizione sarebbe allora questa visione accecata che non ha mai finito di recuperarsi nella strutturazione di una dialettica intelligibile³³.

È essenziale notare che, a rendere possibile una novità di discorso – bisognerebbe forse dire una meta-razionalità o meta-discorsività –, è la presenza di un momento negativo. Esso si qualifica come «una triplice irrazionalità» mischiata di razionalità e «che non è il suo contrario»³⁴. Potremmo dire che, con Platone, ciò che si è annunciato nella morte esistenziale di Socrate, viene assimilato nel campo della riflessione intorno alla conoscenza, in tre livelli di negazione, nel senso di una frattura degli schemi consueti del pensare. Ciò accade nel fondamento originario, nella situazione attuale dell'anima (la caduta) e, infine, nella sua possibilità di slancio, risalita, ritorno. In tutti questi tre momenti non c'è intelligibilità vera che non incontri l'esigenza dell'integrazione di una parte irrazionale e del suo superamento.

Arrivati a questo punto, è come se l'elaborazione della questione epistemologica, fino a un tale grado di complessità, abbia esaurito le risorse della prima ontologia su cui si appoggia, e invochi un nuovo discorso sull'essere, un'ontologia di secondo grado. Nella seconda unità del suo capitolo dedicato a Platone, Ricoeur cerca di individuarla studiando, in particolare, gli ultimi dialoghi ovvero il *Teeteto*, il *Parmenide*, il *Sofista* e il *Politico*.

³² P. RICOEUR, *Être essence...*, 32.

³³ P. RICOEUR, *Être essence...*, 26.

³⁴ P. RICOEUR, *Être essence...*, 27.

b) L'idea dell'essere e il non essere

Dopo aver riflettuto sulla verità delle realtà singole, Platone raddoppia la domanda. Egli si chiede ancora quale sia la verità di qualcosa, ma l'oggetto d'indagine diventa l'essere stesso e le idee che lo costituiscono. Tale è la questione che fa da sfondo all'elaborazione di una nuova ontologia e che si situa, tra l'altro, dentro una rilettura della storia della filosofia greca, fatta in stile aporetico. Mentre Aristotele presenterà gli autori precedenti come un progressivo avvicinamento al suo pensiero, Platone si concentra sui vicoli ciechi delle varie riflessioni, per cercare un'uscita. Il taglio particolare è testimoniato dai personaggi che agiscono, direttamente o indirettamente, nelle sue ultime opere. Grande rilevanza, infatti, tornano ad avere Parmenide ed Eraclito. Se il primo Platone sceglieva l'eleate contro il pericolo del relativismo, ora la sfida filosofica consiste nell'affrontare i problemi emersi da questa via. Sintetica è, al proposito, l'obiezione dello straniero del *Sofista*:

STRANIERO: Ma allora, per Zeus? Ci lasceremo convincere senza colpo ferire che movimento, vita, anima e intelligenza davvero non siano presenti nella totalità dell'essere, e che l'essere né viva, né pensi, ma venerabile e santo, se ne stia, privo d'intelletto, immobile e fermo?³⁵

Per comprendere come Platone sia arrivato a questo *ontological turn*, occorre passare attraverso lo studio del *Parmenide*. In esso emergono le insufficienze della prospettiva finora seguita dal filosofo dell'Accademia. Se, da un lato, vengono smascherate con finezza le contraddizioni del discorso, d'altra parte, le soluzioni portate non soddisfano, ma accrescono la serie dei problemi irrisolti. Resta il vicolo cieco che persino la "teoria delle idee" non riesce ad aprire. Il nucleo della problematica è descritto così da Ricoeur:

In cosa consiste l'aporia? [...] se l'Uno è, nel senso che se ne afferma l'unità e non l'essere, la non-partecipazione fa sì che l'uno non è né questo-qui né quello-là, è perfettamente indeterminato; non possiamo dire niente: niente è vero. Se l'Uno è, nel senso che ne affermo la realtà, l'essere che gli attribuiamo è compreso in maniera così determinata, che lo perdiamo in tutte le determinazioni, è tutto ciò che vogliamo, ogni determinazione gli conviene; in breve, tutto è vero³⁶.

³⁵ PLATONE, *Sofista*, BUR, Milano 2008, 249a.

³⁶ P. RICOEUR, *Être essence...*, 48.

Questa aporia dell'uno e dell'essere struttura tutto il dialogo e...

[...] non sembra molto contestabile che sotto la scorza del problema puramente logico dell'attribuzione dell'essere a qualunque cosa, Platone persegua nello stesso tempo il disegno della filosofia dell'Uno nella linea della *Repubblica* e del *Filebo*. L'Uno è allora più che un esempio: è anche una posta in gioco. Ci sarebbero almeno due poste in gioco: la prima totalmente formale, legata al raddoppiamento dell'ipotesi dell'Uno (l'Uno dell'uno, l'essere dell'Uno) che è la posta in gioco della comunicazione dei generi, cioè della possibilità dell'attribuzione; l'altra ontologica e anche teologica legata alla scelta stessa dell'Uno come tema d'esercizio. La prima ipotesi consisterebbe allora nello spingere all'estremo l'idea della trascendenza dell'Uno fino a mandare in rovina ogni discorso: essa sarebbe la radicalizzazione attraverso "la notte dell'intendimento" della tesi della *Repubblica*; la seconda ipotesi spingerebbe al contrario fino al limite l'immanenza dell'Uno alle determinazioni del discorso: per salvare la conoscenza, la renderebbe impossibile. Così l'aporia del Platonismo che il *Parmenide* porta alla luce sarebbe più che l'aporia dell'attribuzione ma l'aporia stessa di una filosofia del discorso, reso impossibile ai suoi due estremi: il polo dell'uno senza parole, il polo del molteplice, della realtà fuggevole cangiante che, anch'essa, distrugge la parola. La posta in gioco allora sarebbe l'equilibrio nel platonismo tra lo slancio che lo spinge al di là delle determinazioni del discorso, verso il silenzio e la notte, e lo slancio che lo spinge verso il dominio di un discorso molteplice e mobile che fa paradossalmente trionfare Eraclito al cuore stesso dell'intelligibile che avevamo vittoriosamente contrastato costruendo la teoria delle idee. È ciò che lo studio del *Sofista* confermerà³⁷.

