

L'ONTOLOGICO COME APERTURA DEL SÉ IN QUANTO ALTRO IN PAUL RICOEUR

di Rosaria Longo

Il tema dell'alterità attraversa e trafigge lo spazio storico e teoretico della modernità, da Husserl a Heidegger, da Sartre a Lévinas: chi parla mette sempre in moto una retorica dell'altro, dell'alterità, che, però, a sua volta, viene a visibilità e acquista dignità di discorso solo a patto che si evidenzino gli attori che lo animano: (l'io, l'altro) e il piano in cui ci si muove (gnoseologico, etico, politico, linguistico, ontologico, ecc.).

Ed è proprio nella scelta non solo degli attori del discorso (che in realtà scelta non è, dato che non è possibile prescindere dal rapporto io-altro, anche se come "altro" si opta per l'io stesso, all'interno e in collusione con un luogo che è ad un tempo retorico e metafisico) quanto –e soprattutto– dell'ambito nel quale decidiamo di muoverci, che il tema dell'alterità acquista connotazione, senso e significato. Anzi, propriamente, è nella scelta dell'ambito, nell'impianto della questione che si scommette o si mette in discussione ciò che noi vogliamo dire o essere.

Pensare l'identità e l'alterità non significa dunque soltanto situarsi in un *topos* storico, ma significa anche e soprattutto mettere in gioco precise scelte di campo, di strategie filosofiche, e dunque precise responsabilità teoretiche ed etiche.

La storia del pensiero¹ è puntellata dall'assunzione o dal rifiuto di tali responsabilità, dallo sdoppiamento dell'occhio di Derrida, allo sguardo pietrificante e *médusant* di Sartre, all'incontro dell'io con gli altri, e soprattutto con i "dannati della terra", proprio dell'*ambiguità* di Merleau-Ponty, all'*essere altrimenti che essere* dell'io-ostaggio di Lévinas, all'ego husserliano e all'esperienza trascendentale del suo "campo di lavoro", allo *Zusammengehören* uomo-essere di Heidegger, ecc. E qui le citazioni potrebbero sommarsi ad altre citazioni, ma, in qualunque caso, si tratterebbe di riconoscere l'identità e la sua differenza. Ovvero, in altri termini, l'accoglimento e la distanza di quei discorsi, di quelle pratiche politico-istituzionali, ma anche soprattutto etiche, che suggellano l'alleanza fra l'io e l'altro, ovvero "fra le due ingiunzioni contraddittorie che ci legano"².

Ma come si muove il linguaggio filosofico quando il soggetto è una paradossale posta in gioco? Una delle strade percorribili è quella della metafora, che evita la logica speculare della domanda e della risposta, e, pur vivendo alle spalle del discorso filosofico, non ne pone in forse il senso. In tal modo la funzione narrativa della metafora diviene per la filosofia qualcosa di molto diverso "da un ausilio stilistico o da un discorso provvisorio"; essa, piuttosto, si trasforma "in un tema teorico di fondo e in una pratica di linguaggio in cui la filosofia viene messa radicalmente alla prova"³. Basterebbe ricordare Blanchot, Derrida, Borges, Ricoeur.

E proprio di Ricoeur noi vogliamo saggiare la leggibilità del mondo, orizzonte praticabile di un “sé in quanto altro”.

1. *Sé come un altro* già nel titolo indica che “l’ipseità del se stesso implica l’alterità ad un grado così intimo che l’una non si lascia pensare senza l’altra”, per cui è opportuno intendere il “come” nel senso forte di “in quanto”, perché significhi comparazione e implicanza insieme⁴.

