

Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur

Francesca Sacchetti

Within the phenomenological view, the project of Paul Ricoeur is configured as a “way out” compared to the aporias in which Husserl’s phenomenology falls in his attempt to gain access to “other than itself” starting from transcendental solipsism. Analogical understanding, based on appresentational mechanism, gives way in Ricoeur’s thought to a practical philosophy in Kantian style, founded on respect, where otherness is a constituent dimension of subjectivity. In the paper firstly it is analyzed the general critique that Ricoeur moves to Husserlian idealism, while later it is highlighted how Ricoeur’s transition from phenomenology to hermeneutics involves a significant change in approaching and solving the problem of intersubjectivity. Finally, it appears clear that, from the very beginning, Ricoeur’s path is marked and driven by a strong ethical strain.

Osservazioni preliminari

La chiave di lettura che intendiamo proporre in questo saggio è quella secondo la quale l'ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur, pur non potendo certo essere intesa come una sorta di prolungamento di alcuna corrente fenomenologica, tuttavia risente dell'influsso di alcune delle più autorevoli voci di tale tradizione di pensiero. L'elemento critico che Ricoeur introduce non è infatti diretto alla fenomenologia in sé, quanto invece alla forma idealistica che essa assume nel pensiero di Husserl. Idealismo che risulta essere espressione del primato che il padre della fenomenologia assegna alla coscienza quale fondamento ultimo del sapere e baluardo dell'apoditticità della conoscenza di sé.

Lo spostamento di ottica operato da Ricoeur dall'idea di un soggetto che si autopone a quella di un sé che può comprendersi solo grazie all'interpretazione di segni all'interno di un contesto di senso già dato, coglie appieno il movimento di pensiero proprio dell'ermeneutica ricoeuriana mossa non da esigenze di tipo fondazionale (quale quella husserliana), ma centrata piuttosto sull'idea di «attestazione» quale modo di porsi di un sé la cui identità appare di per se stessa problematica. Se è pur vero che Ricoeur è critico nei confronti

dell'impostazione husserliana, tuttavia riconosce, come vedremo, ad alcuni assunti fenomenologici il ruolo di presupposti imprescindibili per l'ermeneutica, così come d'altro lato individua in quest'ultima la mèta a cui la fenomenologia dovrebbe tendere. Ciò significa che la fenomenologia, sia nei suoi presupposti generali sia in alcuni aspetti specifici legati a singoli autori, e l'ermeneutica di stampo ricoeuriano non si identificano come chiavi di lettura del reale che si escludono reciprocamente, ma come forme di pensiero in fecondo dialogo l'una con l'altra.

Considerata l'ampiezza di respiro della riflessione ricoeuriana, il suo legame con molteplici e diversificate correnti di pensiero che vanno dalla filosofia aristotelica a quella kantiana, a quella hegeliana, per giungere fino alla filosofia esistenzialista, nonché il serrato dialogo che l'autore mantiene con la linguistica, la teoria dell'azione, la psicoanalisi, solo per citarne alcune, non è facile, e forse neanche produttivo, ridurre il suo pensiero ad un'etichetta specifica. Se infatti la sua teoria sull'identità, ad esempio, è da sempre al centro del dibattito di quanti si collocano nel filone di pensiero del sé narrativo, tuttavia si commetterebbe un grande errore nel ridurre la portata delle sue analisi a questo aspetto che, pur essendo di grande importanza, rimane un aspetto affatto specifico. Penso che l'intento di rintracciare un *leit motiv* nella produzione scientifica di Ricoeur possa essere perseguito non tanto individuando un determinato tema di riflessione, quanto invece mettendo in luce la prospettiva che informa e dà un peculiare significato ad ogni oggetto di pensiero. E tale prospettiva, che si chiarisce ed arricchisce sempre più nel corso delle sue opere, è quella che fa della dimensione etica dell'appartenenza ad un contesto di senso il perno centrale della teoria ricoeuriana.

Uno degli ultimi testi di Ricoeur, il capolavoro *Sé come un altro*, veicola in maniera esemplare «una vera e propria *tensione etica* che può essere considerata il punto di partenza e l'esito di tutta la sua opera filosofica» (Ciaramelli 1991: 50). Prospettiva etica che ha il primato sulla morale: ciò che è stimato buono deve essere il principio regolatore di ciò che può essere formalmente imposto come obbligatorio. E ciò che qualifica la dimensione etica è il «tendere alla vita buona con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste» (Ricoeur 1990).

Un'ermeneutica del sé quella di Ricoeur, come vedremo, centrata sull'identità del sé che ciascuno di noi è in rapporto costitutivo con l'altro, visto – in senso kantiano – come fine in sé a cui offrire riconoscimento e rispetto.

La critica all'idealismo husserliano

Come già detto, la critica di Ricoeur non investe la fenomenologia nel suo complesso, della quale anzi sono ritenuti come validi molti presupposti di base,

quanto invece la particolare fisionomia che essa viene ad assumere nell'impianto teorico husserliano. Per meglio comprendere la sostanza e la portata di tale critica è necessario prendere in considerazione il fatto che l'intento più generale di Ricoeur è quello di congedarsi da tutte le filosofie del *Cogito*, ovvero da tutte quelle filosofie che pongono il soggetto in prima persona al centro delle loro riflessioni assumendolo come fondamento originario, fulcro di una certezza apodittica, senza però per converso accettare le conclusioni nichiliste delle filosofie dell'anti-*cogito* quale quella nietzschiana. Così, prima ancora di rivolgersi ad Husserl, la critica si indirizza alla filosofia di Cartesio nella quale si riscontra per la prima volta quell'ambizione di fondazione ultima che caratterizzerà successivamente altre filosofie quale quella di Kant, Fichte ed infine Husserl. È infatti in Cartesio che nasce l'idea che l'io sia il fondamento assoluto del sapere, un io che proprio grazie al carattere iperbolico del dubbio giunge ad affermare la certezza della propria esistenza, legata com'è quest'ultima all'esercizio del pensiero. Vero è, come evidenzia Ricoeur, che se nella *Seconda Meditazione* cartesiana l'io assume al rango di prima verità, nella *Terza Meditazione* il posto di fondamento ultimo è occupato dalla veracità divina. Non è perciò chiaro se il *Cogito* possa veramente assumere il ruolo di verità prima o non sia invece una verità fragile o comunque subordinata alla verità divina: «o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla nella sua condizione di essere finito, e allora la prima verità perde l'aureola del fondamento primo» (Ricoeur 1990: 85). L'esaltazione dell'io paga così il prezzo della sua *hubris*. Successivamente a Cartesio da un lato Spinoza assumerà il *Cogito* come una verità astratta, subordinata a Dio, unica sostanza infinita, mentre dall'altro lato la filosofia idealista – Kant, Fichte e l'Husserl delle *Meditazioni Cartesiane* – continueranno ad intendere il *Cogito* come fondamento assoluto e lo ridurranno ad un principio formale, assumendolo come un io disancorato dalla realtà in cui vive.

È proprio il carattere di formalità ed astrattezza che tale soggetto viene ad assumere nella fenomenologia husserliana ad essere problematico per Ricoeur. L'*ego* trascendentale è infatti un *ego* che si realizza da sé, che si fonda in maniera autosufficiente grazie alla riflessione, un soggetto dunque che costituisce da se stesso, senza apertura all'altro, il senso del mondo, e che nel farlo se ne assume la responsabilità ultima.

Altro punto problematico dell'impostazione husserliana risulta essere, per Ricoeur, il primato che il padre della fenomenologia assegna alla "rappresentazione" quale atto della coscienza con la quale essa coglie la realtà, atto che non implica ma anzi esclude la messa in gioco della struttura volitivo-affettiva. Ebbene per Ricoeur è necessario invece restituire piena dignità ed autonomia anche a queste componenti della vita soggettiva, e mettere in evidenza come

esista di fatto una reciprocità tra gli elementi volontari e quelli involontari. Si tratta, quindi, «di ampliare lo spettro esperienziale del cogito, ponendolo come principio fondativo ed interpretativo non solo delle operazioni logiche, ma anche del volere, del sentire, del patire» (Bonato 1989: 402). Questo aspetto del pensiero ricoeuriano è chiara espressione del progetto del nostro autore di sviluppare una filosofia della volontà che consenta di dar conto del *Cogito* nella sua interezza, e non solo nella dimensione affatto specifica e parziale del conoscere. Così, assumere il soggetto anche come volontà, desiderio e corpo, e non solo come mente che conosce, permette di non ricadere nel vecchio dualismo cartesiano *res cogitans/res extensa*, ma di accordare a tale soggetto una dimensione più ricca, corposa, piena di quanto abbia nella fenomenologia husserliana. «La relazione di reciprocità fra il volontario e l'involontario consente di reimpostare l'antico problema del rapporto fra libertà e natura, fra coscienza e corporeità. Consente la "riconquista" del *cogito* integrale» (Jervolino 1993: 12). Il soggetto come sintesi di attività e passività, essere finito ed infinito, non è dunque solo colui che nel conoscere esteriorizza il suo oggetto e crea così una frattura tra sé e il mondo, ma anche colui che sempre vive ed agisce animato da un profondo ed autentico sentimento di appartenenza alla realtà.

Ma vediamo nel dettaglio quali sono i nodi fondamentali della critica che Ricoeur muove all'idealismo husserliano. In primo luogo ciò che per Ricoeur non può essere ritenuto come valido è l'ideale di scientificità nel senso di fondazione ultima che, come abbiamo visto, implica l'esistenza di un *ego* trascendentale. Il limite di tale scientificità è infatti rappresentato dalla stessa condizione della comprensione, la quale implica una reciproca «appartenenza» (Ricoeur riprende il termine da Gadamer) tra soggetto ed oggetto: «la problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume d'essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto» (Ricoeur 1989: 42-43). Il soggetto è sempre un soggetto in situazione, che vive la sua inclusione nel mondo (il *Dasein* heideggeriano) come condizione ontologica originaria.