La prima grande questione dell'essere e dell'uno si specifica poi in altre tre aporie, che riguardano il rapporto tra l'uno e il molteplice, il rapporto delle idee tra loro e il rapporto delle idee intelligibili con gli enti sensibili. Possiamo dire così: se nella prima fase il pensiero platonico era tutto occupato a definire e distinguere la realtà e le cose, ora esso è alle prese con i collegamenti, con le relazioni ai più svariati livelli. La domanda riguardo la possibilità di un discorso vero, diventa quanto mai radicale, ma esige una nuova forma e nuovi strumenti. È il tema del *Sofista* che, da un lato, va letto insieme al *Parmenide* come soluzione dei problemi emersi, ma, d'altra parte, rappresenta una vera e propria trasformazione dell'impostazione

³⁷ P. RICOEUR, *Être essence...*, 50.

della ontologia classica, di cui, forse, nemmeno Aristotele si rese davvero conto quando raccontò il suo Platone³⁸.

Il primo passo platonico consiste nel superare una visione “enologica”³⁹ dell'essere, ovvero una prospettiva che non lascia spazio e dignità al molteplice e al divenire, ma riduce tutto all'unità:

[...] l'Uno, come il molteplice ma dall'altra estremità del sistema, è una sorta di niente, non un niente assoluto ma un niente di determinazione e il limite di tutta la filosofia del linguaggio; al contrario il problema dell'essere posto dal *Sofista* resta nei limiti del questionabile e nei limiti del “*legein*”: diciamo qualche cosa dicendo essere? Il problema dell'Uno è la fine del discorso mentre il problema dell'“*ousia*” è ancora il regno della parola filosofica⁴⁰.

Questo vero e proprio «abbandono del dogmatismo ontologico»⁴¹ non coincide con la fine del discorso, come si paventava nel *Parmenide*, ma costituisce il brodo di cultura della nuova ontologia. È l'aporia da cui nasce la “teoria dei grandi generi” perché, dice Ricoeur:

[...] essa [l'aporia] termina all'affermazione che io non penso l'essere, e dunque che non lo definisco che in una relazione con un'altra idea che è precisamente l'idea dell'altro. Alla dialettica rovinosa dell'uno si sostituisce una dialettica definitoria o se si preferisce la definizione dialettica dell'essere attraverso il medesimo e l'altro: Eraclito e Parmenide sono salvati insieme, dopo essere stati persi ciascuno separatamente, il primo all'inizio del socratismo, il secondo alla fine del socratismo⁴².

Nel pieno del dinamismo definitorio il filosofo di Valence sottolinea il ruolo decisivo svolto dal “non essere” che qui chiama giustamente alterità. Cerchiamo di illustrare con precisione il cuore di questa svolta ontologica ovvero la “teoria dei cinque grandi generi” e il primato dell'alterità nell'essere.

I grandi generi sono le grandi idee regolatrici, che presiedono alla relazione delle idee intelleggibili tra loro, e Platone ne conta almeno cinque:

³⁸ Cf ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2009, 987a29 - 988a17.

³⁹ Cf G. LAFONT, *Que nous est-il permis d'espérer?*, Cerf, Paris 2009. È una sintesi potente del cammino filosofico a partire da tre modelli: enologico (uno), ontologico (essere), proslogico (relazione).

⁴⁰ P. RICOEUR, *Être essence...*, 52.

⁴¹ P. RICOEUR, *Être essence...*, 53.

⁴² P. RICOEUR, *Être essence...*, 53.

movimento, quiete, essere, medesimo e altro. Questa cinquina si forma in due tempi.

Anzitutto compare la prima coppia di movimento e quiete, che viene tenuta insieme dalla terza idea o grande genere dell'essere. La "quiete" è, in quanto le idee di primo grado sono intelligibili, immobili ed eterne, mentre il "movimento" è, in quanto le idee sono conosciute effettivamente e partecipano alla tensione dell'anima verso il vero. Pertanto l'essere, dice Ricoeur:

[...] è ciò che domina l'opposizione movimento e riposo, [...] l'essere non è né il divenire, né la permanenza ma ciò che permette di fondare la loro opposizione e la loro alternanza nella storia della filosofia [...]. Le filosofie del divenire e della sostanza non sono ancora al livello del problema dell'essere e sono condannate a danneggiarsi mutualmente. L'essere è un "*triton ti*"⁴³.

La riflessione prosegue e raggiunge il secondo stadio di elaborazione fino a considerare gli altri due grandi generi: il medesimo e l'altro.

Diamo spazio a un'ampia citazione:

La nozione di essere guarda in due direzioni: essa è ciò che domina le opposizioni storiche delle filosofie del cambiamento e dell'eternità; ma d'altra parte questa nozione non è pensabile che dialettizzata da due generi in un senso più grande ancora: ciò che Platone esprime dicendo i tre generi *Essere, Medesimo e Altro* è predicabile mutualmente mentre Movimento e Riposo partecipano al Medesimo e all'Altro (*Sofista*, 255b) senza partecipare l'uno all'altro [...] ciò implica per il problema dell'essere [...] che l'essere di questo o quello deve sempre definirsi con il "relativamente a sé" e il "relativamente ad altra cosa"⁴⁴.