La “questione dell’ipseità” mette in gioco tre intenzioni filosofiche, il cui punto di convergenza è pensare l’alterità come “costitutiva dell’ipseità stessa”. La prima intenzione è quella di rilevare il “primato della mediazione riflessiva” sulla immediatezza del soggetto alla prima persona: il soggetto non è più un io, ma un sé, aperto all’interrogazione frammentaria, attestante il non luogo di riflessione del *Cogito* e quindi la perdita della certezza fondativa in prima persona. L’ermeneutica dell’“io sono” trapassa nell’ermeneutica del “sé”, progetto che si situa al di là dell’alternativa del *Cogito* e dell’anti-*Cogito*: “il sé è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso” (SA, 94).

Per Ricoeur il sé non si limita ad essere un pronome riflessivo di terza persona se accostato per “deviazione” al “si” dei verbi riflessivi all’infinito; in tal senso il sé assume valenza onnipersonale e accede ad una pari ampiezza onnitemporale. Il sé si dice nei modi linguistici e le divergenze grammaticali sono utili in quanto ogni particolarità grammaticale contribuisce a chiarire la parte del senso grammaticale ricercato.

38 La mediazione riflessiva, che delinea la “via longa” dell’analisi, comporta quell’attraversamento dei segni, che è *il proprium* della metodologia ricoeuriana, consentendo al pensiero di articolare l’indagine su due piani o “livelli strategici”⁵, quello fenomenologico e quello dell’analisi linguistica: “la fenomenologia definisce il piano di fondazione, l’analisi linguistica il piano di manifestazione”. Tuttavia, nella problematica del sé il piano di fondazione, come esamineremo, è quello dell’“attestazione”, una sorta di *créance-fiance*, che –senza alcuna pretesa di fondazione ultima– rivendica ermeneuticamente del sé e lo statuto fenomenologico e lo statuto ontologico, per cui anche il piano di manifestazione richiede un impegno altro, quello di rilevare i modi linguistici in cui il sé si dice. Ma di questo più oltre.

Nel processo di analisi e riflessione s’inscrive la seconda intenzione filosofica in riferimento al termine *même*. Essa consiste nel dissociare le due significazioni dell’identità –*idem* e *ipse*– che traducono equivocamente il termine identico: *idem* apre ad una “gerarchia di significazioni” tra cui *la permanenza nel tempo*, il grado più elevato cui si oppone il differente, il mutevole; *ipse* apre alle modalità dell’identità senza farne il “nucleo immutabile della personalità”: entrambi danno luogo alla dialettica dell’ipseità e della medesimezza, dialettica dell’identità nella sua scomposizione.

Per Ricoeur l’aggettivo “*même*”, nel senso di identico o somigliante, a seguito del “soi” è rafforzativo e “rafforzare vuol dire ancora far risaltare un’identità” (SA, 77), un’identità, che esplose in tutta la sua problematicità attraverso la terza intenzione filosofica. Infatti, l’identità-*ipse* mette in gioco la dia-

lettica del sé e dell' *altro da sé*: il sé si accoppia all'alterità, un'alterità, che per Ricoeur non è, né può essere solo termine di paragone rispetto al sé, in quanto lo costituisce, lo informa e lo struttura a livello ontologico.

2. Si tratta di fare emergere attraverso un "questionamento radicale", che mette in gioco la questione *chi?* e la risposta *sé*, le implicanze ontologiche di un'ermeneutica del sé, un'ermeneutica segnata dallo "statuto indiretto della posizione del sé". Come tale, l'ermeneutica si rivela una "filosofia della deviazione", deviazione della riflessione attraverso l'analisi nel senso che la filosofia analitica assegna a questo termine: da qui il confronto costruttivo tra filosofia analitica ed ermeneutica, due tradizioni di pensiero "largamente estranee l'una all'altra" e tuttavia concorrenziali nella "prospettiva" ricoeuriana, la cui unità tematica è l'agire umano nella sua varietà e contingenza delle questioni, che articolano il ritmo ternario dell'agire: *–descrivere, raccontare, prescrivere–* attraverso un processo di analisi e riflessione.