Strettamente collegato a questo punto è quello relativo alla comprensione del significato. Ciò che Ricoeur contesta ad Husserl è il primato che egli accorda al fenomeno dell'intuizione come forma immediata grazie alla quale può essere colto il reale. Per Ricoeur ogni comprensione deve invece essere mediata da un lavoro di interpretazione attraverso il quale viene determinato il particolare significato che vengono ad assumere gli elementi del contesto all'interno di una particolare situazione. L'opposizione al progetto husserliano di fondazione ultima si sostanzia nell'idea secondo la quale «qualsiasi interpretazione colloca l'interpretazione *in medias res* e mai all'inizio o alla fine» (Ricoeur 1989: 46). Le parole, ad esempio, hanno un valore polisemico e racchiudono in sé un potenziale di senso tali da richiedere l'uso dello strumento

interpretativo per discernere il loro significato nelle diverse situazioni di interlocuzione nelle quali vengono utilizzate. Come evidenzia Bégout, «l'interesse ricoeuriano per la dimensione storica dei fenomeni presi nella loro contingenza, nella loro finitudine, nel loro carattere singolare e temporale, si esplica senza dubbio attraverso questo rifiuto di porre l'analisi fenomenologica al solo livello del coglimento delle essenze. Le regioni che esplora Ricoeur (la soggettività fallibile, il testo, il racconto, la storia) gli impediscono di credere che il loro senso si riduca alla loro essenza. Il senso è tanto accidente quanto sostanza, tanto esistenza quanto essenza» (Bégout 2006: 200).

L'assunto fondamentale che fa da sfondo e supporto alle analisi husserliane, e verso il quale Ricoeur si mostra decisamente critico, è quello – in parte già accennato – secondo il quale il “luogo” della fondazione ultima sarebbe il soggetto trascendentale. Tale punto risulta estremamente problematico perché secondo Ricoeur la conoscenza di sé non gode di quel carattere di indubitabile verità che le assegna Husserl. Quest'ultimo, come sappiamo, pone l'*ego cogito* come fondamento assolutamente certo del reale, affermando che la conoscenza di sé è un tipo di conoscenza sottratta al dubbio e alla critica. Ebbene, secondo Ricoeur la conoscenza di sé, lungi dall'essere una conoscenza certa e assoluta, è anch'essa, come ogni altra forma di conoscenza, presuntiva. «Nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto, anche se per ragioni diverse e specifiche» (Ricoeur 1989: 47). Così non solo ci si può ingannare sulla percezione di un oggetto, ma anche sulla percezione di sé.

La messa in discussione radicale da parte di Ricoeur del primato della soggettività e dell'assolutizzazione della coscienza appare in maniera ancora più chiara nella misura in cui egli invita ad assumere come asse fondamentale del percorso di comprensione non più il soggetto, ma il testo. Nodo centrale della teoria del testo di Ricoeur è quello secondo il quale lo scopo, la mèta finale del processo ermeneutico non deve essere quello di ritrovare l'intenzione dell'autore e la psicologia da cui emerge (come invece predicava l'ermeneutica romantica), quanto invece di far “parlare” il testo, lasciando che dispieghi il suo “mondo” e che si lasci interpretare come ciò che è irriducibilmente “altro” rispetto alla coscienza. Tale estraneità del testo implica il ricorso ad un modo di interpretazione che deve essere in grado di cogliere la “cosa del testo”, e non quindi di operare una sorta di riattivazione di elementi psichici nascosti. Al problema del “chi” si sostituisce quello del “cosa”: il testo mostra al lettore, ad ognuno di noi, i modi possibili del nostro essere nel mondo, la gamma delle molteplici forme in cui può sostanziarsi la nostra appartenenza ad esso. «Ciò

che in un testo deve essere interpretato è una proposizione di mondo, il progetto di un mondo che potrei abitare e dove potrei progettare i miei possibili più propri» (Ricoeur 1989: 50). Il mondo, e non più la soggettività, diventa perciò l'asse portante di tutto il lavoro di interpretazione.

Cade perciò per Ricoeur la pretesa del soggetto di costituirsi come origine ultima, radicale, a fronte dell'idea secondo la quale la soggettività può ritrovarsi solo alla fine, e non più all'inizio, del processo ermeneutico, ovvero nel momento in cui il soggetto fa suo il testo grazie all'appropriazione del suo significato: «la coscienza non è origine ma compito» (Ricoeur 1977: 25). Che la coscienza sia un compito non deve però per Ricoeur intendersi nella direzione in cui si muove Freud, il quale come sappiamo assume l'idea di «un'archeologia del soggetto», quanto piuttosto nel senso di una teleologia di memoria hegeliana la quale riconduce la costituzione del senso non al passato dell'individuo ma al suo futuro. All'immagine di un soggetto sovrano che si pone da sé nel chiuso della sua esperienza trascendentale si contrappone quella di un soggetto che si comprende davanti al testo, divenendo suo discepolo, ed offrendo una sua particolare risposta alle molteplici forme esistenziali rivelate dal discorso narrativo. Perde perciò validità e senso la pretesa stessa di poter fornire una risposta definitiva circa il presupposto originario del reale. La comprensione della realtà non può in alcun modo prescindere dal fatto che la situazionalità umana è un dato irriducibile, il quale impedisce la ipostatizzazione di qualsiasi fondamento a favore di una variabilità e modulabilità dell'orizzonte del comprendere. Orizzonte che costruiamo e condividiamo con altri individui, nostri compagni di viaggio, con i quali diamo vita alle molteplici articolazioni di senso in cui può essere detto e significato il nostro vissuto, sia individuale sia collettivo. «Nel contesto l'azione acquista il suo senso interno, la sua intelligibilità sociale, la sua interpretabilità retroattiva, la sua efficacia aperta [...]. E se volessimo ancora giocare con le parole diremmo: con-testo, cioè un testo scritto con quegli altri con i quali condividiamo la situazionalità della nostra esistenza» (Iannotta 1993: 40).

Come vedremo, è proprio l'"altro", nella sua estraneità vissuta, che richiama il soggetto alla dimensione sociale della sua appartenenza al mondo, e lo sottrae alle illusioni cieche di un solipsismo autofondante. È l'"altro" che entra costitutivamente in ognuno di noi, che fa di ogni soggettività una sintesi tra ciò che è mio e ciò che è tuo, tra ciò che ognuno ha dentro di sé e ciò che gli viene donato dall'altro nello scambio reciproco di stima e rispetto.

Ma prima di addentrarci nel tema del rapporto sé-altro, è opportuno richiamare i nodi fondamentali della fenomenologia che vengono ripresi nel discorso ermeneutico, ed indicare i lineamenti essenziali della fenomenologia ermeneutica di Ricoeur.

Il dialogo tra ermeneutica e fenomenologia

Ricoeur individua in quattro postulati fenomenologici i presupposti fondamentali per il percorso ermeneutico. Percorso che, è bene ricordarlo, secondo Ricoeur può essere intrapreso solo percorrendo la “via lunga” che passa per i sentieri della semantica, e non invece la “via corta” di Heidegger il quale, sostituisce la domanda circa le condizioni alle quali un soggetto cosciente può comprendere con quella relativa alla dimensione ontica di tale essere.

Il primo postulato è quello relativo al fatto che ogni volta che ci si pone un interrogativo circa qualsiasi ente, tale interrogativo è finalizzato a cogliere il senso dell’oggetto in questione. Lungi anch’essa, come la fenomenologia, dall’assumere posizioni di tipo realistico, l’ermeneutica sottolinea come l’esperienza che si fa di un oggetto è sempre diretta alla comprensione del suo significato. Tale comprensione, inoltre, implica come presupposto fondamentale il fatto che ogni esperienza possa essere espressa in forma linguistica, ovvero che abbia una dicibilità di principio. Quel che Ricoeur non accetta del discorso fenomenologico è che si associ tale aspetto all’idea che esista una soggettività trascendentale con funzioni di controllo su tale senso. Richiamando la teoria dell’intenzionalità della coscienza, egli sottolinea piuttosto che ogni coscienza prima di essere coscienza di sé è innanzitutto coscienza di un qualcosa ad essa esterno verso cui tende. «Questa subordinazione della nozione logica di significazione alla nozione universale di senso, sotto la guida del concetto di intenzionalità, non implica in alcun modo che una soggettività trascendentale abbia il controllo sovrano di questo senso verso il quale essa si dirige» (Ricoeur 1989: 54).

Altro punto di vicinanza tra fenomenologia ed ermeneutica è riscontrabile nel ricorso da parte di entrambe al meccanismo della «distanziamento» da un vissuto quale mezzo necessario per poter attribuire significato ad ogni esperienza. Se da un lato la fenomenologia afferma che il soggetto deve fermarsi a focalizzare un certo elemento del suo vissuto perché quest’ultimo possa ricevere un significato, e non essere solo un elemento che scorre indistintamente nel flusso della propria coscienza, dall’altro l’ermeneutica utilizza la messa a distanza per far emergere quel vissuto storico in cui tutti noi siamo immersi e a cui sentiamo di appartenere attraverso quei segni – documenti, istituzioni, opere, monumenti – grazie ai quali il passato storico viene in un certo senso presentificato.

Anche da questo punto di vista l’affermazione di una similarità tra fenomenologia ed ermeneutica non può però prescindere dalla contemporanea messa in luce della diversità di direzione delle loro riflessioni: la fenomenologia si focalizza sull’analisi del vissuto individuale, l’ermeneutica ricoeuriana su quella del vissuto storico. La distanziamento ermeneutica mira alla significazione di quella relazione di appartenenza al mondo che risulta essere, come abbiamo visto, la forma originaria in cui si dà l’essere prima dell’atto con il quale esso

si pone coscientemente nella realtà. A proposito dell'ermeneutica Ricoeur afferma che «il “vissuto” che essa si impegna a portare al linguaggio, ad elevare al senso, è la connessione storica, mediata dalla trasmissione dei documenti scritti, delle opere, delle istituzioni, dei monumenti che rendono presente per noi il passato storico. Quella che abbiamo chiamato “appartenenza” non è altro che l'aderenza a questo vissuto storico, quella che Hegel indicava come la “sostanza” dei costumi» (Ricoeur 1989: 55).

Ulteriore elemento che segna la prossimità tra ermeneutica e fenomenologia è quello relativo al carattere derivato delle significazioni di ordine linguistico. Per la fenomenologia il piano logico-linguistico non si pone come la struttura di senso più fondamentale nella quale prende forma l'esperienza, ma rimane piuttosto in posizione subordinata rispetto alla preminenza dell'esperienza percettiva, nella quale si strutturano le prime articolazioni di senso. Il livello predicativo è fondato su quello pre-predicativo. L'ermeneutica, ponendosi in continuità con tale assunto fenomenologico, afferma anch'essa che l'esperienza, pur avendo una dicibilità di principio, non si risolve nelle sue determinazioni linguistiche, le quali in ultima istanza rinviano ad una riserva di senso che le precede e rende possibili. Ciò che differenzia nuovamente le due prospettive è il fatto che mentre la fenomenologia mira all'elucidazione dell'esperienza percettiva quale fondamento pre-predicativo della costituzione di ogni oggetto come oggetto significativo, l'ermeneutica amplia la prospettiva di analisi subordinando l'esperienza linguistica alla totalità dell'esperienza estetica e storica. La coscienza è perciò sempre «coscienza d'essere esposti agli effetti della storia» (Ricoeur 1989: 56).