Questi altri due generi hanno funzione dialettica, secondo i movimenti platonici del distinguere (*diairesis*) e del riunire (*sunagogé*). Tra i due il ruolo di primato – analogicamente a quanto prima era stato detto per la sequenza dei primi tre generi intorno all'essere – spetta all'alterità:

Nello stesso tempo, l'Altro ha un privilegio sull'essere [...]: l'Altro ha questo tratto notevole di essere la categoria che riflette sulla relazione stessa di tutte le categorie [...] questa categoria è estesa, dice Platone, attraverso tutte; ognuna di loro, in effetti, è altro rispetto al resto, non in virtù della sua propria natura ma per il fatto che essa partecipa alla forma dell'Altro (*Sofista*, 255e). [...] Così l'essere non è la nozione più alta della filosofia, in rapporto al cam-

⁴³ P. RICOEUR, *Être essence...*, 54.

⁴⁴ P. RICOEUR, *Être essence...*, 54.

biamento e alla permanenza, sennonché essa accetta di essere soppiantata dalla categoria più inafferrabile; l'*Essere* è un terzo perché c'è un quinto. La sua situazione di terzo è consolidata in questo modo dialettico dal ruolo del quinto: ciò vuol dire che qualche cosa è *essere* a condizione di essere anche *non essere*: *essere* per la sua identità a sé e *non-essere* per la sua alterità al resto⁴⁵.

La teoria dei cinque grandi generi, così delineata, si presenta come la soluzione esplicita del problema dell'errore, inteso come attribuzione falsa delle idee tra loro. In altri termini viene chiarito che è possibile sbagliare perché non tutto si predica di tutto.

Scartata la prima aporia dell'uno, risolta la seconda, rimarrebbe la terza questione ovvero come spiegare il rapporto delle idee con il mondo sensibile. A questo proposito, il filosofo francese propone due possibili interpretazioni del testo platonico, entrambe molto suggestive.

Una prima lettura segue gli studi di Brochard e sostiene che Platone avrebbe già risolto implicitamente questo quesito con la teoria dei grandi generi. Dice il Nostro:

Questa estensione della dialettica al passaggio dall'intelligibile al sensibile è molto suggestiva [...]. La dialettica [del medesimo e dell'altro] permetterebbe di correggere tutte le rappresentazioni materialiste della partecipazione⁴⁶.

Una seconda ipotesi, invece, vuole mantenere lo iato tra mondo intelligibile e mondo sensibile, forse come un ennesimo segnale della radicalità dell'alterità e della differenza. Emerge qui il limite inferiore, simmetrico al limite superiore, della filosofia di Platone che il Nostro esprime con queste parole:

Mi sembra dunque che resti qualcosa di misterioso nella partecipazione del sensibile all'idea. Arrestarsi a questo e lasciarsi affascinare dalla presenza di cui non c'è discorso; questo è forse vivere, in ogni caso non è filosofare. «Arrestarsi davanti alla moltitudine infinita di cose individuali e all'infinita molteplicità che ciascuna di esse conserva t'impedisce, in ogni caso, di farvene una nozione compiuta e di divenire un uomo che calcola e fa numero [...] visto che per alcune di esse tu non hai potuto raggiungere alcun numero definito» (*Filebo*, 17c)⁴⁷.

⁴⁵ P. RICOEUR, *Être essence...*, 54-55.

⁴⁶ P. RICOEUR, *Être essence...*, 55-56.

⁴⁷ P. RICOEUR, *Être essence...*, 57.

Il discorso, a questo punto, sfuma sempre più verso uno studio del *Ti-meo*, dialogo che tratta specificamente questa problematica, dicendo qualcosa di più del *Sofista*. Al proposito il Nostro afferma: «Non è il sensibile in blocco che è fuori dalla comprensione filosofica, ma questo residuo della genesi del sensibile che Platone chiama *chora*; l'irrazionale è stato portato più lontano e questo non è poco»⁴⁸.

Siamo alla fine del secondo capitolo del corso strasburghese e, insieme, alla fine della presentazione della svolta all'ontologia di secondo grado. Vorrei qui sottolineare che Ricoeur considera anche questa fase altra del pensiero platonico un discorso incompiuto. I problemi fondamentali rimangono quelli relativi all'uno e al rapporto tra le idee e il sensibile. Si tratta, quindi, di un dibattito doppiamente aperto: verso l'alto nella tensione all'Uno e verso il basso nel rendere ragione degli oggetti sensibili. Altri autori proseguiranno la riflessione, ma noi lasciamo tali immensi interrogativi per concentrarci sull'evoluzione della traccia platonica nel filosofo di Valence.

II. PLATONE E RICOEUR: INTEGRAZIONE MATURA

Dopo aver sondato le origini del dialogo tra i due grandi autori, passiamo ora alla presentazione dell'integrazione matura delle categorie platoniche nel pensiero ricoeuriano. Ci riferiamo al decimo studio di *Soi-même comme un autre*⁴⁹, dove il Nostro offre i suoi spunti ontologici in vista del rinnovamento della tradizione metafisica occidentale. Egli illustra così il suo saggio:

Questo studio ha più di ogni altro un carattere esplorativo. Esso mira a portare alla luce le implicazioni ontologiche delle indagini precedenti poste sotto il titolo di un'ermeneutica del sé. Quale modo d'essere è dunque quello del sé, quale sorta di essente o entità è? Al fine di dividere le difficoltà e di applicarvi il metodo frammentario che è stato costantemente il nostro, riprendiamo lo schema delle questioni proposte nella prefazione. Secondo questo schema, l'ermeneutica è il luogo di articolazione di tre problematiche: 1) approccio

⁴⁸ P. RICOEUR, *Être essence...*, 59.

