

Paul Ricoeur: essere al mondo con e per l'altro

VERENO BRUGIATELLI

L'opera di Paul Ricoeur è all'insegna dell'apertura all'altro. Essa è infatti il risultato di un lungo percorso fatto di confronti critici con una moltitudine di scienze e con uomini di diversa formazione culturale. È il frutto di una riflessione concreta che si realizza mediante l'interpretazione dei simboli, dei testi, delle opere, dei linguaggi disseminati nelle diverse culture. Il riconoscimento dell'altro è possibile con il superamento della narcisistica chiusura del sé. Rinunciando alla pretesa di un *cogito* autosufficiente, trasparente a se stesso e padrone del senso, per Ricoeur è possibile riappropriarci, a livello consapevole, del nostro originario fondo esistenziale, ossia «del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere»; è possibile prendere consapevolezza di se stessi come agenti e sofferenti, come uomini *capaci* e, al tempo stesso, passivi di ciò che non è in nostro potere: l'alterità. Sempre attraverso il movimento che va dal sé all'altro (per poi ritornare a sé «come un altro»), per Ricoeur prende vita l'etica. La sua è un'etica intesa secondo «la prospettiva della “vita buona” con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»¹.

È con l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia che, agli inizi degli anni Sessanta, il pensatore francese ha posto le condizioni teoretiche e pratiche di una filosofia segnata dal movimento verso l'altro. Alla luce di questa svolta ermeneutica, è possibile scoprire che «io sono» prima ancora di «pormi e di possedermi», e che posso arrivare a pormi e a possedermi soltanto a partire dall'alterità che mi precede. Secondo quest'ottica, vengono superati i rischi di solipsismo, di idealismo e di soggettivismo, tutti aspetti di un *cogito* narcisista, che per Ricoeur non sono scongiurati dalla fenomenologia di Husserl².

¹ «Appelons “visée éthique” la visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 202; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 266).

² La fenomenologia husserliana non ha saputo vedere fino in fondo l'indicazione contenuta nella scoperta del carattere universale della intenzionalità, «e cioè che la coscienza ha il

Il percorso fenomenologico-ermeneutico è quindi caratterizzato dalla mediazione dell'altro riconosciuto sotto diverse forme. La categoria dell'altro è al centro di numerosi scritti ricoeuriani, come nella grande opera *Sé come un altro* (1990), dove l'altro emerge come costitutivo del sé. Ma l'altro è in scena anche nelle ultime opere, come in *Parcours de la reconnaissance* (2004) e in quelle concernenti la traduzione.

L'altro è una categoria che chiede di essere considerata secondo una relazione dialettica con il sé, poiché è sempre nel contesto del discorso concernente il sé che è possibile parlare dell'altro. Come dire che né il sé né tanto meno l'altro possono essere considerati separatamente. Per il filosofo francese, l'altro, come del resto l'essere e la verità, si dice in molti modi. Comprendere questi modi risulta fondamentale alla conoscenza di se stessi e alla realizzazione di nuovi modi di «essere-al-mondo».

Nel considerare la variegata e multiforme opera ricoeuriana secondo l'ottica della categoria dell'«altro»³, mi propongo di fare emergere la straordinaria rilevanza e, al tempo stesso, fecondità che questa categoria, o «meta-categoria», ha assunto nel contesto del suo pensiero. Vorrei poi mostrare che tale rilevanza è espressione dell'intenso desiderio di Ricoeur di riconoscere l'altro nelle sue molteplici dimensioni: da quelle teorico-gnoseologiche a quelle ontologiche, da quelle morali a quelle etiche e politiche.

Il simbolo come rivelatore dell'«altro»

Nel primo volume di *Filosofia della volontà*, intitolato *Il volontario e l'involontario* (1950)⁴, Ricoeur opera una descrizione fenomenologica delle strutture eidetiche del volontario e dell'involontario, lasciando in sospeso l'esistenza concreta dell'uomo. Questa sarà trattata attraverso una «empirica

suoi senso fuori di sé. La teoria idealista della costituzione del senso nella coscienza è approdata così all'ipotesi della soggettività» (P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 59; trad. it. di G. Grampa *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book 1989, p. 50).

³ Insieme alla categoria dell'«altro», Ricoeur ha assunto quelle del «medesimo» e dell'«analogo», per interpretare l'uomo, il suo agire e il suo soffrire. Egli ha ricavato queste categorie reinterpretando quei «sommi generi» che Platone ha messo in campo in dialoghi come il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Filebo*, e il *Parmenide*.