Da ultimo Ricoeur individua un rapporto ancora più stretto tra il livello pre-linguistico della fenomenologia e quello dell'ermeneutica nella misura in cui la fenomenologia husserliana rappresenta il punto di inizio di un percorso di pensiero in direzione di un'ermeneutica dell'esperienza storica. I segni di tale movimento sono ravvisabili, secondo Ricoeur, da un lato nel fatto che Husserl ha sempre evidenziato e riflettuto sul carattere temporale dell'esperienza percettiva, il che apre la strada alla considerazione della storicità dell'esperienza in generale, e dall'altro nel fatto che l'esperienza percettiva risulta essere solo una parte, un elemento dell'esperienza totale – la *Lebenswelt* – la quale, come tale, implica anche la considerazione della dimensione culturale.

Ma è proprio quest'ultimo aspetto che deve richiamare l'attenzione sul fatto che la fenomenologia può rappresentare un fondamentale presupposto dell'ermeneutica solo se e nella misura in cui essa assume e fa ricorso al metodo ermeneutico dell'interpretazione (*Auslegung*).

Nel rilevare la prossimità che la fenomenologia mantiene con l'ermeneutica, Ricoeur evidenzia come Husserl individui nell'*Auslegung* un principio metodologico fondamentale che si pone come presupposto necessario per ogni

riflessione scientifica. Il ricorso da parte di Husserl all'interpretazione è ravvisabile, secondo Ricoeur, sia nelle *Ricerche logiche*, sia nelle *Meditazioni cartesiane*. Se infatti nella prima opera viene messo in luce come tale principio risulti direttamente implicato nell'idea stessa di percezione, la quale si configura non come una registrazione passiva di dati ma come una loro elaborazione in termini di significato, è nella seconda opera che meglio si chiarisce cosa Husserl intenda quando parla di interpretazione. In particolare è la famosa *Quinta meditazione* che ci indica il cammino intrapreso dal padre della fenomenologia. Come è noto, è in questa *Meditazione* che si profila la possibilità di un paradosso all'interno del percorso husserliano nella misura in cui da un lato si tenta di dar conto del fatto che ogni significato deriva ed è direttamente riconducibile all'intenzionalità del soggetto, il che significa che l'"altro" si costituisce a partire dalla mia esperienza, e dall'altro si sottolinea l'assoluta ed ineliminabile peculiarità dell'esperienza di questo altro soggetto diverso e distinto dall'io. Il paradosso nascerebbe dal fatto che l'altro sarebbe sia costituito "in me", sia si costituirebbe autonomamente come "altro". In questo senso l'*Auslegung* permette di pensare insieme sia il radicamento dell'alterità nell'intenzionalità del soggetto che esperisce sia l'inevitabile distanza dell'altro da me. E può farlo nella misura in cui essa mira all'esplicitazione progressiva di un surplus di senso che va al di là della mia esperienza privata e che designa lo spazio esistenziale dell' "altro". L'interpretazione consente quindi di mettere in luce il fatto che «l'altro è incluso, non nella mia esistenza in quanto data, ma in quanto essa comporta un "orizzonte aperto ed infinito", un potenziale di senso che non domino con lo sguardo. Posso quindi affermare che l'esperienza d'altri non fa che "sviluppare" il mio essere proprio identico, ma quel che essa sviluppa era già più di me stesso, in quanto ciò che qui io chiamo il mio essere identico è un potenziale di senso che deborda lo sguardo della riflessione» (Ricoeur 1989: 68).

Evidenziati i punti di contatto tra fenomenologia ed ermeneutica, è ora venuto il momento di delineare i tratti essenziali della fenomenologia ermeneutica ricoeuriana. Nell'elaborazione di un proprio percorso di pensiero Ricoeur intende in primo luogo evitare la criticità insita nell'opera di Gadamer la quale risulta in ultima istanza caratterizzata dall'opposizione tra l'elemento della distanza alienante e quello dell'appartenenza. Per Ricoeur è necessario superare tale dicotomia a favore di un approccio che consenta di tenere insieme, senza contrapporli, questi due aspetti del processo conoscitivo. La scelta del testo come asse centrale del discorso ermeneutico consente di dar conto della peculiarità dell'esperienza umana, la quale risulta essere una forma di comunicazione che avviene tenendo conto e attraverso la distanza. Senza addentrarci nei particolari dell'acuta e minuziosa riflessione che Ricoeur fa a riguardo del testo, riflessione che chiama in causa, ad esempio, anche pensatori come Austin e Searle, ci basti considerare solo alcuni aspetti fondamentali di

tale percorso. Aspetti che ruotano tutti intorno all'idea secondo la quale il momento della spiegazione e quello della comprensione non si escludono a vicenda ma sono invece reciprocamente collegati. Se infatti, per fare un esempio, il discorso può essere inteso come un evento che si realizza temporalmente e che quindi può essere semplicemente spiegato, è anche vero che lo si comprende solo come significazione, e ciò comporta il ricorso alla comprensione. «Spiegare è liberare la struttura, cioè le relazioni interne di dipendenza che costituiscono la statica del testo; interpretare è intraprendere il cammino di pensiero indicato dal testo, mettersi in marcia verso l'*oriente* del testo» (Ricoeur 1989: 151). Ricoeur, lungi dal sostenere un'antinomia tra questi due elementi, mira piuttosto ad evidenziare la loro complementarità, tanto che è possibile collocarli su un unico arco ermeneutico. Ciò che caratterizza in maniera peculiare la riflessione ricoeuriana e la distingue significativamente da altre forme di ermeneutica è l'idea secondo la quale ciò che costituisce l'oggetto specifico della comprensione è la semantica del testo, una semantica profonda che non si risolve nell'intenzione nascosta dell'autore, ma rinvia all'esplicitazione di una forma di referenza, non ostensiva, intesa come il particolare modo di essere nel mondo che viene dispiegato nel testo.

Questi accenni alla natura dell'ermeneutica ricoeuriana, al di là del loro fine immediato di ricostruzione del pensiero dell'autore, risultano funzionali allo scopo di addentrarsi meglio nella riflessione che Ricoeur fa sul tema dell'intersoggettività, e di comprendere più compiutamente il particolare modo in cui egli affronta il tema della relazione sé-altro. Lo spostamento dell'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo, la sua de-psicologizzazione a favore dell'idea che a parlare dietro la narrazione sia la "cosa" del testo e non già la soggettività dell'autore, è direttamente legato all'intento di Ricoeur di abbandonare l'immagine di un soggetto sovrano, categoria ultima del processo conoscitivo, per sostituirla con l'immagine di un io come "discepolo del testo". Ma questo spostamento dello sguardo dal soggetto signore di sé al mondo come orizzonte aperto di significazioni implica in maniera essenziale anche la considerazione dell'altro da me come elemento costitutivo del mio universo di appartenenza. Ed è appunto a questo "altro", e alla forma che assume l'incontro con esso, che devono volgere ora le nostre considerazioni, per comprendere la forma di quella che è stata definita un'«ermeneutica diacritica» (Kearney 2004).

Il sé e l'altro: l'intersoggettività etica come forma del legame sociale

Il tema dell'intersoggettività rappresenta uno dei nodi teorici fondamentali intorno al quale si sono concentrate le discussioni di filosofi e sociologi nel

tentativo di comprendere la natura del legame sociale che unisce gli individui. Molteplici sono i contributi offerti in questa direzione, talvolta profondamente diversi ma tutti accomunati dall'intento di portare nuova luce su un fenomeno tanto radicale quanto per certi versi misterioso quale quello del vivere in comune.

La scelta di considerare, tra le diverse voci, la proposta di Paul Ricoeur rinvia non solo al fatto (della massima evidenza) che egli occupa un posto di significativa rilevanza all'interno del panorama intellettuale moderno, ma è direttamente collegata all'intento di fondo che muove le riflessioni contenute in questo saggio, che è quello di considerare il contributo di Ricoeur anche alla luce della fenomenologia, la quale, come sappiamo, ha avuto un peso importante nella sua formazione teorica.

La critica che Ricoeur muove all'idealismo husserliano investe direttamente ed in maniera profonda anche il problema dell'intersoggettività. Come abbiamo visto, infatti, ciò che per Ricoeur risulta assai problematico nell'impostazione di Husserl è l'affermazione circa l'esistenza di un *ego* trascendentale come termine ultimo del reale, un centro autofondante da cui dipenderebbe ogni conoscenza. È a questo soggetto sovrano che Husserl riconduce anche la comprensione dell'"altro" da me, e lo fa postulando un meccanismo di apprensione analogica grazie al quale l'*ego* costituisce in se stesso, a partire dal suo solipsismo, l'alterità. Ma in questo modo l'altro perde la sua assoluta specificità ed esclusività per configurarsi piuttosto come il risultato formale di un processo di costituzione di tipo trascendentale, privato della dimensione "carnale" del suo essere al mondo.

All'interno della stessa fenomenologia il contributo di un autore come Aldred Schütz rappresenta uno dei più significativi tentativi di impostare in modo radicalmente diverso da quello husserliano il problema dell'intersoggettività. La critica che Schütz muove ad Husserl non è però radicale quanto quella di Ricoeur, perché mentre ciò che quest'ultimo non accetta non è solo la costituzione dell'altro all'interno della sfera trascendentale, ma la stessa idea di *ego* trascendentale, Schütz non nega l'esistenza di tale *ego* ma non è disposto ad assumere un tipo di spiegazione che fa dell'intersoggettività un elemento riconducibile alle operazioni conoscitive che caratterizzano l'*ego* nella sua sfera trascendentale. Per Schütz l'intersoggettività è un dato del mondo della vita quotidiana, una categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana. Se è pur vero che il contributo schütziano è in questo senso assolutamente fondamentale e segna una decisiva presa di distanza dal padre della fenomenologia, tuttavia i critici hanno rilevato come la sua impostazione sia viziata da un eccesso di intellettualismo, il quale in ultima istanza lo rende incapace di dar effettivamente conto del problema dell'ordine sociale. Secondo tale critica l'analisi schütziana mancherebbe

di evidenziare il fatto che il rapporto sociale si configura come rapporto avente una natura morale¹.