⁴⁹ Ci concentreremo su quest'opera ben consapevoli che i riferimenti alla dialettica platonica del medesimo e dell'altro innervano tutte le lunghe deviazioni ricoeuriane come attestato in P. RICOEUR, *Réflexion faite: une autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995.

indiretto della riflessione attraverso la deviazione dell'analisi; 2) prima determinazione della ipseità sulla strada del suo contrasto con la medesimezza; 3) seconda determinazione dell'ipseità sulla strada della sua dialettica con l'alterità⁵⁰.

Tre sono quindi le questioni emerse dall'analisi e affrontate dall'ermeneutica: l'impegno del discorso circa l'essere, la differenziazione delle nozioni di ipseità e medesimezza e la categoria di alterità in dialettica con l'ipseità.

Nel suo testo Ricoeur presenta l'articolazione di suddette problematiche in un'elaborazione di "secondo grado" che, pur tenendo conto dei dati di "primo grado", raddoppia la domanda nello stile del *Sofista*. Non è un caso pertanto che, sin dall'introduzione, il Nostro si rifaccia espressamente al filosofo dell'Accademia. Commentando la dialettica tra ipseità e alterità, dice:

Ora, la dialettica nella quale questi due ultimi termini si oppongono e si compongono dipende da un discorso di secondo grado, che richiama quello tenuto da Platone nel *Teeteto*, nel *Sofista*, nel *Filebo*, nel *Parmenide*; questo discorso mette in scena delle meta-categorie, dei "grandi generi", parenti del Medesimo e dell'Altro platonici, che trascendono il discorso di primo grado al quale appartengono ancora delle categorie o degli esistenziali quali persone o cose, apparsi a partire dal nostro primo studio a titolo di particolari di base, cui sono ultimamente attribuiti i predicati quali quelli dell'azione⁵¹.

E il richiamo platonico non si limita semplicemente al raddoppiamento della domanda, ma riemerge con forza anche la problematica dei "grandi generi", con un'attenzione specifica agli ultimi due ovvero il medesimo e l'altro. Oltre a notare l'aggancio tra i due filosofi, occorre anche evidenziarne le differenze. Si parla, infatti, di parentela e non di identità. «L'altro da sé», nota Ricoeur, «non sarà un equivalente stretto dell'Altro platonico e la nostra ipseità non ripeterà il Medesimo platonico»⁵².

Lasciando i primi due livelli della discussione, che sono elaborati dall'autore nella trattazione dell'attestazione e dell'essere come atto⁵³, concentriamoci sull'ultimo quesito di cui si dice:

⁵⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 345.

⁵¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 346.

⁵² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 346.

⁵³ Cf P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 347-367.

La terza [questione è] di gran lunga la più complessa e la più inglobante, poiché impegna il titolo stesso di questa opera, concerne la struttura dialettica specifica del rapporto tra ipseità e alterità⁵⁴.

1. Ipseità e alterità: l'istruzione della questione

Siamo al punto culminante – che è anche il punto di partenza – della matura ontologia ricoeuriana, da cui si dominano le precedenti dialettiche della riflessione sull'analisi e dell'ipseità sulla medesimezza. Vediamo qui all'opera lo studio del *Sofista* capace di orientare nella direzione di un'ontologia *meta*⁵⁵. Non ci si distanzia più semplicemente dal fenomeno naturale, inteso come *doxa*, ma dall'agire umano. La domanda filosofica di sempre, intorno alla verità dell'essere, ora figura così: qual è la verità del sé il quale si è rivelato, nei precedenti studi, irriducibile all'analisi e non risolvibile nella decostruzione ermeneutica? La risposta dell'autore risuona già nel titolo dell'opera in esame: *Sé come un altro*. Occorre, tuttavia, sciogliere tale formula lasciandoci aiutare dalle parole dello stesso autore, il quale afferma:

Che l'alterità non si aggiunga dal di fuori all'ipseità, come per prevenirne la deriva solipsistica, ma che essa appartenga al tenore di senso e alla costituzione ontologica dell'ipseità, questo tratto distingue fortemente la terza dialettica da quella dell'ipseità e della medesimezza, il cui carattere disgiuntivo restava dominante⁵⁶.

Procediamo, quindi, nell'elaborazione del “grande genere” dell'alterità. Anzitutto, come suggeriscono le parole dell'opera citata, esso è più dell'«alterità dell'Altro»⁵⁷, fosse anche solo perché emerge sin dall'intimità della dialettica tra la medesimezza e l'ipseità. Occorre dunque parlare di un «carattere polisemico» dell'alterità che comincia dall'«Altro che sta davanti al Medesimo nel senso di se stesso»⁵⁸, per poi dilatarsi a tutti gli altri livelli.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 346.

⁵⁵ Cf P. RICOEUR, «Dalla metafisica alla morale», in *Riflession fatta, autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

⁵⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 367.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 368.

⁵⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 368.

In secondo luogo, si pone un ennesimo problema di metodo, che ha due corni simmetrici. Da una parte, c'è il rischio che questo discorso di secondo grado perda il contatto con le esperienze di base, che sostanziano i precedenti studi, e diventi una speculazione astratta; d'altra parte, il raddoppiamento potrebbe assumere i tratti di una chimera, nel senso di un *puzzle* di esperienze di primo grado, e non un autentico nuovo livello del discorso, con una sua autonomia.