⁴ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà*, I. *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

della volontà» nella seconda parte della *Filosofia della volontà*, intitolata *Finitudine e colpa* (1960)⁵. Ma il secondo volume di quest'opera, *La simbolica del male*, segna una rottura con la fenomenologia eidetica della prima parte, rottura rappresentata dall'introduzione di una fenomenologia ermeneutica che sarà ulteriormente rielaborata negli scritti successivi. Al centro di questa ermeneutica ci sono i simboli del mito e della religione attraverso i quali l'uomo esprime il sacro.

La comprensione delle espressioni multivoche o simboliche costituisce un momento della comprensione di sé. Ricoeur si occupa di quei simboli intesi come struttura di significazione in cui il senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato che può essere appreso soltanto mediante il primo. Come si è detto sopra, è per il fatto che il soggetto non può cogliere se stesso direttamente che risulta necessaria la riflessione. Per quest'ultima si tratta di cogliere l'ego attraverso l'altro. La riflessione per farsi concreta deve volgersi ai simboli da interpretare. Su questa via Ricoeur giunge alla formulazione della sua ipotesi di lavoro filosofico: «la chiamo la *riflessione concreta*, cioè il *Cogito mediato da tutto l'universo dei segni*»⁶. Ed è l'interpretazione del simbolo a svelare l'altro come momento costitutivo della comprensione ontologica del sé. Ne *La simbolica del male*, Ricoeur prende in esame i simboli appartenenti al contesto della confessione del male e della colpa, mentre in *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965)⁷ si occupa dei simboli riguardanti la psicoanalisi. La prima è una via ermeneutica che egli chiama «teleologica», poiché svela all'uomo l'altro dal punto di vista di ciò che lo supera e lo trascende. La seconda via è detta «archeologica», poiché è una ermeneutica che svela l'altro nella forma dell'arcaico, ossia in ciò che precede il piano logico, linguistico e riflessivo dell'uomo. Le due opposte ermeneutiche «puntano verso le radici ontologiche della comprensione», ciascuna a modo suo, afferma la dipendenza del sé dall'esistenza. La psicanalisi mostra questa

⁵ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, 2. *Finitude et Culpabilité* I. *L'homme faillible* II. *La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960; trad. it. in un solo volume di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, intr. di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970.

⁶ P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 260; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 279.

⁷ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965; trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967 (seconda ediz. Il Saggiatore, Milano 2002).

dipendenza nell'archeologia del soggetto; la fenomenologia della religione nei segni del sacro.

Se i simboli del sacro rivelano ciò che supera e trascende l'uomo (l'ordine della potenza), i simboli della psicoanalisi consentono di decifrare e di mettere a nudo la falsa coscienza, smascherando le sue illusorie e infondate certezze. Queste tematiche ritornano nella raccolta di saggi del 1968 intitolata *Il conflitto delle interpretazioni*. Qui Ricoeur si misura con diverse scienze umane: linguistica, semiotica, strutturalismo, antropologia strutturale, psicoanalisi, fenomenologia della religione... Di esse egli cerca, di volta in volta, di cogliere le differenze e, al tempo stesso, di operare delle mediazioni e integrazioni, utili per comprendere l'uomo secondo diverse prospettive. Da questo punto di vista, l'altro è costituito dagli apporti delle diverse discipline scientifiche, spesso in conflitto tra loro. Il discorso filosofico ricœuriano vede approfondire se stesso solo uscendo da sé, in un lavoro finalizzato all'ascolto, all'apertura, alla discussione critica delle molteplici problematiche. E questo percorso presuppone un duro lavoro di mortificazione del proprio narcisismo.

Passando per ciò che costituisce il suo altro, secondo Ricoeur la riflessione filosofica può tornare a sé e, in questo modo, approfondirsi. È in tal senso che la riflessione filosofica può dirsi «incarnata» nella vita, può dirsi un discorso che trova la sua fonte nel suo altro secondo diverse forme di esperienza, come quella etica, quella religiosa e quella delle diverse scienze.