Tale critica è particolarmente interessante ai nostri fini perché l'opera di Ricoeur ci permette invece di riflettere proprio sulla dimensione etica come dimensione costitutiva del vivere sociale. Dimensione etica e non solo morale, perché per Ricoeur è l'etica ad avere il primato fondativo sulla morale.

Ma addentriamoci per gradi nel vivo della questione relativa al rapporto sé-altro, in modo da coglierla in tutta la sua complessità.

La particolare forma che nel pensiero ricoeuriano viene ad assumere il tema della relazione intersoggettiva si configura come il risultato di un profondo mutamento di prospettiva rispetto alla posizione husserliana, mutamento che origina dalla presa di consapevolezza dei limiti in cui si trova costretta quest'ultima nella misura in cui intende porsi come una fenomenologia dell'altro. Ricoeur a questo proposito parla di una vera e propria delusione riguardo il modo in cui viene risolta tutta la problematica dell'alterità in seno al pensiero husserliano, il quale non sarebbe in grado di rendere efficacemente conto dello scarto esistente tra il modo di apparire delle cose e quello delle persone. Così scrive: «perché parlare di *delusione* a proposito della fenomenologia dell'altro»? In quanto rappresenta una promessa che non poteva essere mantenuta. Il suo problema è quello di rendere conto della frattura tra il modo in cui una persona si presenta ed il modo in cui una cosa si mostra; fa parte dell'apparire della persona darsi non soltanto come la presenza di un essere, dunque come un'apparenza ontica, ma anche come l'apparire di un altro soggetto, l'apparire del mio simile» (Ricoeur 2010: 14). Spiega Marrone: «la fenomenologia di fronte al mondo storico si trova forzata a dover togliere la riduzione che la rende possibile, dal momento che l'interesse eidetico, l'interesse per la costituzione oggettiva atemporale, che si pone nello stesso rapporto in cui il necessario sta al contingente, è già di per sé una riduzione, una messa fra parentesi dello storico-empirico; l'essere umano storico è da Husserl concepito come una trascendenza che viene ritrovata a titolo di oggetto mondano esterno fra gli altri oggetti del campo della coscienza, allo stesso modo di ogni esteriorità» (Marrone 1986: 127-128).

Risulta evidente il fatto che la critica che Ricoeur muove al padre della fenomenologia non si limita al problema della soggettività e dell'intersoggettivi-

¹ È bene precisare che Schütz si orienta verso l'analisi dell'ordine cognitivo perché strutturalmente più radicale rispetto ad altri tipi di analisi, ovvero finalizzata alla ricerca dei modi attraverso i quali il mondo della vita quotidiana è esperito come realtà intersoggettivamente significativa. Con ciò non si deve dedurre che per Schütz l'ordine cognitivo rappresenti una spiegazione contrapposta ed inconciliabile con altre forme di spiegazione che chiamano direttamente in causa l'aspetto morale.

tà, ma investe più direttamente l'apparato metodologico che fa da sfondo alle analisi husserliane, ed in particolare il ruolo che in essa viene ad assumere la rappresentazione (*Vorstellung*) come forma di conoscenza di ogni manifestazione del reale. Ciò che per Ricoeur risulta problematico e rende fallimentare tale approccio è la mancata considerazione del fatto che esiste una significativa differenza tra il modo di mostrarsi di una cosa e il modo in cui invece si presenta una persona. Ciò che Ricoeur intende evidenziare è il fatto che la rappresentazione non consente di cogliere quell'eccedenza di senso legata all'apparire di una persona, eccedenza intesa come tutto ciò che rinvia al fatto che il soggetto che si presenta alla mia osservazione non è solo un oggetto di percezione ma anche e soprattutto un essere simile a me. Il privilegio che Husserl accorda alla fenomenologia della "cosa", che si sostanzia nell'idea secondo la quale la percezione degli elementi del mondo esterno si configura come l'insieme dei diversi profili in cui essi si presentano, i quali trovano una sintesi nelle unità di senso costruite dal soggetto, mira a sgombrare il campo dall'illusione che le cose abbiano una "presenza", un "in sé" indipendente dal soggetto conoscente. Il che significa che la presenza che le cose possiedono non è una qualità ad esse intrinseca ma il risultato di un processo di attribuzione da parte dei soggetti. Questi ultimi, le persone, entrano in maniera direttamente costitutiva nelle cose caricandole di un senso che altrimenti esse non avrebbero. «La presenza, in ultima istanza, è propria delle persone e sono queste ultime che conferiscono la presenza alle cose stesse. E questo in diversi modi: prima di tutto ciò che è percepito da me è anche colto come percepito dall'altro e la presenza dell'altro che guarda la stessa cosa che guardo io diffonde la sua presenza su ciò che è percepito da me; ma l'altro non è soltanto colui che guarda le stesse cose nello stesso modo, ma colui che lavora alle stesse opere e abita gli stessi ambienti. Così le cose sono non soltanto pesanti dello sguardo dell'altro, ma sono cariche della sua fatica e impregnate della presenza sottile e qualificata in modi diversi che si respira in una casa amica, in un ufficio anonimo, davanti ad un pubblico ostile o su un campo di battaglia» (Ricoeur 2010: 15). La presenza delle persone nelle cose è perciò talmente pregnante che per cogliere l'apparenza pura dei profili in cui queste ultime si mostrano non è sufficiente operare la sospensione della loro pretesa realtà assoluta, ma è necessaria anche una seconda *epochè*, ovvero la messa tra parentesi della presenza dell'altro. Tale sospensione, oggetto delle riflessioni husserliane in particolare nella *Quinta meditazione cartesiana*, configura lo spazio della propria appartenenza come luogo privilegiato a cui ricondurre ogni forma di conoscenza.

Ma se la riduzione al proprio diventa la forma esclusiva di accesso al reale, come riuscire a dar conto della presenza dell'altro nella sua radicale singolarità?

Nel pensiero husserliano si profila quindi il problema di far fronte a due opposte esigenze: la prima implica la risoluzione di ogni senso all'interno della

propria sfera di appartenenza e fa della percezione delle persone una semplice forma della percezione che si ha in generale di ogni cosa, mentre la seconda riconosce l'altro come altro diverso da me, portatore di un senso peculiare irriducibile ad ogni forma di inclusione nel mio vissuto. Mentre il lato idealistico della posizione husserliana chiede che l'altro sia inteso come un'unità di senso ideale, l'attenzione al reale implica la necessaria considerazione che l'altro eccede la mia sfera di appartenenza e si pone come un sovrappiù di senso che si colloca ai margini della mia esperienza privata. L'espedito metodologico con cui Husserl tenta di risolvere l'antinomia tra queste due opposte esigenze è il meccanismo analogico, grazie al quale si opera una sorta di appaiamento tra il mio vissuto e il vissuto dell'altro. Ben consapevole dei limiti e delle difficoltà connesse ad un tipo di spiegazione basato su argomenti analogici, Husserl cerca di accreditare la sua posizione qualificando la presa analogante come una forma di apprensione del vissuto dell'altro che chiama in causa una dimensione di senso pre-intellettuale, ovvero una dimensione più originaria di qualsiasi atto di pensiero. «Il problema dell'altro porta dunque alla luce la separazione latente tra le due tendenze della fenomenologia husserliana, la tendenza descrittiva e quella che si può chiamare la tendenza "metafisica". Il genio di Husserl consiste nell'aver mantenuto la scommessa fino in fondo: infatti la preoccupazione descrittiva di rispettare l'alterità dell'altro e la preoccupazione dogmatica di fondare l'altro nella sfera primordiale di appartenenza trovano il loro equilibrio nell'idea di una presa analogante dell'altro» (Ricoeur 2010: 16-17). Nonostante questa annotazione sulla natura del meccanismo analogico, Ricoeur ritiene che Husserl non sia tuttavia in grado di uscire dall'impasse in cui cade nel momento in cui tenta di ricondurre la manifestazione dell'altro alle forme in cui si sostanzia la percezione delle cose. E tale incapacità è direttamente legata al primato che nell'impostazione husserliana assume la rappresentazione, a discapito della considerazione della dimensione affettiva come luogo privilegiato di accesso ed apertura al mondo delle persone.

La riflessione sul problema dell'intersoggettività per Ricoeur implica quindi come primo passo la considerazione di una dimensione «patica» come dimensione qualificante del modo di esistenza delle persone, dimensione che sfugge a qualsiasi forma di conoscenza di tipo intellettualistico e rinvia invece ad una funzione pratica della coscienza. «L'uomo-*ipse* è l'ente che, per l'autore di *Soi-même comme un autre* (contrariamente appunto a quanto sostenuto da una certa tradizione filosofica), in primo luogo *prova affetti*, è *interessato* (nel senso kierkegaardiano della parola), *si prende cura* dell'altro» (Moravia 1992: 82).

Rilevante in questo senso è l'interesse esercitato su Ricoeur dalla riflessione degli esistenzialisti quali Merleau-Ponty, Lévinas, Heidegger, in particolare per quel che concerne i temi del corpo, della storia, del rapporto io-altro. La centralità che nel pensiero di Ricoeur assume il tema dell'intersoggettività

intesa come un fenomeno caratterizzato da una dimensione “affettiva” (sia positivo-attiva, sia negativo-passiva) originaria trova infatti nell’esistenzialismo importanti riferimenti, i quali in ultima istanza rinviano all’idea secondo la quale il riconoscimento dell’altro mette in gioco funzioni della coscienza di tipo pre-intellettuale. Benché il punto di approdo del percorso di Ricoeur differisca in maniera significativa rispetto a quello degli autori appena citati, risulta tuttavia comune il problema di fondo da cui prendono le mosse le loro rispettive riflessioni, problema che può sinteticamente definirsi come il tentativo di giustificare l’alterità dell’altro con cui si entra in relazione. Ciò che poi maggiormente conferisce una nota comune a tali percorsi di pensiero è la critica che viene mossa ad Husserl per quel che concerne la sua idea di *ego* trascendentale, solipsistico, assunto come principio autofondante di qualsiasi realtà, ivi compresa quella dell’altro. Il modo in cui Ricoeur si confronta con la fenomenologia husserliana risente senza dubbio della forma particolare in cui essa viene recepita dagli intellettuali francesi del tempo, tra i quali si può emblematicamente annoverare il maestro di Ricoeur, Gabriel Marcel. L’esigenza, fortemente sentita da quest’ultimo, di ritornare alle cose, all’esperienza, alla concretezza dei vissuti, sembrerebbe aprire uno spazio di dialogo fecondo con la fenomenologia husserliana. Ciò che risulta però problematico e segna la decisiva distanza tra i due apparati teorici è la posizione assunta da Husserl in direzione di un marcato idealismo quale conseguenza dell’importanza assegnata alla riduzione eidetica e all’io solipsistico quale fonte assoluta della realtà. «Marcel [...] avverte dietro a Husserl, a torto o a ragione che sia, lo stesso pericolo di Cartesio: la solitudine dell’io, la separazione mentale dal mondo, la difficoltà di raggiungere l’alterità da se stessi» (Riva 2010: XXVII).