La risposta al problema sta, in qualche modo, nell'articolazione dell'alterità e della passività ovvero del livello ontologico e del livello fenomenologico. L'alterità pertanto è riferita al suo corrispettivo fenomenologico della passività e viceversa. In questo senso, affermare il nesso, come ponte che collega al confine due terre straniere, significa evitare sia di dedurre l'altro dall'esperienza dell'io (filosofie del soggetto), sia mortificare l'io con la dittatura di un'oggettività assoluta (filosofie dell'oggetto).

2. *Ipseità e alterità: il tripode*

Chiarite queste armoniche fondamentali, è tempo di entrare nell'ipotesi di lavoro che Ricoeur chiama rispettivamente “il tripode della passività” o “il tripode dell'alterità”:

Innanzitutto, la passività riassunta nell'esperienza del corpo proprio, o meglio, come si dirà più avanti, della *carne*, in quanto mediatrice tra un sé e un mondo esso stesso considerato secondo i suoi gradi variabili di praticabilità e quindi di spaesamento. In seguito, la passività implicata dalla relazione di sé all'*estraneo*, nel senso preciso dell'altro da sé, e dunque l'alterità inerente alla relazione di intersoggettività. Infine, la passività più dissimulata, quella del rapporto di sé a se stesso che è la *coscienza*, nel senso di *Gewissen* piuttosto che di *Bewusstsein*. Ponendo così la coscienza in terza posizione in rapporto alla passività-alterità del corpo proprio e a quella dell'altrui, noi sottolineiamo la straordinaria complessità e la densità relazionale della meta categoria di alterità. Di rimando, la coscienza proietta retroattivamente su tutte le esperienze di passività situate davanti a sé la sua forza di attestazione, nella misura in cui la coscienza è anche interamente attestazione⁵⁹.

Dedichiamoci ora a esplorare queste tre dimensioni cercando di riproporre il più fedelmente possibile l'insegnamento del filosofo di Valence.

⁵⁹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 369.

a) L'alterità della carne

La prima esperienza di passività è la “carne”, intesa come corpo vissuto o corpo proprio. Pur rimandando ai lavori di Gabriel Marcel, Merleau Ponty e Michel Henry, Ricoeur individua in Husserl la fonte di un'ontologia della carne. Il riferimento sono le sue *Meditazioni cartesiane* e, in particolare, la distinzione tra *Leib* e *Körper*. Una volta purificati dal loro contesto autofondativo della costituzione dell'“altro da sé” a partire da sé, tali concetti rappresentano gli elementi di un discorso sul corpo, primo luogo di alterità del sé agente e paziente. Dice Ricoeur:

La carne è il luogo di tutte le sintesi passive, su cui si edificano tutte le sintesi attive, che sole possono essere chiamate operazioni (*Leistungen*): essa è la materia (*hyle*), in risonanza con tutto ciò che può essere detto *hyle* in ogni oggetto percepito, appreso⁶⁰.

Il punto debole della prospettiva husserliana però, secondo il Nostro, si palesa nel momento in cui cerchiamo di far fronte al paradosso...

[...] che la carne [qui intesa come *Leib* ovvero corpo vissuto] sia anche un corpo tra i corpi. Proprio qui trova il suo limite la fenomenologia, per lo meno quella che intende derivare gli aspetti oggettivi del mondo da una esperienza primordiale non oggettivante, principalmente attraverso l'intersoggettività⁶¹.

E la critica a Husserl continua in quest'altro passo altrettanto significativo:

Proprio perché Husserl ha pensato l'altro da me soltanto come un altro io, e mai il sé come un altro, egli non ha una risposta al paradosso che riassume la questione: come comprendere che la mia carne sia anche un corpo?⁶²

A questo punto il filosofo di Valence prova a convocare la riflessione di *Essere e Tempo* ma, con sua grande sorpresa, non ne ricava grandi guadagni⁶³. Il filosofo della foresta nera, infatti, non elabora una vera e propria ontologia della carne, preferendo concentrarsi sul tema della temporalità del *Dasein*.

⁶⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 375.

⁶¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 376.

⁶² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 377.

⁶³ Cf P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 378.

b) L'alterità dell'altro

L'autore guarda, in secondo luogo, verso l'esterno del sé per incontrare l'alterità più classica ovvero quella dell'"altro" da sé. Due sono i campioni della fenomenologia a confronto su questo terreno: da una parte, c'è sempre l'Husserl delle *Meditazioni cartesiane* e, dall'altra, fa capolino la figura di Levinas. Il Nostro conduce una disamina precisa dei punti di frizione delle due proposte, cercando di superarle in una sintesi che egli definisce «una concezione incrociata dell'alterità, che renda giustizia alternativamente al primato della stima di sé e a quello dell'esser convocati dall'altro alla giustizia»⁶⁴. Noi non possiamo replicare questo itinerario in tutta la sua ricchezza, ma ci limiteremo a evocarne il percorso. Husserl anzitutto propone un approccio all'alterità che è definito gnoseologico. In altri termini, il filosofo di Friburgo cerca di ricavare il senso dell'altro a partire da una forma più radicale di *epoché*, che chiama riduzione al proprio. Non si tratta di creare l'alterità ma di conoscerla, a partire dal fatto che l'altro «non è condannato a rimanere un estraneo ma può diventare *il mio simile*, cioè qualcuno che, *come me*, dice "io"»⁶⁵. Questo dinamismo viene chiamato trasposizione analogica ed esprime il movimento che dall'io conduce all'altro. Con un gioco di parole riuscito, Ricoeur dice che questo percorso «non produce il senso *alter* dell'*alter ego*, ma il senso *ego*»⁶⁶.