Lo stile veritativo dell'ermeneutica del sé è l'attestazione, che è "la sicurezza –la fiducia e la fidanza– di *esistere* sul modo dell'ipseità" (SA, 415): la verità s'inscrive in un registro altro da quello della verifica, il registro dell'attestazione *affidabile, della* testimonianza più credibile, e l'abbandono del *Cogito* si traduce nella rivendicazione di un impegno, l'impegno di attestare sé stessi, di confidare, volta a volta, "nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: "eccomi!" –secondo l'espressione cara a Lévinas" (SA, 99).

Quello dell'attestazione è l'impegno concreto di un sé che vive la situazione d'essere nel mondo come iniziativa responsabile, perché ci sia un mondo praticabile. Ripensare l'esperienza della finitudine come positiva appartenenza ad un mondo, che si prospetta in base alla risposta del nostro impegno, significa allora leggersi *nel* mondo come "*esser se stessi agenti e sofferenti*", riconoscersi attivi e passivi, esseri fragili⁶, consapevoli del proprio limite eppure in grado di impegnarsi responsabilmente a trasformare il *potere-su* in *poter-contare-su*. Si tratta della "sicurezza" (confidenza) di esistere a partire dall'impegno dell'attestazione di sé. Tuttavia l'*ipse* si attesta ad un tempo nella sua differenza con il medesimo e nel suo rapporto dialettico con l'altro: "la contropartita dell' *ipse* è sempre l'altro: l'altro cui debbo la risposta nel mantenermi lo stesso, l'altro da cui dipendo perché mi costituisce, l'altro in me come il mio mondo, il mio partner, la tradizione che mi accoglie. E nella misura in cui mi riconosco nell'altro avviene lo scambio: l'altro in quanto sé, sé in quanto altro" (SA, 55).

Dal "*Cogito spezzato*", originariamente com-promesso, Ricoeur approda ad un sé frammentato, in cui "si gioca il tentativo ontologico della sua ermeneutica "du détour" e del suo esito "realistico"" (SA, 65).

L'ermeneutica "*du détour*" o della deviazione fonda la possibilità di coniugare innovazione e tradizione e trova la sua "prima occasione" di applicazione nell'indagine ontologica.

L'impegno ontologico non può dar luogo ad un dibattito "puramente epi-

stemico”, come se si trattasse di situare l’attestazione sulla scala del sapere; tale impegno infatti deve render conto dell’essere e pensarlo concretamente, cioè attestarlo nella sua polisemia, o piuttosto nella polisemia dell’ente, secondo il dettato aristotelico⁷.

Applicando la *meta*-categoria⁸ dell’esser *vero* e dell’*esser falso* al movimento dell’attestazione, Ricoeur sostiene che “primariamente è attestato l’esser vero della *mediazione* della riflessione attraverso l’analisi”, assumendo quest’ultima nel senso forte che la filosofia analitica le conferisce: “*il ricorso all’analisi è il prezzo che una ermeneutica, caratterizzata dallo statuto indiretto della posizione del sé, deve pagare*” (SA, 93).

Paradossalmente, anche se si tratta di un paradosso apparente, la “deviazione” attraverso l’analisi richiede che il processo abbia un “andamento *realistico*”, per cui in tutti i momenti dell’analisi –semantico, narrativo, etico-morale– “non vengono semplicemente esplicitati “gli idiomatismi di questa o quella lingua naturale”, ma si configura il *thesaurus* delle espressioni linguistiche più adeguate all’attestazione dell’essere come un sé che agisce e patisce” (SA, 65 e 413).

Il linguaggio dice ancora l’essere, ma ciò che viene attestato attraverso “le mediazioni oggettivanti del linguaggio, dell’azione, del racconto, dei predicati etici e morali dell’azione” è il sé, l’esser-vero del sé, il cui contrario non è l’esser-falso, come nella coppia aristotelica, ma il “sospetto”, che appartiene allo stesso piano veritativo dell’attestazione, della testimonianza. Rivisitando l’originaria distinzione aristotelica di vero e falso, Ricoeur rapporta il sospetto all’attestazione in un senso altro da quello puramente disgiuntivo: “il sospetto è anche il cammino *verso* e l’attraversamento *nella* attestazione. Esso frequenta l’attestazione, come la falsa testimonianza frequenta la testimonianza vera” (SA, 415): da qui l’inquietante equilibrio fra attestazione e sospetto, che si manifesta come tensione della verità e si determina tutte le volte che la certezza del sé si rifugia nella questione chi?