La particolare rielaborazione critica della fenomenologia husserliana operata, tra gli altri, da Ricoeur, rielaborazione che ha fatto parlare di una «eresia»² fenomenologica (Poma 1996), sembra derivare direttamente dallo stesso dinamismo interno al modo di procedere husserliano, caratterizzato da un movimento di radicalizzazione che in ultima istanza prende la forma della vera e propria svolta rispetto alle acquisizioni precedentemente raggiunte. Così si può dire che «la nuova riflessione fenomenologica, che deriva la propria legittimità dal pensiero di Husserl, si definisce propriamente nella svolta che essa opera rispetto all’intera fenomenologia husserliana, in quanto vi rintraccia un insopprimibile contenuto di non-pensato in grado di rovesciare la posizione originaria del suo pensiero [...]. La riduzione – che sembrava

² È lo stesso Ricoeur ad affermare che «la fenomenologia è in buona parte la storia delle eresie husserliane. La struttura dell’opera del maestro implica che non ci sia di fatto un’ortodossia husserliana» Ricoeur (1987: 156).

poter aprire, mediante il superamento dell'atteggiamento naturale, a una dimensione semplice e unitaria del reale, alla categoria pura e costitutiva della coscienza donatrice di senso – si trova impedita ad attuare l'esito del suo gesto magico, perché la realtà che essa dispiega è nella dimensione irrisolta del complesso, del già da sempre strutturato, del diveniente» (Poma 1996: 15-16).

L'elemento fondamentale che segna la divaricazione e il distacco dalla fenomenologia husserliana da parte di Ricoeur risulta essere la necessità di andare oltre l'atteggiamento teoretico per cogliere una dimensione più primordiale dell'esistenza, una dimensione carica di densità, corporeità, *pathos*, la quale sfugge ad un'analisi puramente descrittiva. L'apertura alla dimensione ontologico-esistenziale implica anche una significativa ridefinizione della natura e del ruolo del soggetto conoscente. Quanto al primo aspetto, vengono evidenziati quei tratti corporeo-volontaristici che nell'impostazione husserliana non trovano invece adeguata tematizzazione, a fronte della preminenza assegnata a quelli teorico-rappresentativi; in merito al secondo aspetto, è da rilevare come il soggetto venga ad essere scardinato dalla posizione di assoluto privilegio che gli accorda Husserl per porsi invece come «condizione dell'esperienza umana, ma insieme suo limite» (Poma 1996: 21). L'impossibilità di una trasparenza radicale, di un sapere assoluto che non contempla scarti e deviazioni al suo interno, di una coscienza pura, sono assunti fondamentali che stanno alla base del percorso ricoeuriano, percorso che prende le mosse di un procedimento a ritroso inteso a cogliere quel residuo di senso «non pensato» che si configura poi come il fondo autentico dell'esistenza. La soggettività di cui parla Ricoeur è «una soggettività finita, contingente, carnale, plurale; è un soggetto creativo senza essere creatore; è un *cogito* ferito, che riconosce di non avere in se stesso il proprio centro e rinuncia ad ogni ambizione autofondativa; è quel sé che ciascuno può attribuire a se stesso e all'altro suo simile, nel momento stesso in cui si riconosce intessuto di passività e di attività, come un essere umano che agisce e patisce, capace di avvertire e di interrogare il suo agire e il suo patire» (Jervolino 1996: 369).

Abbiamo visto come per Ricoeur risulti fallimentare il tentativo husserliano di accedere all'altro tramite la riduzione alla sfera del proprio, riduzione che permette di costruire solo una sorta di duplicazione, di copia dell'io, per via del trasferimento ideale nel suo vissuto, e non invece di comprendere l'altro nella sua ineliminabile alterità. Altrettanto fallimentare appare agli occhi di Ricoeur la soluzione offerta al dilemma sulla natura del legame sociale da parte di Scheler. Quest'ultimo, nell'intento di spezzare il predominio accordato da Husserl alla rappresentazione, elabora una teoria che però sposta eccessivamente il fuoco dell'attenzione sulla dimensione affettiva come unica forma di accesso alla realtà degli altri. In particolare di Scheler Ricoeur critica il fatto che egli pone alla base della relazione fondamentale con l'altro la simpatia, ac-

cordando quindi a quest'ultima un privilegio, non giustificato, rispetto ad altri sentimenti intersoggettivi quali ad esempio la gelosia o l'odio: «il privilegio accordato alla simpatia non è di tipo descrittivo, ossia scientifico. Risulta allora che il privilegio della simpatia sia un falso privilegio, perché anticipa l'apertura all'altro senza averla ancora guadagnata» (Riva 2010: LV).

Se l'empatia da un lato, e la simpatia dall'altro, risultano per Ricoeur strade inadeguate per accedere alla dimensione dell'alterità, quale via permette di pensare l'altro nella sua singolare unicità, la quale comprende sia aspetti positivi sia negativi? Come riuscire a dar conto dell'altro quale essere che mette in gioco anche aspetti di sé che implicano la possibilità che nasca una conflittualità intersoggettiva?

La fenomenologia husserliana e quella scheleriana sarebbero infatti vittime di una stessa ingenuità di fondo rilevabile nell'assenza totale, nel loro impianto, della considerazione degli aspetti negativi che caratterizzano per molti versi le relazioni interpersonali. Aspetti chiaramente messi in evidenza, invece, da Hegel, Marx, o Sartre che, ognuno a suo modo (dialettica del padrone e dello schiavo, lotta di classe, analisi sullo sguardo e sulla vergogna), sottolineano come la relazione con l'altro sia significativamente caratterizzata da elementi di disparità, opposizione e conflitto. Tale atteggiamento ingenuo sarebbe nuovamente «frutto dell'atteggiamento decisivo della fenomenologia [...]. La credibilità accordata all'empatia, o il ruolo-guida fatto assumere alla simpatia, sono allora la conseguenza di un privilegio più originario, quello accordato all'io come centro conoscitivo del mondo. Proprio perché il mondo è concepito a partire da un io solitario, ridotto alla sfera del proprio, manca il senso della conflittualità dei rapporti interpersonali» (Riva 2010: LVI). Se la fenomenologia concepisce il problema dell'altro come un problema di riconoscimento a partire da se stessi, come una sorta di duplicazione dell'io, e posto che quest'ultimo vive in una condizione di pace con se stesso, l'atto di conoscenza con il quale esso si costituisce rende di fatto impossibile discernere l'alterità intesa come differenza. Per poter accedere all'altro è necessario perciò limitare la sovranità dell'io, il quale in ultima istanza non fa che mettere continuamente in gioco un meccanismo di ripetizione di sé. Un'autentica presa di posizione dell'altro implica un atteggiamento ben diverso da quello epistemologico, tanto da configurarsi come un vero e proprio gesto etico. È qui che Ricoeur ricorre a Kant, giudicato meritevole di aver dato vita ad una filosofia pratica la quale permette di accedere alla dimensione veritativa dell'altro senza rimanere soffocata nei limiti angusti di una conoscenza di tipo teorico. Così, l'atto con il quale l'altro viene posto è l'atto «col quale la ragione *limita* le pretese del soggetto empirico; la realtà dell'altro viene attestata in una riflessione sul *limite*, non il limite subito come una "situazione" che mi riguarda, ma voluto come il mezzo per dare valore all'io empirico. Questo

atto di autolimitazione giustificante – questa posizione volontaria di finitezza – può essere chiamato indifferentemente dovere o riconoscimento dell'altro [...]. Obbligo ed esistenza dell'altro sono due posizioni correlative» (Ricoeur 2010: 25). Scrive Ciaramelli: «la costituzione dell'ipseità è già animata da un'originaria tensione etica, in quanto il suo primo compito consiste nel tendere all'instaurazione di un rapporto pacifico e armonioso con tale alterità costitutiva del sé, già evocato dal tema aristotelico della *philautia*, e culminante in ciò che Ricoeur chiama la “stima di sé”. Ma in virtù della dialettica di ipseità e alterità, il raggiungimento dell'amicizia verso se stessi – che implica l'acconsentire lucidamente alla passività/alterità del proprio desiderio – non è possibile se non attraverso l'instaurazione della moralità, cioè l'accoglienza, la sollecitudine e il rispetto per l'alterità dell'altro» (Ciaramelli 1991: 61-62). In questo senso l'altro «diviene la polarità verso la quale l'intenzionalità della coscienza protende [...]. L'altro è quindi il verso cui tendo, è il da cui o da chi mi attendo qualche cosa; quindi, l'altro, nel momento della sua identificazione non è solo un destinatario ma anche colui dal quale io aspetto qualcosa e verso il quale sono sospeso per valutare i suoi atteggiamenti» (Rizzacasa 1993: 563).

Benché Kant non tratti esplicitamente il problema dell'altro, la sua filosofia vi rimanda indirettamente nella misura in cui fa del rispetto la *conditio sine qua non* della seconda formula dell'imperativo categorico la quale, come sappiamo, implica l'assunzione della persona come fine in sé avente un valore assoluto. È a partire da questa considerazione che Ricoeur rileva come esista una significativa differenza tra il modo in cui si manifestano le cose da un lato e le persone dall'altro: le prime appaiono, mentre le seconde si annunciano. Ciò significa che mentre io posso cogliere direttamente l'esistenza delle cose, l'alterità delle persone esubera invece questa mia capacità conoscitiva e chiede di essere accolta in forma diversa. «L'opposizione della persona e della cosa è esistenziale perché è etica, non il contrario» (Ricoeur 2010: 26). La riduzione fenomenologica ha perciò senso e valore, per Ricoeur, nella misura in cui è diretta alle cose ma risulta, secondo le sue stesse parole, «mortificante», quando viene applicata alle persone. Queste ultime, infatti, possiedono un'esistenza che è anche e soprattutto un valore da rispettare ed esige un riconoscimento di tipo pratico.