Per entrare invece nell'altro movimento complementare, ovvero quello che conduce dall'altro all'io, ci dobbiamo riferire agli studi di Emmanuel Levinas. Egli, servendosi di uno stile chiaramente iperbolico, crea una rottura tra il livello fenomenologico e il livello ontologico dei grandi generi del Medesimo e dell'Altro. Occorre, secondo il filosofo ebreo, uscire dall'orizzonte epistemologico e entrare nell'etica. Essa si manifesta a partire dall'incontro col volto dell'altro che, con la sua epifania, comanda di non uccidere.

Ricoeur accoglie l'istanza levinassiana, senza però sposarne la separazione o frattura tra il polo dell'io e quello dell'Altro «che rende impensabile la distinzione tra sé e io, e la formazione di un concetto di ipseità definito dalla sua apertura e dalla sua funzione scoprente»⁶⁷.

⁶⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 382.

⁶⁵ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 386.

⁶⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 387.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 391.

In positivo l'autore rilancia il dibattito in questi termini:

Bisogna certo concedere al sé una capacità di accoglimento che risulta da una struttura riflessiva, meglio definita dal suo potere di ripresa su delle oggettivazioni precedenti che da una separazione iniziale. Di più, non bisogna, forse, aggiungere a questa capacità di accoglimento, una capacità di discernimento e di riconoscimento, tenuto conto del fatto che l'alterità dell'Altro non si lascia riassumere in quella che non sembra essere altro che una delle figure dell'Altro, quella del maestro che insegna [...]?⁶⁸

Emerge allora la categoria di convinzione, a cui il filosofo di Valence dedicava il nono studio. Vogliamo solo accennarvi attraverso un tentativo di esemplificazione perché essa esprime bene le due dimensioni di accoglimento e discernimento su cui insistiamo. Potremmo dire così: io rispetto la norma morale di non uccidere, non solo perché ciò mi è ingiunto esteriormente, ma anche perché io stesso, nella mia situazione, sono intimamente convinto di questa istanza, riconoscendola come proveniente da me. La risonanza della legge apre ormai il discorso alla terza figura ricoeuriana di alterità ovvero la "coscienza"⁶⁹.

Fermiamo un istante il corso dell'analisi per proporre una sosta che sia, insieme, visione ricapitolativa e anticamera al *sancta sanctorum* dell'opera. Nelle due dialettiche – riflessione e analisi, medesimezza e ipseità – Ricoeur ha portato al massimo grado possibile la dinamica di distinzione e definizione riguardo al sé agente e sofferente, arrivando a distinguere la medesimezza e l'ipseità. Possiamo dire che tale movimento è stato analogo a quello dell'ontologia di primo grado, analizzato in Platone. Sempre seguendo l'esempio del filosofo dell'Accademia, ci siamo posti, in un secondo momento, il problema dei legami di queste dimensioni del sé e del fondo d'essere da loro presupposto. Abbiamo pertanto focalizzato la spaccatura sulla quale si è articolata la dialettica della medesimezza e dell'ipseità ovvero, ontologicamente parlando, il grande genere dell'alterità. Calandoci in questa vera e propria miniera con gli strumenti della fenomenologia, abbiamo trovato non solo l'appello dell'altro esterno a noi, ma anche l'esperienza del nostro corpo proprio. Scendendo sempre più, ora, ci troviamo vicini a cogliere lo strato più profondo e magmatico, dove gli elementi tendono a mischiarsi e a fondersi in lega. Iniziamo allora ad

⁶⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 391.

⁶⁹ Per un approfondimento anche sul versante teologico cf A. FUMAGALLI, *L'eco dello spirito*, Queriniana, Brescia 2012.

avvicinarci a questo nucleo incandescente per poi apprezzare ancor di più i vari passaggi del testo. La coscienza di cui si parla è presentata, anzitutto, come qualcosa che rende possibili, come tali, le altre forme di alterità. Posso, infatti, fare esperienza del mio corpo, del mondo, dell'esteriorità dell'altro, solo a partire da questa forma singolare di altro. Non è qualcosa di attingibile e governabile tramite le regole di una qualche sofisticata epistemologia, ma è «l'essere ingiunto in quanto struttura dell'ipseità»⁷⁰ di cui non ci può essere discorso se non «un discorso altro da se stesso»⁷¹. In principio, per Ricoeur, non c'è mai l'"io" dell'auto-posizione, né lo "stesso", determinato in una passività assoluta, ma c'è questa struttura complessa, che possiamo nominare con il titolo dell'opera: il *Sé come un altro*. Significa che il sé, nel momento in cui viene posto, è reso immediatamente capace di rispondere. Questo quadro ha tutti i tratti di una "relazione" originaria, ma non vogliamo sciogliere troppo la briglia della speculazione. Più rigorosamente, dobbiamo dire che si profilano qui sia l'affermazione di una passività fondamentale, sia quella di una funzione *meta* di distanziamento e risposta, come elementi costitutivi del dispositivo dell'alterità, nel cuore dello stesso. Per usare un'immagine evocativa, potremmo dire che l'altro è, in qualche modo, il controcanto del sé. Lungi dall'essere un semplice e innocuo sottofondo o una sonora e fastidiosa copertura, esso ne valorizza i passaggi, ne esalta i tratti e ne sfuma i difetti. Questa metafora chiarisce il nucleo del pensiero ricoeuriano, ma non può sostituirne l'analisi rigorosa. Dedichiamoci allora a ritrovare tale messaggio nella strada argomentativa che conduce a esso.

c) L'alterità della coscienza

Il Nostro arriva alla "coscienza" passando attraverso tre sfide: la sfida del sospetto della buona e cattiva coscienza, la sfida della «versione non morale della coscienza»⁷² e, infine, la sfida circa quale alterità attribuire alla coscienza.