Articolando lo spiegare e il comprendere nell’apertura ermeneutica dello “spiegare di più per comprendere meglio”, Ricoeur intreccia in un rapporto nuovo e fecondo ontologia ed epistemologia, là dove l’ontologia fonda il discorso filosofico come dialettica, una dialettica, che si svolge nel “solo luogo legittimo della dialettica: la realtà umana intesa come società e come praxis”⁹. Attraverso questa dialettica, “positiva in senso esistenziale”¹⁰, l’ontologia ricœuriana si configura come problematica. Infatti, se in linea di massima un’ontologia è ancora possibile “nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie a un potenziale di senso lasciato inattivo” (SA, 411), in questo caso il confronto con la tradizione è piuttosto arduo e difficile, perché la dialettica dell’ermeneutica del sé ha a paradigma la dialettica del Medesimo e dell’Altro con la quale intende misurarsi.

3. Nella dialettica di analisi e riflessione “la fenomenologia resta l’insuperabile presupposto dell’ermeneutica”¹¹ per Ricoeur che punta verso le radici ontologiche della comprensione del sé. Tuttavia, la fenomenologia nella pro-

blematica del sé assume una dimensione pratica e come tale funge da “correttivo” dell’analisi linguistica, sottraendola a quella sorta di “semantismo chiuso, incapace di render conto dell’agire umano in quanto effettivamente *accadente* nel mondo” (SA, 413). Possiamo dire allora che la fenomenologia si lascia coniugare con l’ermeneutica nel *chiasma* tra riflessione e analisi. Alla sua fenomenologia ermeneutica del sé Ricoeur assegna lo statuto dell’attestazione, “uno statuto epistemologico originale, che viene ad essere esattamente appropriato al movimento di trasgressione dalla fenomenologia del sé verso l’ontologia dell’atto-potenza”¹².

Per designare il livello costitutivo fondamentale dell’essere-al mondo Ricoeur ricorre alla struttura aperta dell’atto e della potenza, privilegiando tra le accezioni aristoteliche dell’essere la coppia *energeia-dynamis*. Più precisamente Ricoeur dissocia¹³ da tutte le altre accezioni quella dell’essere come atto e potenza per investirla nell’ermeneutica dell’agire umano.

“Il sé è essenzialmente apertura sul mondo”, dice Ricoeur in sintonia con Heidegger, “ma come si potrebbe rendere giustizia a questa apertura stessa, se non si scorgesse nell’iniziativa umana una specifica coordinazione con i moti del mondo e tutti gli aspetti fisici dell’azione?” (SA, 427). La presenza dell’esser-sé- al mondo, l’*effettività*, termine col quale Heidegger interpreta l’*energeia*, gli sembra indebolire la dimensione della *energeia* e della *dynamis*, “in virtù di cui l’*agire* ed il *patire* umani sono radicati nell’essere”.

Ricoeur sostiene ci sia piuttosto “una tensione tra potenza ed *effettività*”, tensione essenziale all’ontologia dell’agire e tuttavia messa in ombra da Heidegger.