L'analisi di Ricoeur sulla fenomenologia d'altri, che in *Simpatia e rispetto* vede la fondamentale ripresa dell'etica kantiana del rispetto, in *Sé come un altro* si approfondisce nella direzione della considerazione dell'esistenza dell'altro come direttamente costitutiva della propria identità. È in quest'opera, infatti, che Ricoeur sviluppa compiutamente l'idea, altrove solo abbozzata, che la stima di sé e la sollecitudine verso l'altro siano aspetti di un unico percorso che si implicano reciprocamente. Se da un lato ciò significa abbandonare la fenomenologia husserliana la quale, attraverso la presa analogante dell'altro, riconduce ogni conoscenza alla sovranità dell'io, dall'altro significa anche non ricono-

scere all'altro, come invece accade in Lévinas, un potere tale da configurare una situazione in cui l'io, attraverso l'ingiunzione o chiamata, si trova in una condizione di passività pressoché totale. Così, se da un lato «il self non si fonda da sé, ma è legato all'alterità, agli altri, all'Altro anonimo, in una maniera che preclude la totalizzazione» (Venema 2000: 151), dall'altro «il riconoscimento dell'autorità che l'altro ha di chiamarmi alla responsabilità non riduce il sé ad un stato di totale passività – piuttosto il contrario. L'altro mi chiama ad agire» (Venema 2000: 154). In tal modo Ricoeur «prende le distanze da un lato rispetto ad Husserl che propaga un approccio *egologico*, e dall'altro rispetto a Lévinas al quale Ricoeur rimprovera di avere un approccio per così dire *eterologico*, che parte non dall'ego ma, al contrario, dall'altro» (Waldenfels 1995: 330). Come sottolinea Rovatti, la differenza tra Ricoeur e Lévinas è tutt'altro che trascurabile: infatti «in Lévinas l'altro compare, mi invade anche nella più banale esperienza quotidiana. Enigma e traccia di qualcosa di impendibile e di sovrastante, il 'volto' dell'altro è questa rottura della ragnatela invischiante del medesimo. Attesta nettamente e ogni volta che il 'mondo' non è il 'mio' mondo. Il 'volto' parla, il suo 'silenzio', come quello che potremmo attribuire alla voce della coscienza, ha il linguaggio dell'imperativo» (Rovatti 1991: 15).

I dieci studi di cui si compone *Sé come un altro* rappresentano le diverse forme che viene ad assumere la risposta alla domanda comune: chi?, ovvero i diversi aspetti in cui si articola il problema dell'identità. Così si parte dalla domanda chi parla?, seguita da quella chi agisce?, per poi passare al chi si racconta? ed infine giungere al chi è il soggetto morale di imputazione? Il decimo studio, infine, riapre la questione circa l'aspetto ontologico del nostro essere al mondo.

In questa sede ci concentreremo solo sugli ultimi studi, centrati sulla prospettiva etica, sulla dimensione morale, sulla saggezza pratica poiché sono questi che ci introducono nel vivo della questione della relazione con l'altro.

Per prima cosa Ricoeur distingue convenzionalmente i due termini: etica e morale. Si tratta di una distinzione convenzionale perché in realtà derivando tali vocaboli l'uno dal greco e l'altro dal latino non sono tra di loro contrastanti. Tuttavia tale distinzione permette a Ricoeur di definire due diversi ambiti di significazione: il campo dell'etica rinvia a «ciò che è *stimato buono*», mentre quello della morale fa riferimento a «ciò che *si impone* come obbligatorio» (Ricoeur 1993: 264). Tale distinzione richiama l'opposizione tra due diverse tradizioni di pensiero, quella aristotelica caratterizzata dalla prospettiva teleologica, e quella kantiana in cui assume significativa centralità la dimensione deontologica. In apertura del saggio accennavamo al fatto che Ricoeur accorda un privilegio fondativo alla dimensione etica, la quale svolge in ultima istanza la funzione di metro regolatore nei confronti della dimensione normativa, nel senso che il rapporto con l'altro deve essere sempre informato da un'eticità di fondo, pena il fallimento e la trasformazione in conflitto.

Il momento etico si sostanzia nella «prospettiva della «vita buona» con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste» (Ricoeur 1993: 266). Rifacendosi ad Aristotele, Ricoeur mette in evidenza che il vivere bene implica una teleologia interna all'agire del soggetto la quale rende possibile un'adeguata integrazione di ogni azione parziale entro il più vasto piano di vita. Ciò significa che le singole azioni si coordinano le une con le altre per conferire unità e senso alla vita del soggetto, vita che «designa ad un tempo il radicamento biologico della vita e l'unità dell'uomo nella sua interezza, in quanto egli getta su se stesso lo sguardo dell'apprezzamento» (Ricoeur 1993: 273). Il soggetto si trova quindi impegnato in un lavoro di adeguamento tra ciò che egli reputa essere il meglio per la propria vita e le singole scelte che egli fa nel quotidiano, lavoro di adeguamento che comporta una continua opera di interpretazione dell'azione e di se stessi. Grazie a questa costante interpretazione di sé, il soggetto giunge ad acquisire una stima di sé intesa come capacità di gestire in maniera appropriata la propria vita.

È la seconda componente della prospettiva etica che apre alla dimensione della relazione con l'altro. Il primo aspetto, infatti, designa il momento più propriamente riflessivo e potrebbe indurre a pensare che il soggetto si chiuda in una forma narcisistica e solitaria di ripiegamento su se stesso. Ma Ricoeur sgombra immediatamente il campo da questo dubbio affermando che «la sollecitudine non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé, ma che essa ne dispiega la dimensione dialogale» (Ricoeur 1993: 275). Quel che l'autore vuole significare è che stima di sé e sollecitudine si implicano in maniera così profonda che l'una non può essere pensata senza far ricorso all'altra. Ecco quindi che acquista pieno significato il titolo stesso dell'opera *Sé come un altro*, perché se in un primo momento quel “come” può essere inteso semplicemente quale forma di comparazione con l'altro, ad uno sguardo più attento esso appare sotto una diversa luce, in un'accezione maggiormente ricca di significato tale da dover essere inteso nel senso forte ed inclusivo di “in quanto”, per sottolineare che la presenza dell'altro è direttamente costitutiva di me stesso, della mia identità. Così, «l'effetto della sollecitudine sulla stima di sé porta il sé a percepirsi lui-stesso come un altro tra gli altri. La similitudine, espressa nel come, è il frutto della relazione tra stima di sé e sollecitudine per l'altro, relazione che autorizza a pensare che non è possibile pensare se-stessi senza stimare l'altro come me» (Salvi 1995: 204). In uno dei suoi ultimi articoli Ricoeur scrive: «propongo di chiamare sollecitudine la struttura comune e tutte queste disposizioni favorevoli all'altro che stanno alla base delle più immediate relazioni intersoggettive; non si dovrebbe esitare ad annoverare tra queste relazioni la cura di sé, in quanto figura simmetrica della cura d'altri» (Ricoeur 2001: 13). È da rilevare che Ricoeur conferisce al concetto di alterità una densità polisemica tale da configurare un «tripode della passività e dunque dell'alterità» (Ricoeur 1993:

432) che si declina nella forma di passività del corpo proprio, della relazione di sé con l'estraneo, e del rapporto di sé con la propria coscienza. Ciò significa che tale passività-alterità viene sperimentata e vissuta non solo nell'incontro con l'altro ma anche nell'esperienza che si ha di se stessi, ed informa perciò l'essere del soggetto non solo nella sua dimensione intersoggettiva ma anche nei suoi aspetti più direttamente individuali.

Con il termine identità Ricoeur intende qui la cosiddetta *ipseità*³ quale forma di attestazione di un sé in grado di agire eticamente nel mondo insieme agli altri, un sé la cui permanenza nel tempo è resa possibile dalla sua capacità di mantenere la parola data ad onta del cambiamento. «Tra gli eccessi dell'esaltazione e dell'insignificanza dell'io, la stima di sé, che Ricoeur propone, rappresenta l'equilibrio di un soggetto che, grazie al confronto con gli altri e con la società, si riconosce degno di stima come lo sono ai suoi occhi gli altri con cui viene in contatto (non si avrebbe stima per gli altri se non la si avesse per sé), in quanto capace di riconoscersi come *ipse* al di là delle sue trasformazioni nel tempo, nonché di mantenere la parola data. Non si avrebbe società se non vi fosse l'implicito riconoscimento della capacità di mantenere la parola e che dunque l'io e il tu saranno domani gli stessi che oggi interagiscono» (Di Nicola 2008: 57). Come evidenzia Ciaramelli, «rispetto all'identità del Medesimo o "medesimezza", che si colloca necessariamente al di qua o al di fuori dell'alterità, l'identità del "sé" o "ipseità" è caratterizzata da un originario e

³ Ricordiamo che Ricoeur distingue due diverse accezioni del termine identità: l'identità *idem* e l'identità *ipse*, le quali a loro volta identificano due differenti modelli di permanenza nel tempo, il carattere e la parola mantenuta. La mediazione tra questi due poli opposti è rappresentata dall'identità narrativa, la quale oscilla tra un limite inferiore in cui l'*idem* e l'*ipse* si confondono tra di loro, ed un limite superiore in cui l'*ipse* rivendica la sua identità pur senza l'ancoraggio dell'*idem*. Si veda Ricoeur (1993: 201-262). Per una comprensione della differenza tra ipseità e medesimezza si segua l'autore: «ho rischiato una distinzione, che non mi sembrava semplicemente di linguaggio ma di strutturazione profonda, fra due figure dell'identità: quella che chiamo la identità *idem*, la "medesimezza" (*mêmeté*) o *sameness*, e l'identità *ipse*, la "ipseità", *selfhood*. Ne fornisco immediatamente un esempio concreto: la medesimezza è la permanenza delle impronte digitali di un uomo, o della sua formula genetica; ciò che si manifesta al livello psicologico sotto forma del carattere: il termine "carattere" è d'altronde interessante, è quello che si utilizza nella stampa per designare una forma invariabile. Mentre il paradigma dell'identità *ipse*, per me, è la promessa. Manterrò, anche se sono cambiato; è un'identità voluta, mantenuta, che si prolunga ad onta del cambiamento. In questo senso, la nozione di identità narrativa viene esplicitata filosoficamente soltanto con la griglia di questa distinzione, di cui non avevo alcuna idea nel momento in cui l'ho intravista per la prima volta. Sono stato molto interessato da esperienze limite, quali quelle in cui l'identità *ipse* è, per così dire, costretta dalla propria forma interrogativa: *chi sono io?*, senza la risposta che ad essa potrebbe fornire l'identità come medesimezza. Il modello per me è *L'uomo senza qualità* di Musil, ohne Eigenschaften, che sarebbe meglio tradurre: *senza proprietà*. Vale a dire, senza medesimezza» (Ricoeur 1997: 133-134).

intrinseco rapporto o riferimento all'alterità. La dialettica ipseità/alterità, costitutiva della trama stessa della soggettività, è una dialettica dell'*implicazione*, e non dell'esclusione o dell'integrazione» (Ciaramelli 1991: 59).