In primo luogo quindi occorre sottoporre tale facoltà riflessiva del nostro spirito alla prova del sospetto, per liberarla dalle sue caricature.

⁷⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 409.

⁷¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 410.

⁷² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 393.

Nell'intraprendere questo primo sentiero l'autore si fa accompagnare da Hegel e da Nietzsche, con le loro rispettive strategie della teleologia e della genealogia. Dell'ampia trattazione ci limitiamo a riportare semplicemente un bilancio:

Mi interessa, qui, soltanto la forza di interpellanza del sospetto, implicito in Hegel, esplicito in Nietzsche, che coscienza equivalga a "cattiva coscienza". La soluzione peggiore per spezzare tale equazione, sarebbe di ricorrere dalla cattiva alla buona coscienza. Questo rovesciamento dal pro al contro resterebbe prigioniero della stessa problematica viziosa, quella della [...] auto-justificazione [...]. Per uscire dal cerchio avvelenato della "buona" e della "cattiva" coscienza, è allora allettante riallacciare il fenomeno della coscienza, senza altra qualificazione di carattere morale, al fenomeno centrale della *attestazione*, di cui il sospetto è, precisamente, l'altra faccia⁷³.

Sbarrata la strada moralistica, il filosofo di Valence si confronta con una visione non morale grazie a Heidegger. Risalendo così dal piano etico a quello ontologico, il filosofo tedesco ci ha presentato la coscienza come l'attestazione del «*poter-essere*»⁷⁴. Se, da una parte, Heidegger riesce a intuire la portata della differenza tra i piani, dall'altra, l'essere, affermato nonostante e oltre l'ente morale, perde la concretezza dell'esperienza vitale. Anche un fenomeno come quello della colpa (*Schuld*), ad esempio, è interpretato ontologicamente, senza alcun riferimento all'azione del singolo. In altre parole il viaggio dalla dimensione etica a quella dell'essere è di sola andata. Di tutta l'analisi di Ricoeur sono particolarmente significative queste parole che commentano la nozione di decisione in *Essere e Tempo*⁷⁵:

Si noti fino a che punto Heidegger si guarda dal vocabolario dell'agire, che gli sembra richiamare sia un'opposizione al patire, che l'essere gettato rifiuta in egual misura, sia un'opposizione al teoretico, che spezzerebbe l'unità totale del *Dasein* in "determinati comportamenti". In compenso la coscienza-attestazione s'iscrive nella problematica della *verità*, in quanto apertura e scoprimento [...]. Ma, separata dalla richiesta dell'altro e da qualsiasi determinazione propriamente morale, la decisione rimane tanto indeterminata quanto la chiamata, a cui sembra rispondere⁷⁶.

⁷³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 400-401.

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2010, 352.

⁷⁵ Cf M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, 352-359.

⁷⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 404.

A questa prospettiva, Ricoeur cerca di reagire con la sua proposta di articolazione dei tre livelli, individuati nell'ermeneutica del sé: ontologico, etico e morale. Si tratta di comprendere se l'attestazione, sul piano dell'essere, non abbia un corrispettivo su quello dell'agire giusto. La ricerca termina sul «fenomeno dell'ingiunzione. L'essere ingiunto costituirebbe, allora, il momento di alterità propria al fenomeno della coscienza, conformemente alla metafora della voce»⁷⁷. Non si tratta però di tornare a rievocare l'antico spettro della cattiva coscienza, perché l'ingiunzione occupa uno spazio che non è solo quello della morale, intesa come norma, ma risale fino al piano etico dell'«auspicio a una vita buona con e per gli altri in istituzioni giuste»⁷⁸. Il raddoppiamento della problematica dell'agire, nei due livelli dell'etica e della morale, libera qui tutte le sue risorse, ma chiede anche un passaggio ulteriore. La risalita della riflessione è sempre simmetrica e successiva alla discesa nella situazione concreta. Solo in questa tensione, tipica del metodo riflessivo, possiamo comprendere come «l'ingiunzione raggiunge il fenomeno della convinzione»⁷⁹. Questo momento «non si sostituisce alla prova della regola [...]. Inoltre [...] segna [...] un ricorso alle risorse ancora inindagate dell'etica, al di qua della morale, ma attraverso di essa»⁸⁰. E il riferimento torna qui ad essere, per Ricoeur, l'Aristotele della *phronesis*.

Veniamo, infine, alla terza sfida: «Cosa dire di più circa l'alterità di questo altro?»⁸¹. Nessuno degli autori presi in esame soddisfa l'autore su tale snodo fondamentale. Heidegger, riducendo «l'alterità della chiamata allo spaesamento e alla nullità dell'essere gettato»⁸², e Hegel «che ci lascia [...] a mezza strada tra una lettura teologica e una lettura antropologica»⁸³, non agganciano più il discorso nel suo nerbo. Nemmeno il passaggio a Freud e all'inconscio, pur risolvendo il problema in chiave decisamente antropologica, riesce a chiarire la struttura che renderebbe possibile la decifrazione e la lettura di quei dinamismi e impulsi primitivi. Dovremmo allora tornare acriticamente alla posizione di Levinas che considerava l'e-

⁷⁷ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 404-405.

⁷⁸ Cf P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 263-300.

⁷⁹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 405.

⁸⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 406.

⁸¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 406.

⁸² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 406.

⁸³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 407.

steriorità dell'altro – anche se sfumata successivamente nell'idea di traccia – «il modello di ogni alterità»?⁸⁴ Ricoeur non vuole rinunciare ad affermare l'originarietà di quest'altro e abbandonarla all'arbitrio di un'esteriorità che, come possiamo leggere nella critica in *Sé come un altro*, può assumere i tratti del maestro saggio e benevolo, ma anche quelli dell'aguzzino spietato.