La possibilità di interpretare insieme l’agire umano e l’essere come atto e potenza scaturisce proprio dalla differenza tra *energeia* e *dynamis* e dal primato della prima sulla seconda. Infatti, per un verso la coppia *energeia-dynamis* trova nell’ermeneutica del sé “una giustificazione *a posteriori* che consiste nella sua capacità di articolare, al livello più alto della ricerca, le presupposizioni penultime del concetto di analogia dell’agire” e per l’altro “il grande genere dell’essere in quanto atto-potenza, considerato nella molteplicità delle sue riappropriazioni, autentica *a priori* il primato accordato all’agire sul piano della fenomenologia ermeneutica”, nel senso che autorizza l’attestazione come atto di fiducia e di fidanza¹⁴. In questa prospettiva l’essere in quanto atto-potenza costituisce l’orizzonte di attestazione e cioè un “*fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo* sul quale si *staglia* l’agire umano”: centralità dell’agire e decentramento verso un *fondo* sono tratti costitutivi dell’ontologia dell’ipseità (SA, 421). Il punto d’incontro tra la fenomenologia del sé agente e sofferente e il fondo effettivo e potente a partire dal quale il sé può dirsi *agente* è per Ricoeur il *conatus* di Spinoza.

L’*Etica* di Spinoza attribuisce senso vitale e produttivo alla potenza, *energia agente*, “sforzo per perseverare nell’essere”, per cui potenza (produttività) ed atto (effettività) si coniugano e costituiscono “gradi della potenza di esistere” (SA, 429).

La questione di fondo che anima l’intero *iter* di Ricoeur riemerge qui rafforzata e chiarita dalla “prospettiva” ontologica su cui fonda la sua ermeneuti-

ca del sé. Infatti, Ricoeur crede sia possibile e necessario recuperare una filosofia dell'essere e dell'esistere, riconducendo la nostra idea dell'essere "al di là di una fenomenologia della cosa o di una metafisica dell'essenza, fino a quell'atto di esistere del quale si può dire indifferentemente che è privo di essenza o che la sua intera essenza consiste nell'esistere"¹⁵. L'affermazione dell'essere, affidata all'attestazione del sé, si costituisce come sforzo di esistere in quanto potere di agire e l' "equazione tra potere di agire e sforzo per esistere", proposta anche da Nabert, ma ancor prima da Spinoza, rende possibile "l'equazione inversa tra sofferenza e diminuzione del potere di agire"¹⁶.

L'agire umano è "il luogo di *leggibilità* dell'essere", dell'essere/potenza di esistere, accezione ritrovata in Spinoza e distinta dalle altre accezioni dell'essere, comprese quelle che la sostanza porta con sé. La "desostanzializzazione" consente a Ricoeur di avanzare la possibilità di un'ontologia dell'agire, che a contatto con la fenomenologia del sé si attua come ermeneutica dell'agire umano, rigenerando le risorse dell'ontologia classica.

Quali i vantaggi per il discorso speculativo, orientato a cercare le radici ontologiche dell'ipseità in termini di atto e potenza?

La costituzione ontologica del "sé" è pensabile in termini non sostanziali e però inesauribili in quanto nessuna determinazione linguistica, prassica, narrativa, etico- morale dell' azione esaurisce il senso dell'agire.

Paradossalmente l'ontologia fonda l'agire: solo "se c'è un essere del sé, questo è in connessione con un *fondo*, a partire da cui il sé può essere detto *agente*": centralità dell'agire e decentramento in direzione di un *fondo* di atto e di potenza costituiscono l'ontologia dell'ipseità, che svolge dialetticamente ipseità-medesimezza in termini di atto e potenza.

Ne scaturisce che "solo un ente che è un sé è *nel* mondo", un mondo che è "l'orizzonte del suo pensare, del suo fare, del suo sentire, della sua *cura*": "l'essere del mondo è il correlato obbligatorio dell' essere del sé. Non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile" (SA, 424).