Nel richiamare l'idea dell'«io posso» di Merleau-Ponty ed estendola dal piano meramente fisico a quello etico, Ricoeur evidenzia come la possibilità stessa per il sé di giudicarsi ed essere giudicato degno di stima implichi il necessario concorso degli altri. Se infatti l'elemento primario su cui si fonda la stima risulta essere la capacità dell'individuo di agire nel mondo perseguendo i propri obiettivi, gli altri diventano importanti fattori di mediazione nel percorso che va dalla capacità di mettere in moto un'azione alla sua effettiva realizzazione. Ricoeur ricorre nuovamente ad Aristotele per mettere in luce il ruolo mediatore dell'altro, e lo fa riprendendo la trattazione che il filosofo greco fa sull'amicizia nell'*Etica Nicomachea*. Benché la sollecitudine non sia sovrapponibile, come una copia, all'amicizia (*philia*) secondo la prospettiva aristotelica, tuttavia esistono caratteri comuni che permettono a Ricoeur di accostarle mantenendo alcuni assunti di Aristotele, in particolare l'etica della mutualità, della condivisione, del vivere in comune. Ciò che differenzia essenzialmente l'amicizia dalla sollecitudine è il fatto che mentre nella prima è presupposta un'uguaglianza, un rapporto di parità tra me e l'altro, nella seconda l'uguaglianza deve essere ricercata e ristabilita al di là della disuguaglianza. La ricerca dell'uguaglianza attraverso la disuguaglianza è possibile solo ove si riconosca che alla base di tale mutualità e al di là dell'obbligo di dare e darsi all'altro esiste un senso etico che si sostanzia in una spontaneità benevola verso l'altro. Spontaneità che permette ad ognuno di noi di operare una similitudine tra sé e l'altro tale che «non posso stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso. Come me stesso significa: *anche* tu sei capace di dar inizio a qualcosa nel mondo, di agire per delle ragioni, di gerarchizzare le tue preferenze, di stimare gli scopi della tua azione e, così facendo, di stimare te stesso come io stimo me stesso» (Ricoeur 1993: 290).

Veniamo infine al terzo aspetto di quel «tripode etico» (Di Nicola 2008) in cui si declina la reciprocità, aspetto che estende il discorso dell'eticità al di là dei confini delle relazioni interpersonali per prendere in considerazione la più vasta comunità sociale nella quale ci troviamo inseriti. Procedendo in maniera simile alla precedente, anche in questo caso Ricoeur intende mettere in evidenza che esiste un'idea di giustizia che non si lascia ridurre all'aspetto legale ma rinvia direttamente all'idea di vita buona, di bene comune, secondo quella prospettiva messa in luce quando si è parlato della stima di sé e della sollecitudine. La transizione dal livello interpersonale a quello societario è resa possibile dall'introduzione del concetto – che Ricoeur riprende nuovamente da Aristotele – di giustizia distributiva. Con esso non si fa riferimento esclusivamente ad una equa ripartizione dei beni economici tra i diversi membri di

una società, ma anche a molti altri aspetti della vita in comune (ad esempio ruoli, funzioni) in cui spesso si profila una situazione di disparità. Appare così che l'uguaglianza svolge, a livello societario, la stessa funzione che ha la sollecitudine nei rapporti interpersonali, con la differenza che «da sollecitudine offre al sé quale faccia a faccia un altro che è un volto, nel senso forte che Emmanuel Lévinas ci ha insegnato a riconoscergli. L'uguaglianza gli offre come faccia a faccia un altro che è un *ciascuno*» (Ricoeur 1993: 299). Epurata della dimensione più propriamente affettiva propria della relazione stretta sé-altro, la prospettiva etica entra così nella dimensione sociale nella forma di riconoscimento di dignità di stima all'umanità intera.

Così, «vivere bene» implica la *stima di sé* come consapevolezza di poter dare inizio a un corso di eventi, come una potenza di agire legata alla nostra iniziativa; «con e per l'altro» dialogizza la stima di sé nella *sollecitudine* per l'altro, per l'amico, che nella misura in cui è un «altro se stesso» consente lo scambio: l'altro come un sé, sé come un altro; «all'interno di istituzioni giuste allarga i legami amicali fino ad arrivare al senso della giustizia, in cui si tessono i rapporti interumani» (Iannotta 1998: 115).

Il discorso sul legame sociale fatto finora il quale, come abbiamo visto, si articola nelle tre fasi della stima di sé, della sollecitudine, del senso della giustizia ha dunque permesso a Ricoeur di ribadire il primato dell'etica sulla morale. Tuttavia l'autore non si limita ad accordare un privilegio alla dimensione etica ma intende sottoporre quest'ultima al vaglio della norma morale, per affermare infine la necessità di ricorrere alla prospettiva etica nella misura in cui il formalismo della norma impedisce di far fronte ad alcune impasse pratiche.

La riflessione sull'aspetto deontologico che la stima di sé assume in qualità di rispetto di sé presenta la stessa struttura triadica che qualifica la dimensione etica: i tre momenti della «prospettiva della vita buona», della «sollecitudine», del «senso di giustizia» ricompaiono infatti anche a questo livello di analisi, benché essi si presentino secondo un'accezione in cui risulta prevalente l'aspetto dell'obbligo. È sufficiente, senza addentrarci nella complessa analisi che fa Ricoeur, rilevare gli elementi maggiormente significativi di questa nuova tappa del suo percorso che vede come interlocutore privilegiato non più Aristotele ma Kant. Ricoeur ricorre inoltre alla *Regola d'Oro*, la quale recita «Non fare al tuo prossimo ciò che detesteresti che ti fosse fatto. Sta qui la legge nella sua interezza, il resto è commentario» (Hillel, Talmud di Babilonia, Shabbat, 31 a) come adeguata formula di transizione tra la sollecitudine e il secondo imperativo kantiano.

Il ricorso alla norma si rende necessario nella misura in cui si intende offrire un criterio di universalità che faccia della prospettiva della vita buona non già un mero desiderio individuale, come era nella filosofia aristotelica, ma l'obiettivo di una volontà che, secondo l'ottica kantiana, deve essere sempre in

rapporto con la legge e con l'idea di dovere ad essa connessa. L'obbligo morale si sostituisce alla semplice prospettiva della vita buona in risposta al problema di fondo dell'esistenza della tendenza al male, la quale di fatto impedisce un uso corretto della libertà. Parimenti la sollecitudine, che secondo la prospettiva etica rappresenta la forma di "cura" che doniamo all'altro, a livello deontologico si configura più propriamente come rispetto dovuto all'umanità e più in particolare alle persone assunte non come mezzi per il perseguimento dei propri obiettivi ma come fini in sé: «il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto all'autonomia del sé, ma ne dispiega, sul piano dell'obbligo, della regola, la struttura dialogica implicita» (Ricoeur 1993: 319). Infine anche il senso della giustizia acquisisce un significato nuovo se letto secondo l'ottica dell'obbligo morale. Ricoeur si mostra critico nei confronti di tutte le concezioni della giustizia squisitamente procedurali, poiché ritiene che qualsiasi formalismo presupponga come suo fondamento un senso etico di ciò che deve essere considerato giusto. Scrive: «una concezione puramente procedurale della giustizia riesce a rompere i ponti con un senso della giustizia che la precede e l'accompagna da cima a fondo? La mia tesi è che questa concezione provvede nel migliore dei modi alla formalizzazione di un senso della giustizia che non cessa di essere presupposto» (Ricoeur 1993: 338-339). I principi di giustizia che vengono sanciti in modo ufficiale ed assunti come criteri formali per la regolazione dei rapporti societari mantengono quindi uno stretto legame con tutti quei presupposti di natura teleologica concernenti il bene.

Veniamo infine al terzo momento del percorso, momento che – come sottolinea Ricoeur – non si configura come una terza istanza che si aggiunge alla dimensione etica e a quella del dovere morale, ma come il modo di risoluzione dei conflitti che possono emergere nella misura in cui i principi della moralità vengono assunti come unico ed assoluto principio regolatore del vivere comune. Laddove l'obbligo morale è fondato esclusivamente su principi di generalità ed universalità, il giudizio morale in situazione reintroduce invece nella gestione della giustizia quelle risorse di singolarità senza le quali un convivere solidale si dimostra impraticabile. Scrive Altieri: «la deontologia dev'essere *preceduta* dall'etica, affinché l'idea stessa di comunità possa avere una giustificazione non già immaginaria, meta-storica, bensì concreta, diremmo quasi antropologica: la ricerca del *vivere bene* come risvolto del vivere-insieme va effettuata nel vivo della storia e delle esigenze dell'uomo» (Altieri 2004: 604).

La saggezza pratica risulta così essere l'unica strada possibile che permette di dirimere i dubbi suscitati da un'idea di giustizia puramente formale. Secondo de Boer, infatti, «bisogna rinunciare a quest'idea di una fondazione "ultima" (*Letzbe gründung*) della morale sulla ragione [...]. Poiché è la norma che porta a delle impasse è illusorio – ed anche pericoloso – pensare che un con-

senso metterà fine a tali aporie [...]. Ora, è l'aspetto tragico dell'azione che impone il ritorno della norma universale all'etica e conferma così il primato dell'etica» (de Boer 1995: 55-56). Il ricorso alla saggezza pratica, ad una sorta di *phronesis* aristotelica, si configura perciò «quale momento di mediazione tra le esigenze di universalità e quelle di contestualismo» (Brezzi 1994: 11).