Ecco allora la risposta:

[...] a Emmanuel Levinas obietterò che l'ingiunzione è originariamente attestazione, pena che l'ingiunzione non sia accolta e che il sé non sia affetto sul modo dell'essere-ingiunto. L'unità profonda dell'attestazione di sé e dell'ingiunzione venuta dall'altro giustifica che la modalità di *alterità* corrispondente, sul piano del “grandi generi”, alla *passività* della coscienza sul piano fenomenologico, venga riconosciuta nella sua irriducibile specificità⁸⁵.

E di più il nostro autore non dirà. Egli vuole lasciare un'equivocità di fondo circa questa dimensione di cui si dice soltanto che va necessariamente riconosciuta. Non possiamo fare a meno di notare che, così come nella precedente trattazione del pensiero platonico, l'esito della reduplicazione della domanda sia aporetico. Il filosofo «non sa e non può dire»⁸⁶ chi sia questo Altro. L'argomentazione si arresta allora su tale silenzio che, per il Nostro, è apertura a un discorso più che filosofico. Così può dirsi conclusa l'illustrazione dell'integrazione matura del *Sofista* in *Soi-même comme un autre*, ma non l'interrogazione sul contributo ricoeuriano che merita sicuramente alcune conclusioni sintetiche.

III. CONCLUSIONE

La più grande problematica a livello metafisico che ereditiamo da Ricoeur – e forse anche il più grande compito che egli ci consegna – consiste nel rapporto tra alterità e essere. Riprendendo un passaggio della già citata voce *Ontologie*, possiamo mettere a fuoco il centro del problema. In un commento a Derrida, infatti, il Nostro afferma:

[...] ma allora è il patto tra essere, logos e voce che bisogna mettere in questione ed è la Differenza che bisogna mettere al di là dell'Essere e del Mede-

⁸⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 408.

⁸⁵ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 409.

⁸⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 409.

simo. Il paradosso è che il pensiero, che vuole pensare al di là dell'ontologia, si trova ricondotto ai dialoghi nei quali Platone si era fatto critico di Platone e dell'ontologia⁸⁷.

Si avverte in queste parole tutta la tensione tra un pensiero dell'alterità o differenza oltre l'essere e, d'altra parte, una teoria dell'*eteron* che rimane in un orizzonte ontologico. Se è vero, infatti, che questo andare al di là dell'essere e dell'identità non ha comportato uno sprofondare nel non essere, è pur vero però che la conclusione apofatica di *Sé come un altro* dà a pensare.

Non pretendiamo di risolvere qui la disputa, ma ci limitiamo a fare segno in direzione di una via analogica che, lungi dal rifiutare l'essere, permette di ripensarlo come un alveo ospitale persino della categoria di alterità⁸⁸.

Alla fine di questo percorso, non possiamo tuttavia non fissare il grande contributo di Ricoeur sul versante della cosiddetta filosofia prima. Se solitamente sono sottolineate e studiate altre dimensioni dei lavori del filosofo di Valence, la riscoperta del «Corso di Strasburgo», accostata al decimo studio di *Soi-même comme un autre*, mette in luce le radici metafisiche dei *detours* nei vari campi dell'umano. Ricoeur ci ha insegnato soprattutto che l'essere non è una rete nella quale si rimane impigliati, senza differenze, libertà e possibilità, ma è sempre possibile mettersi a distanza e, per usare un'immagine linguistica, formulare infiniti discorsi con il limitato numero di parole date. L'apertura poi non è dichiarata solo a livello orizzontale, ma ha lo slancio verticale dei vari gradi della domanda fino all'aporia alla quale conduce ogni discorso filosofico.

Ed è proprio su questo esito così problematico che vogliamo dire un'ultima parola. In realtà, «Sé come un altro» includeva anche due saggi di ermeneutica biblica: un classico esempio di un «discorso altro» possibile. L'autore, però, scelse di non pubblicarli insieme, per tre ragioni di fondo. Anzitutto, c'era in lui il desiderio di produrre un discorso filosofico autonomo⁸⁹. In secondo luogo Ricoeur mette in discussione una concezione di fede che si accosterebbe come risposta al problema rappresentato dalla

⁸⁷ P. RICOEUR, *Ontologie*, 910.

⁸⁸ Cf P. GILBERT, *La pazienza d'essere*, GBP, Roma 2015.

⁸⁹ L'autore dice: «I dieci studi che compongono quest'opera presuppongono la messa tra parentesi, conscia e risoluta, delle convinzioni che mi legano alla fede biblica» (P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 36).

filosofia. A questo proposito egli afferma: «Bisogna dire innanzitutto che tra la filosofia e la fede biblica non vale lo schema questione-risposta [...] e, poi, che [...] la fede biblica non aggiunge niente ai predicati “buono” e “obbligatorio” applicati all’azione»⁹⁰.

Infine non si vuole fare rientrare dalla finestra della fede quello che si era fatto uscire dalla porta della ragione ovvero la pretesa fondativa. «La fede deve assumere la sua insicurezza» così come la ragione deve «evitare la *hybris* che la indurrebbe a porsi quale erede delle filosofie del *Cogito*»⁹¹.

L’ontologia di Ricoeur merita quindi di essere indagata maggiormente e si configura non solo come un lascito importante a chi vuole continuare a esplorare la domanda dell’essere, ma costituisce una provocazione anche per la teologia e la sua relazione con la razionalità umana.

20 febbraio 2017

DAVIDE GALIMBERTI
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

⁹⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 37.

⁹¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 38.