Mondo –*Sorge*– *praxis* ed essere-nel-mondo costituiscono la "temporalità propria dell'agire umano" e in tal senso "debbono essere determinati insieme"; infatti, se per un verso atto e movimento in Aristotele sono dissociati e la nozione di atto è accordata di preferenza a quella di *praxis*, tale "disgiunzione tra l'atto e il movimento", secondo l'interpretazione di un frammento della *Metafisica*, cui Ricoeur presta ascolto (SA, 420), si regge su un criterio grammaticale, che concerne il funzionamento dei tempi verbali, criterio che consente "di dire ad un tempo *insieme*. In tal senso il mondo ha statuto ontologico, mentre i molteplici modi in cui si dice costituiscono l' unità analogica dell'agire, che indica il tratto comune alle molteplici espressioni fenomenologiche e si staglia sul *fondo d'essere potente ed effettivo*, un fondo-sfondo, in quanto apre alla dinamica dell'esistenza, "*essentia actuosa*," tensione di "desiderio di essere e "sforzo per esistere".

La coscienza di sé, "la coscienza adeguata di se stessi", subordinata al *conatus*, non è più punto di partenza della riflessione filosofica, una riflessione che parte dalla situazionalità dell'essere-nel mondo, situazionalità della

nostra condizione storica, “alla cui efficacia siamo costituzionalmente esposti”, dice Gadamer; situazionalità ontologicamente aperta al poter-essere se stesso “in quanto” altro, dice Ricoeur, operando una feconda deviazione del *Dasein*.

4. Le determinazioni del linguaggio dipendono dalla costituzione ontologica del sé, e la *meta*-categoria dell’essere come atto e potenza preserva l’unità *analogica* dell’agire, aperto alla polisemia dell’azione e dell’uomo agente.

Recuperando dell’*Etica* aristotelica il concetto di “vita attiva”, conforme all’atto come della sola opera degna dell’uomo¹⁷, Ricoeur esemplifica il movimento dell’azione nell’unico modo possibile, quello esplorativo: “non abbiamo, forse, [...], molto spesso, considerato il termine “atto” (atto di discorso!) quale sinonimo dei termini “agire e azione”? E non abbiamo, forse, [...], fatto ricorso al termine di potenza per dire sia la potenza di agire dell’agente al quale viene ascritta o imputata un’azione, sia il potere dell’agente *su* colui che patisce la sua azione (potere su che è occasione della violenza in tutte le forme), sia il potere-in-comune di una comunità storica, che riteniamo più fondamentale rispetto ai rapporti gerarchici di dominio fra governanti e governati?” (SA, 416).

Come si può notare il linguaggio dell’atto e della potenza sottende qui la tematica ricoeuriana dell’uomo agente. Nella polisemia dell’agire il discorso ontologico si intreccia con quello fenomenologico. A livello ermeneutico, l’attestazione di sé, connessa con l’affermazione del sé quale essere agente (e sofferente), viene a trovarsi rafforzata dalla nozione, “di rango superiore” di essere come atto e potenza su cui poggia.

Comune è “l’orizzonte di riferimento per imprese differenti, che fanno esse stesse appello alla metafisica e pretendono al ruolo di preparazione alla morale”¹⁸. Esso è dato dalla funzione-*meta* del pensiero, prima menzionata in riferimento alla polisemia dell’essere, e che ri-torna qui ancora utile “nell’operazione di raccordo di grado più elevato assegnato alla categoria inglobante dell’agire”¹⁹.

L’ermeneutica del sé ha da fare con due distinte “intrusioni”: *medesimezza e ipseità*, distinzione costitutiva della nozione stessa del sé, tesa ad esprimere i due “modi di perseverare nel tempo di un nucleo personale: secondo la medesimezza o secondo l’ipseità”. Queste due modalità di identità, segnate dal conflitto²⁰, si combinano nell’identità narrativa, che per Ricoeur è l’orizzonte delle molteplici figure in situazione, situazioni-limite nelle quali ci si può riconoscere e a partire dalle quali ci si può comprendere e ri-progettare. Quale modalità pratica l’identità narrativa è “il luogo della messa alla prova della dialettica dell’identità”; una dialettica che mette in gioco il sé e il tempo, “la permanenza del tempo” “ove la stabilità del carattere, con il suo cortilegio di “identificazioni acquisite” e di “abitudini contratte”, si ritma dialetticamente con il mantenersi della parola data “ad onta delle alternanze del cuore”, lasciando aperto quell’*intervallo di senso* fra l’*idem* e l’*ipse* che il racconto viene a colmare” (SA, 53).