L'intenzionale apertura all'altro del linguaggio inteso come testo e come opera

La condizione originaria di ogni esperienza umana è di natura linguistica⁸. Gli stessi simboli non esistono se non nel linguaggio; come dire che non si dà simbolo prima che l'uomo parli. Il linguaggio costituisce allora per Ricoeur il punto di partenza e di arrivo di ogni comprensione ontica e onto-

⁸ «La percezione viene detta, il desiderio viene detto. Hegel l'aveva già dimostrato nella *Fenomenologia dello Spirito*. Freud ne ha ricavato un'altra conseguenza, cioè che non si dà esperienza emozionale che sia a tal punto sepolta, nascosta o distorta da non poter essere portata alla chiarezza del linguaggio e portata a livello di senso grazie all'ingresso del desiderio nella sfera del linguaggio. La psicoanalisi, in quanto *talk-cure*, si fonda appunto su questa ipotesi di prossimità primordiale tra il desiderio e la parola» (*Du texte à l'action*, p. 33; trad. it., p. 28).

logica. La stessa comprensione di sé non può avvenire che attraverso ciò che si dà a livello di linguaggio. Il lungo percorso ricoeuriano allora, a partire dalla svolta ermeneutica, diventa un cammino nel linguaggio e attraverso le sue problematiche. È nel linguaggio che l'altro ha il suo avvento. Ciò è possibile in quanto è il linguaggio stesso ad essere intenzionalmente aperto al suo altro da sé.

L'alterità è una categoria che permette di mettere in luce un aspetto fondamentale e costitutivo della concezione ricoeuriana del linguaggio. Ciò in quanto lo fa vedere non come qualcosa di chiuso in se stesso, come invece affermavano i linguisti, gli strutturalisti, e poi i filosofi del linguaggio ordinario, l'ermeneutica di Gadamer e la critica letteraria. Negli anni Sessanta e Settanta, confrontandosi con queste prospettive, Ricoeur ha inteso dimostrare che il linguaggio è tale in quanto è apertura all'altro da sé: la realtà, le persone.

È a partire dall'acquisizione del carattere di «apertura» del linguaggio che il filosofo francese ha elaborato le sue teorie dell'enunciato metaforico e della triplice nozione di *mimesis* in relazione all'azione temporale dell'uomo. La prima è messa in campo ne *La metafora viva* (1975)⁹, la seconda nella grande trilogia di *Tempo e racconto* (1983-85).

Ne *La metafora viva*, Ricoeur osserva che nella tradizione retorica la metafora è classificata tra i tropi, tra le figure riguardanti le variazioni di senso nei processi di denominazione. Secondo quest'ottica, la metafora non comporta nessuna innovazione semantica e non fornisce nessuna informazione sulla realtà, ha soltanto una funzione ornamentale, estetica, decorativa. Nella prospettiva della linguistica semiotica la metafora rimane ancora legata alla parola, per cui continua ad essere classificata tra i mutamenti di senso. Mostrando che la metafora è costituita da un intero enunciato, il nostro autore ha messo in luce che le espressioni metaforiche offrono una creazione di senso. Inoltre, producono una ridescrizione del reale e del nostro essere-al-mondo. In tal senso, l'enunciato metaforico non costituisce un linguaggio autoreferenziale, poiché si riferisce alla realtà a tal punto da svelarne nuove dimensioni e significati. Su questo piano, superando sia la concezione retorica che quella semiotica della metafora, Ricoeur parla di «verità metaforica», sottolineando così il potere euristico dell'enunciato metaforico.

⁹ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa in P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1981.