Ricoeur riprende infine l'idea della promessa, che aveva analizzato a proposito dell'identità personale, per mettere in luce che essa presenta una struttura dialogica di chiaro significato morale: «l'obbligo di auto-mantener-si *mantenendo* le proprie promesse sta sotto la minaccia di irrigidirsi nella durezza stoica della semplice *costanza*, se non viene irrorato dal voto di rispondere ad una aspettativa, anzi ad una richiesta venuta dall'altro» (Ricoeur 1993: 375). La focalizzazione sul tema della promessa è un elemento emblematico dell'intento ricoeuriano di non ridurre il soggetto ad "ostaggio", come invece accade in Lévinas, in cui l'ingiunzione ad opera dell'altro configura una situazione di dissimmetria insuperabile. La promessa, infatti, «permette di conservare quel primato della riflessività al quale Ricoeur non intende rinunciare. Quando infatti prometto qualcosa a qualcuno, io so che l'altro conta su di me, e l'altro sa che io debbo mantenere la mia parola. Riconosco cioè l'altro come un altro io che si aspetta quello che io mi aspetterei nella sua stessa situazione, mentre l'altro, analogamente, presuppone che io mantenga i miei impegni così come egli farebbe se si trovasse al mio posto» (Moncada 1992: 570-571).

La relazione intersoggettiva implica così uno scambio, un dono reciproco di fedeltà alla parola data che fa della sollecitudine un'autentica disponibilità all'altro, ai suoi bisogni, alle sue richieste di riconoscimento. Il reciproco poter "contare sull'altro" è la forma che viene ad assumere il dovere morale, legato al mantenimento delle proprie promesse, quando esso è informato dalle istanze del pensiero etico. Così si può dire che «la saggezza pratica consiste nell'inventare le condotte che soddisferanno maggiormente all'eccezione richiesta dalla sollecitudine tradendo la regola il meno possibile» (Ricoeur 1993: 376).

Affermare che l'alterità è direttamente costitutiva dell'ipseità implica quindi non solo un significativo ridimensionamento dell'idea di soggetto-sovrano di ispirazione cartesiana, ma chiama direttamente in causa l'elemento dell'imputabilità dell'azione al suo agente e del correlativo concetto di responsabilità: «il sé si attesta come ipseità, il che significa da un lato come punto di vista gnoseologico irriducibile e dall'altro come espressione di un'ontologia specifica, legata alle categorie della promessa e del credito. Ora il sé, poiché è chiamato a perseverare nella parola data, a "mantenersi" in una relazione di fiducia, necessariamente influenza l'etica: nel mantenimento di sé si annuncia la responsabilità del soggetto e quindi il rinvio all'altro. L'altro può contare su di me; io sono responsabile delle mie azioni davanti ad un altro. Il passaggio dalla gnoseologia del sé e dall'ontologia della persona al tema

direttamente etico della responsabilità implica la considerazione dell'altro» (Müller 1991: 209).

Da questa seppur breve riflessione risulta evidente come il percorso ricorriano sia animato da una profonda tensione etica la quale ruota intorno all'idea di soggetto responsabile, soggetto che vive ed agisce con gli altri per il perseguimento della vita buona, che altro non è che vita condotta secondo gli ideali di uguaglianza. Come sottolinea Aime, «non possiamo dire l'essere senza evocare il soggetto che promette, agisce, ricorda, si relaziona con sé e con l'altro; l'essere deve poter essere compatibile con la libertà e con la capacità di questo soggetto responsabile» (Aime 2007: 282).

Un soggetto che, pur facendo esperienza in vario modo dell'alterità, non si lascia fagocitare da essa ma la accoglie in sé uscendone arricchito. L'autonomia del soggetto non è perciò un'autonomia autosufficiente ma piuttosto un'autonomia solidale con le richieste che provengono dall'altro, altro che sta di fronte al sé e chiede di essere riconosciuto nella sua singolare, irriducibile, umana diversità.

Riferimenti bibliografici

- Abbate F. (2008), *Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 172-179.
- Agis Villaverde M. (1997), *Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricoeur*, in «Idee», 12, n. 34-35: 167-178.
- Aime O. (2007), *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella, Assisi.
- Altieri L. (2004), *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli.
- Altieri L. (2004), «*Je est un autre*». Una lettura del *Parcours de la reconnaissance di Paul Ricoeur*, in «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», n.61, maggio-agosto: 77-98.
- Augieri M. (1993), *Sono dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palumbo, Bari.
- Bégout B. (2006), *L'héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie*, «Esprit», 3-4: 195-209.
- Bonato M. (1989), «*Il respiro etico del progetto*» in *Paul Ricoeur*, in «Hermeneutica», 9: 397-414.
- Brezzi F. (1969), *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, il Mulino, Bologna.
- Brezzi F. (1994), *Il soggetto responsabile che merita di essere chiamato sé nell'ultimo Ricoeur*, in «Itinerari», 1: 3-12.
- Brezzi F. (2006), *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma.
- Brezzi F. (2008), *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 108-123.
- Busacchi V. (2008), *Ricoeur versus Freud. Due concezioni dell'uomo a confronto*, Rubbettino, Messina.

- Busacchi V. (2010), *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, Edizioni Unicopli, Milano.
- Ciaramelli F. (1991), *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, in «Aut Aut», 212: 91-103.
- Ciaramelli F. (1991), *La tensione etica del pensiero di Ricoeur*, in «Per la filosofia», 8, n.23: 50-63.
- Danese A. (a cura di) (1993), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova.
- De Boer T. (1995), *Identité narrative et identité étiqne*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 43-58.
- Di Nicola Giulia P. (2008), *A proposito della reciprocità in Paul Ricoeur*, in Iannotta D.(a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino: 48-67.
- Foessel M. (2006), *Les reconquêtes du soi*, in «Esprit», n.323: 290-303.
- Gaiffi F. (1996), *L'economia del dono nel pensiero di Ricoeur*, «Filosofia e Teologia»: 75-82.
- Greisch J. (a cura di) (1995), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris.
- Greisch J. (2001), *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Millon, Grenoble.
- Greisch J. (2006), *Vers quelle reconnaissance?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n.2 (numero monografico dedicato a Ricoeur): 149-171.
- Iannotta D. (1991), *Dal cogito al sé. Il progetto ermeneutico di Paul Ricoeur*, in «Per la filosofia», n.22: 79-89.
- Iannotta D. (1993), *L'alterità nel cuore dello stesso*, Introduzione a P. Ricoeur., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano: 11-69.
- Iannotta D. (1998), *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricoeur*, Aracne, Roma.
- Iannotta D. (a cura di) (2008), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà, Torino.
- Jervolino D. (1993), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricoeur*, prefazione di Ricoeur P., Procaccini, Napoli.
- Jervolino D. (1985), *Questione del soggetto e narritività nell'ermeneutica di Ricoeur*, in «Mar-ka», 6, n.14: 1-10.
- Jervolino D. (1996), *Il cogito ferito e l'ontologia problematica dell'ultimo Ricoeur*, in «Aquinas», 39, n.2: 369-380.
- Jervolino D. (2002), *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine* (con un inedito di Paul Ricoeur), Ellipses, Paris, trad. it.(2003), *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia.
- Johnstone Albert A. (1996), *Oneself as Oneself and Not as Another*, in «Husserl Studies» 13, n.1: 1-17.
- Kearney R. (2004), *Entre soi-même et un autre. L'herméneutique diacritique de Ricoeur*, in «Les Cahiers de l'Herne», Paris, n.81: 205-218.
- Kemp P. (1988), *Per un'etica narrativa. Un ponte tra l'etica e la riflessione narrativa in Ricoeur*, in «Aquinas», 31, n.3: 435-457.
- Lamouche F. (2006), *Herméneutique et psychanalyse. Ricoeur lecteur de Freud*, in «Esprit», n.3-4: 84-97.
- Lamouche F. (2008), *Paul Ricoeur et les clairières de la reconnaissance*, in «Esprit», 7, n.346: 76-87.
- Marrone P. (1986), *La fenomenologia nel pensiero di Paul Ricoeur*, in «Fenomenologia e società», n.12: 117-135.

- Moncada F. (1992), *Etica e intersoggettività. Riflessioni su "Soi-même comme un autre" di Paul Ricoeur*, in «Archivio di Filosofia», 60, n.1-3: 557-571.
- Moravia S. (1992), *Il soggetto come identità e l'identità del soggetto*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n.9: 78-83.
- Müller D. (1991), *L'accueil de l'autre et le souci de soi. La dialectique de la subjectivité et l'altérité comme thème de l'éthique*, in «Revue de théologie et de philosophie», 123: 195-212.
- Peperzak A. (1995), *Autrui et moi-même come autrement autres*, in J. Greisch (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 73-84.
- Poma I. (1996), *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Lévinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- Ricoeur P. (1954), *Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in «Revue de métaphysique et de morale», 59, n.4: 380-397, trad. it. in Riva F. (a cura di) (2010), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma: 13-38.
- Ricoeur P. (1977), *La sémantique de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, trad. it. Pieretti A. (1986), *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1983), *Temps et récit. I*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1986), *Tempo e racconto*, Volume I, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1984), *Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1987), *Tempo e racconto*, Volume II *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1985), *Temps et récit. III. Le temps raconté*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1988), *Tempo e racconto*, Volume III *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, trad. it. Grampa G. (1989), *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1986), *Ipseité, Alterité, Socialité*, in «Archivio di Filosofia», 54, n.1-3: 17-33.
- Ricoeur P. (1987), *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Ricoeur P. (1998), *L'identité narrative*, in «Esprit», 7-8: 295-314.
- Ricoeur P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, trad. it. Iannotta D. (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (1995), *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Callmann-Lévy, Paris, trad. it. Iannotta D. (1997), *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano.
- Ricoeur P. (2001), *Dalla morale all'etica e alle etiche*, in «Hermeneutica»: 5-16.
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris, trad. it. Polidori F. (a cura di) (2005), *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano.
- Riva F. (a cura di) (2010), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Riva F. (2010), *Una possibilità per l'altro. Lévinas, Marcel, Ricoeur*, in Riva F. (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma: XXIII-LXXXII.
- Rizzacasa A. (1993), *La persona nell'itinerario filosofico ermeneutico di Paul Ricoeur*, in «Aquinas», 36, n.3: 561-574.
- Rovatti P.A. (1991), *Soggetto e alterità*, in «Aut Aut», n.242: 13-21.
- Schrag C.O. (1997), *The Recovery of the Phenomenological Subject. In conversation with Derrida, Ricoeur and Levinas*, in «Journal of British Social Phenomenology», 28, n.3: 228-235.

- Skúlason P. (2001), *Le Cercle du Sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris-Montreal-Budapest.
- Venema H. (2000), *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, Albany (NY).
- Waldenfels B. (1995), *L'autre et l'étranger*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris: 327-344.