Tuttavia la “polarità delle due modalità dell’identità non è confinata al livello narrativo dell’indagine del sé”, in quanto la narratività è intrecciata alla mora-

lità e il livello dell'imputazione morale necessita della *mediazione* dei predicati morali –buono e obbligatorio–: “il linguaggio ordinario può non connettersi con questa distinzione, per cui necessita dell'analisi concettuale”.

La seconda “intrusione” della *meta*-categoria dell'altro concerne le figure dell'alterità, figure che stanno attorno al medesimo, che non è più medesimo, “in quanto *altro da se medesimo*”: “il polo del Medesimo ha perduto la sua univocità, fratturandosi nello stesso tempo in cui l'identico era attraversato dalla stessa linea di divisione che separa l'*ipse* dall'*idemi*” (SA, 432). Questa *meta*-categoria del Medesimo “presiede a una *dispersione* delle sue espressioni fenomenologiche”, *esperienze di passività*, che sul piano di una fenomenologia ermeneutica corrispondono a ciò che l'altro è sul piano dei “sommi generi”. Le esperienze di passività sono anche esperienze di exteriorità per la loro funzione di “allargamento per *esteriorizzazione*” esercitata in opposizione alla funzione di “approfondimento per *interiorizzazione*”.

5. Il carattere polisemico dell'alterità –sul quale insiste Ricoeur perché non si incorra nella “riduzione della meta-categoria dell'altro all'alterità di altri, riduzione che verrebbe a mascherare le difficoltà inerenti al passaggio dalla metafisica alla morale”²¹– risulta dalla “inflessione della dialettica del Medesimo e dell'Altro a contatto dell'ermeneutica del sé”: la polisemia dell'ipseità rivela la polisemia dell'Altro, “che fa fronte al Medesimo, nel senso di sé stesso”.

44

Nella dialettica ipseità-alterità discorso fenomenologico e discorso ontologico si svolgono su due piani ad un tempo, impedendo al sé di fondarsi. Infatti, se alla meta-categoria dell'alterità corrisponde fenomenologicamente il variegato campo delle esperienze di passività, l'alterità resta termine riservato al discorso speculativo e “la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità” (SA, 432).

La dialettica dell'ipseità e dell'alterità ha carattere *speculativo* e si realizza man mano che il sé perde fenomenologicamente la sua univocità e incontra l'alterità dell'altro. Ricoeur denomina tale carattere “il tripode della passività, e dunque dell'alterità”.

La prima passività-esteriorità che il sé incontra è quella della *carne*, mediatrice tra il sé e un mondo, considerato secondo i suoi gradi variabili di praticabilità e di estraneità. Questa prima figura d'alterità copre una varietà tale d'esperienze vive, strettamente collegate ad una fenomenologia dell'agire, da rimettere in gioco il termine carne. Tale termine deve esser preso in un'accezione più ampia rispetto a quella di corpo proprio, poiché non si può parlare strettamente d'uomo agente se non si tiene in conto l'uomo sofferente che subisce e patisce.

La seconda passività implica il dirigersi del sé verso l'estraneo, nel senso preciso dell'altro da sé, e dunque dell'alterità inerente ad una relazione d'intersoggettività.

Questa seconda figura d'alterità, quella dell'*altro*, copre anch'essa una varietà di figure collegate ad una fenomenologia dell'agire: “l'alterità dell'allocutore che si rivolge a me –l'alterità delle altre storie nelle quali la mia è avvi-

luppata– l’alterità delle responsabilità incrociate nel cuore dell’imputazione”.