Nei tre volumi di *Tempo e racconto*, il pensatore francese passa dall'ermeneutica dell'enunciato metaforico a quella del testo. A suo giudizio, un testo non è qualcosa di chiuso in se stesso; egli parla di «mondo del testo» per indicare il carattere precipuo dell'opera letteraria di aprire davanti a sé un orizzonte di esperienza possibile, di proiettare un mondo diverso da quello in cui viviamo. Il lettore allora non fa che esplicitare il mondo implicito nella storia raccontata; in questo modo egli si fa partecipe dell'orizzonte di esperienza dell'opera e, nello stesso tempo, di quello della sua azione. «Ciò che un lettore riceve non è solo il senso dell'opera ma, attraverso il suo senso, la sua referenza, cioè l'esperienza che l'opera porta al linguaggio e, in ultima analisi, il mondo e la sua temporalità che l'opera dispiega dinanzi a sé»¹⁰. L'aggiunta dell'atto di lettura comporta un nuovo carattere alla nozione di *mimesis*. Quest'ultima è distinta da Ricoeur in tre momenti. *Mimesis* I significa che la composizione dell'intrigo richiede una pre-comprensione del mondo dell'azione umana nei suoi aspetti strutturali, simbolici e temporali. *Mimesis* II corrisponde alla configurazione dell'azione. Su questo piano *mimesis* II e *mythos*, cioè costruzione dell'intrigo, coincidono. *Mimesis* II esige poi come complemento un terzo momento che Ricoeur denomina *mimesis* III. Quest'ultima segna l'intersezione del mondo del testo e del mondo dell'ascoltatore o del lettore, l'intersezione tra mondo configurato mediante il poema e mondo entro il quale l'azione si dispiega nella sua propria temporalità. In breve, l'atto di lettura costituisce il *medium* attraverso il quale viene operata la trasposizione dalla configurazione narrativa alla sua rfigurazione mimetica¹¹. È nella lettura che «il dinamismo della configurazione compie il proprio percorso»¹², ed è *al di là* della lettura, nell'agire effettivo, che la configurazione del testo si trasforma in rfigurazione.

L'operazione di rfigurazione (*mimesis* III) incide nell'agire effettivo del lettore; in tal senso egli, attraverso la rfigurazione, può operare una attiva riorganizzazione del suo «essere-al-mondo», può riordinare e ristrutturare la propria esperienza, può *scoprire* dimensioni nascoste dell'esperienza u-

¹⁰ P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, Seuil, Paris 1983, p. 119; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, I, Jaca Book 1986, p. 128.

¹¹ All'analisi dei tre momenti delle tre *mimesis*, Ricoeur dedica il capitolo III di *Temps et récit* I.

¹² «C'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours. Et c'est au-delà de la lecture, dans l'action effective, instruite par les œuvres reçues, que la configuration du texte se transmute en rfiguration» (P. Ricoeur, *Temps et récit*, III, Seuil, Paris 1985, p. 230, trad. it. di G. Grampa *Tempo e racconto*, III, Jaca Book, Milano 1988, p. 243).

mana e può *trasformare* la propria visione del mondo. L'operazione rfigurativa è la diretta conseguenza del fatto che il testo è intenzionalmente aperto al suo altro, ossia al lettore, che si accosta ad esso con un suo mondo, il quale viene rfigurato proprio attraverso l'atto di lettura. Ma è anche il lettore ad essere aperto all'altro, costituito dal testo, ed è in virtù di tale apertura che può rfigurare la sua esperienza temporale. La rfigurazione produce così delle conseguenze sul piano etico, poiché, attraverso essa, il lettore può comprendere se stesso e le proprie possibilità esistenziali.

L'“altro” come costitutivo del “sé”

La tematica di fondo del lungo percorso ermeneutico di Ricoeur, che dal simbolo passa all'enunciato metaforico e da questo al testo narrativo, è costituita dalla questione del soggetto¹³. In *Sé come un altro*, il pensatore francese si concentra esplicitamente sulla questione del sé alla luce della domanda *chi?: chi parla?, chi agisce, chi si racconta? chi è il soggetto morale d'imputazione?*. Dopo essersi congedato dalle filosofie che hanno esaltato il *cogito* (da Cartesio a Husserl), e dopo aver preso le distanze dall'assunzione della prospettiva nietzschiana e freudiana intenta a frantumare il soggetto stesso, la domanda sul sé per Ricoeur può seguire solo una via indiretta e frammentaria attraverso le questioni concernenti il *chi?*

In *Sé come un altro* confluiscono le sue precedenti riflessioni sull'azione, sull'agire e sul soffrire, riflessioni che tornano, con una più o meno spiccata intensità, in ogni principale momento del suo percorso filosofico. In quest'opera troviamo una triplice dialettica: quella fra analisi e riflessione, quella fra ipseità e medesimezza e quella fra se stesso (Medesimo) e l'altro da sé (Altro). Questa triplice impostazione dialettica, base dell'impianto logico-concettuale dell'intero testo, è già implicita nel suo titolo.

L'itinerario di *Sé come un altro* è intimamente legato alla dimensione del linguaggio. Un cammino che in quest'opera si snoda attraverso tre fondamentali momenti di discorso: *descrivere, raccontare, prescrivere*. Ogni momento è all'insegna di una certa prospettiva di chiedere: *chi?* Il livello descrittivo è quello dei primi tre studi, nei quali l'ermeneutica opera una deviazione attraverso la filosofia del linguaggio nel suo duplice aspetto di

¹³ Sin dalla sua prima monografia del 1984, *Il Cogito e l'ermeneutica*, Domenico Jervolino aveva visto nel *Cogito* il vero centro della filosofia di Ricoeur (cfr. D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova² 1993).

una semantica e di una pragmatica. La dimensione del raccontare, del narrare, costituisce un uso del linguaggio che consente di dispiegare la dialettica tra l'identità nel senso di *ipse* e l'identità nel senso di *idem*. Il piano dell'uso del linguaggio che è posto sotto il termine «prescrivere» ci introduce nel contesto del linguaggio e dell'esperienza dell'etica e della morale. È in questo contesto che prende pienamente vita la dialettica del sé e del suo altro. C'è uno scarto tra l'ermeneutica del sé dalle filosofie del *Cogito* caratterizzate dall'immediatezza dell'*io sono*. «Dire sé non significa dire *io*. L'*io* si pone o è deposto. Il sé è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso. Su questa dialettica dell'analisi e della riflessione si innesta quella dell'*ipse* e dell'*idem*. La dialettica del medesimo e dell'altro corona, infine, le prime due dialettiche»¹⁴. È in studi realizzati all'insegna dell'etica e della morale che la dialettica del sé e del suo altro trova la sua piena espressione¹⁵, in particolare lì dove l'*autonomia* del sé è connessa alla *sollecitudine* per il prossimo e alla *giustizia* per l'altro uomo.

Nell'ultimo studio incontriamo l'«ontologia esplorativa» di Ricoeur. Anche in questo caso non troviamo traccia di pretese sistematiche, essa rimane frammentaria e «spezzata». Qui egli cerca di dare fondamento ontologico al lungo percorso fenomenologico-ermeneutico che, come si è detto, si snoda attraverso i diversi modi di domandare: *chi?* Tale tentativo è operato alla luce di un sapere inteso come «attestazione», il quale può definirsi «come la sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti (comme l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant)»¹⁶.

Con il sapere come attestazione si apre una tematica molto complessa che, in questa sede, non è possibile trattare; possiamo comunque dire che tale sapere, nel contesto ontologico ricoeuriano, fa emergere un sé che agisce e patisce e che ritrova in se stesso e fuori di sé una alterità costitutiva di se stesso. E allora «quale genere di ente è il sé?». Ricoeur risponde che è

¹⁴ *Soi-même comme un autre*, p. 30 (trad. it. p. 94).

¹⁵ Con le trattazioni etico-morali del settimo, ottavo e nono studio di *Sé come un altro*, il percorso fenomenologico-ermeneutico pone l'accento sulla dialettica fra il sé e l'altro da sé.

¹⁶ *Soi-même comme un autre*, p. 35; trad. it. p. 99. L'attestazione, in quanto è una forma di credenza, è un «modo di sapere, ha un valore epistemologico. Tutte le volte che ho parlato di attestazione ho detto che è una credenza, fa parte delle categorie delle credenze, ma non è per questo inferiore al sapere, come la *dôxa* greca è inferiore all'*epistème*. L'attestazione è la fiducia che resiste ai sospetti» (P. Ricoeur, *Ermeneutica del sé e filosofia dell'attestazione*, Colloquio a cura di M. Minelli, Humanitas 1996, pp. 956-966. La citazione si riferisce alla p. 959).

quell'ente che agisce e patisce. È su questa via che incontriamo l'indagine ontologica sul sé in stretta relazione con il suo altro. Sul fronte dell'agire umano troviamo che l'attestazione ci rivela un fondo ontologico, un «fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano» («un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur le quel se détache l'agir humain»)»¹⁷. Ed è sul fronte del patire che incontriamo l'«alterità». Su questo piano, Ricoeur chiarisce che la varietà delle esperienze di passività, frammentate in modi molteplici all'agire umano, costituisce il corrispettivo fenomenologico della meta-categoria dell'alterità. Si tratta allora di render conto «del lavoro dell'alterità nel cuore dell'ipseità»¹⁸ nella direzione dell'attestazione dell'alterità nel contesto delle diverse esperienze di passività.

La triplice alterità nel cuore del «sé»

Ricoeur indica tre fondamentali esperienze di passività e quindi di alterità: la passività riassunta dall'esperienza del corpo proprio, o meglio, della carne in quanto mediatrice fra il sé e un mondo; la passività implicata dalla relazione di sé all'*estraneo*, in quanto egli è mio simile ma al tempo stesso a me esterno; passività del rapporto di sé a se stessi che è la coscienza (*Gewissen*) come *forum*¹⁹ del colloquio fra sé e se stessi. Qui l'altro è costituito dal *foro interiore*, figurato dalla voce della coscienza che si rivolge a me dal fondo di me stesso.

«Ponendo, così, la coscienza come terza rispetto alla passività-alterità del corpo proprio e a quella dell'altro, 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 da cima a fondo attestazione»²⁰.

In *Sé come un altro*, troviamo tre modalità-esperienze di alterità. Ma, se guardiamo bene, l'altro come «corpo proprio» era emerso nelle prime indagini svolte sull'involontario assoluto e l'«altro», inteso come interlocutore sul piano del discorso, era stato più volte trattato in diversi scritti, come

¹⁷ *Soi-même comme un autre*, p. 357 (trad. it. p. 421).

¹⁸ *Ivi*, p. 368 (trad. it. p. 432).

¹⁹ Qui Ricoeur preferisce tradurre il termine tedesco *Gewissen* con «foro interiore» piuttosto che con «coscienza morale».

²⁰ *Soi-même comme un autre*, p. 369 (trad. it. p. 433).

quelli riguardanti le problematiche del linguaggio. La nuova figura dell'altro, proposta in *Sé come un altro*, è quella costituita dal «foro interiore», chiamato «coscienza morale». È tramite l'ascolto e la meditazione nel foro interiore che il sé ritorna a se stesso, ma il sé che ritorna, ora, non è più lo stesso sé, è un sé «come un altro».

Nell'ascolto del foro interiore, l'«altro» è anche mistero. Della voce che dal fondo della coscienza mi giunge e che mi ingiunge a vivere bene, non conosco la provenienza. È possibile dire che l'alterità, come fonte dell'ingiunzione, è nel cuore stesso del sé. Di più, a livello filosofico, non è possibile dire:

«Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo altro, fonte dell'ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia, o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico»²¹.

Esito agnostico e apofatico di *Sé come un altro*, segnato dalla presa d'atto della impossibilità di dire questo «Altro» fonte d'ingiunzione.

La metafora della voce interiore, del foro interiore, la coscienza come alterità costitutiva dell'ipseità, rinvia al mistero della Trascendenza. Questo rinvio dell'alterità della coscienza al mistero di Dio, per Ricoeur non può essere fatto oggetto di discorso filosofico, può comunque trovare, kantianamente, un suo sviluppo nel contesto della fede e del pensare. L'ontologia ricoeuriana è segnata da un ritorno all'umano, ciò nel senso che la rinuncia a disquisire intorno a Dio e alle divine cose in un contesto filosofico è all'insegna di un'ascesi del pensiero e di una umana apertura a Dio al di là di ogni teoresi e pretesa filosofica o teologica.

Il riconoscimento-riconoscenza dell'«altro»: il sé nell'altro

La via fin qui percorsa conduce alle ultime grandi opere ricoeuriane, come *La memoria, la storia e l'oblio* (2000)²² e *Parcours de la reconnais-*

²¹ *Ivi*, p. 409 (trad. it. p. 473).

²² P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; trad. it. di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

sance²³ (2004), e ai numerosi articoli sulla traduzione²⁴, nei quali tornano sotto diversi punti di vista le tematiche relative al sé, all'altro, all'identità narrativa, al racconto, alla storicità, alla prassi, alla memoria, al perdono.

L'itinerario di *Parcours de la reconnaissance* è costituito di tre principali momenti: un primo momento, attivo, del riconoscimento come identificazione (di qualcosa e di qualcuno); un secondo momento, attivo e al tempo stesso passivo, del riconoscimento di se stessi (riconoscer-si); un terzo momento (incentrato, più che negli altri momenti, sulla passività) caratterizzato dal riconoscimento reciproco. In definitiva, in questo percorso, si va dalla conoscenza (momento gnoseologico-epistemologico) alla coscienza di sé (momento narrativo del *souvenir* e dell'ipseità) fino al ri-conoscimento reciproco (momento etico-politico caratterizzato dalla lotta per il riconoscimento). È un cammino che dall'attivo giunge al passivo: dalle cose al sé e dal sé agli altri. Si può allora riconoscere la categoria dell'alterità sotto il segno del riconoscimento.

Già in *Sé come un altro*, Ricoeur aveva affermato che non è possibile derivare, alla maniera di Husserl, l'*alter ego* dall'*ego*, né, alla maniera di Lévinas, concependo l'altro come un totalmente altro posto dinanzi a me e che mi chiama alla responsabilità. Ricoeur propone di sfuggire all'alternativa fra il criterio percettivo dell'appresentazione dell'altro (Husserl) e il criterio immediatamente morale dell'ingiunzione inerente alla chiamata alla responsabilità propria (Lévinas). Su questa via, egli è convinto che non vi è contraddizione alcuna nel ritenere il movimento dal sé verso l'altro e quello dell'altro verso il sé, come dialetticamente complementari.

In *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur ribadisce questa posizione. Ed è nell'ultimo momento di questi percorsi che egli dispiega la dialettica tra il sé e l'altro, in particolare nel contesto della ricoeuriana antropologia del dono, la quale viene posta al di fuori di una logica puramente economica ed è caratterizzata dall'apertura all'altro all'insegna della gratuità.

²³ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004. Occorre osservare che in francese "riconoscimento" e "riconoscenza" sono espressi con l'unico termine *reconnaissance*. Ricoeur osserva che ogni atto di riconoscimento è anche un atto di riconoscenza.

²⁴ D. Jervolino ha messo in evidenza che in Ricoeur la traduzione è un vero e proprio paradigma che viene avanzato negli ultimi anni. Se nel contesto della «via lunga» ricoeuriana, il simbolo è il primo paradigma dell'ermeneutica e se il testo costituisce un nuovo paradigma che ingloba il primo, la traduzione rappresenta il terzo paradigma (cfr. D. Jervolino, Introduzione a Paul Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana 2001, pp. 7-37).

Nel dono gratuito c'è un sé che dona se stesso e, nel ricevere, accoglie qualcosa dell'altro. Sotto il segno del dono si concretizza il processo di riconoscimento e di riconoscenza, ossia l'ordine della relazione reciproca tra il sé e l'altro, tra l'altro e il sé. Su questo piano di discorso, possiamo osservare che Ricoeur aggiunge qualcosa a *Sé come un altro*: se qui emerge un'alterità come costitutiva del sé, ovvero un sé che scopre l'altro in se stesso, in *Parcours de la reconnaissance* il sé si scopre nell'altro. Al fondo del discorso c'è un soggetto che si è emendato del proprio narcisismo e che ormai può riconoscere l'altro in sé e se stesso nell'altro.

Assumendo come guida la categoria dell'altro, ho cercato di mettere in luce alcuni fondamentali aspetti del pensiero ricoeuriano e, al tempo stesso, di individuare un filo conduttore comune alle numerose e diverse tematiche svolte da Ricoeur. Tra gli aspetti fondamentali, c'è senz'altro quello dato dal fatto che il soggetto può comprendere se stesso solamente nello specchio del suo altro da sé. È su questa base che prendono vita l'ermeneutica e la riflessione concreta di Ricoeur. Si è poi visto che l'altro, nelle sue diverse forme, è costitutivo del sé e che il sé è nell'altro. Di conseguenza, dal punto di vista etico, emerge che l'altro non costituisce un puro e semplice campo d'azione dell'io, né tanto meno un mero strumento asservito alla sua egoistica auto-realizzazione. L'altro diventa allora quell'indispensabile interlocutore in virtù del quale è possibile progettare sempre nuovi modi di «essere-al-mondo» all'insegna della «vita buona». Ed è solamente «con e per l'altro» che è possibile realizzare un mondo retto da istituzioni giuste. Ma *chi è capace* di questo? Non l'io egoista, ma un sé che si è riconosciuto, in tutta la sua fragilità, come essere agente e sofferente, attivo e passivo nel tempo, un sé capace di riconoscere l'altro in se stesso e di riceverlo, un sé capace di scoprirsi nel-l'altro e ad esso donarsi.

Penso che Ricoeur, sia come persona che come pensatore, costituisca un altissimo esempio di una esistenza *capace* di riconoscere l'altro in se stessa e capace di ricercare, con una sempre rinnovata energia, antiche e nuove modalità di vita «con e per l'altro». ■