L’ultima espressione dell’alterità che frequenta l’ipseità è quella della coscienza, *forum* del colloquio fra sé e se stessi, figurato dalla metafora della voce, passività senza pari, in quanto interiore e superiore a me. Il carattere originale e originario della coscienza è l’*“essere ingiunto in quanto struttura dell’ipseità”*, per cui il poter-essere più proprio del sé non si ritrova mai eticamente neutro. L’ingiunzione implica l’attestazione, e la coscienza “proietta retroattivamente su tutte le esperienze di passività situate davanti a sé la sua forza di attestazione” (SA, 433). Attestazione e ingiunzione descrivono l’esperienza del sé come coscienza morale.

Anche la polisemia dell’alterità, articolata tra il corpo proprio, l’altro ed il foro interiore della coscienza morale è permeata dell’ontologico. Infatti, è dall’ontologia aristotelica dell’atto-potenza, un’ontologia possibile in quanto desostanzializzata, che dipende una fenomenologia dell’agire, fenomenologia che si concretizza in un’ermeneutica dell’attestazione di sé e dell’altro.

L’ontologico è apertura del sé e dell’altro, dell’alterità-passività che costituisce e destituisce il sé attraverso una “dialettica di scioglimento e legamento” in una ideale ripresa dei “sommi generi” platonici. Ontologia spezzata di un sé altrettanto spezzato e frammentato, quella di Ricoeur, e tuttavia ontologia concreta, impegnata cioè a cogliere il senso della vita nelle pieghe dell’esistenza. Ontologia aperta non allo spaesamento ma al recupero di un sé nel mondo, là dove il sé si trova in relazione con altro, con l’altro. Ed è a partire dall’altro che il sé si scopre, si modella, si riconosce e si attesta come un sé in quanto altro.

¹ Ci limitiamo al pensiero occidentale strettamente contemporaneo.

² P. A. ROVATTI, *Retiche dell’alterità*, “aut aut”, n. 1992, 252 nuova serie, p. 5.

³ Id., *La posta in gioco, Heidegger, Husserl il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987, p. 101.

⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, tr. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 1993, p. 78. D’ora in poi nel testo con la sigla SA.

⁵ Id., *La sémantique de l’action*, tr. it. di A. Pieretti, Milano, Jaca Book, 1986, p. 168 “Tra l’analisi linguistica e la fenomenologia non c’è l’opposizione che c’è tra due teorie avversarie, ma c’è la differenza che c’è tra due livelli strategici. Direi che le analisi fenomenologiche vanno a porsi sotto le analisi linguistiche; che la fenomenologia dà un fondamento ‘vissuto’ agli enunciati; che gli enunciati danno una ‘espressione’ al vissuto”.

⁶ Cfr., Id., *Finitude et culpabilité*. I. *L’homme faillible*, tr. it. di M. GIRARDET, Bologna, Il Mulino, 1970. Cfr. anche F. BREZZI, *Filosofia e interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 1970, p. 80 “L’uomo presenta in sé stesso un conflitto mai risolvibile, che può essere espresso in una continuità carica di significato: sproporzione, intermedietà, fragilità, fallibilità”.

⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, E 2, 1026 a 32 - 1026 b 2 .

⁸ Cfr. P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, tr. it. di D. Iannotta, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 107-108. Ivi Ricoeur chiarisce la nozione *meta* come “strategia di differenziazione delle accezioni dell’essere” e sottolinea come essa, “anticipata nella dialettica platonica dei “sommi generi”, presuppone di contro la strategia della gerarchizzazione dei principi, illustrata dal “secondo” platonismo e ripresa da Aristotele nella *Metafisica*, quando enuncia la sua concezione delle molteplici accezioni dell’essere in quanto essere. “La funzione *meta* trova la sua prima espressione nella funzione di ricordo assegnata tanto alla domanda chi? che alla risposta: sé.

E, dunque, alla correlazione stessa fra il chi? della questione e il sé della risposta” (p. 110).

⁹ Cfr. Id., *Le "lieu" de la dialectique* in AA. Vv., *Dialectics-Dialectiques*, a c. di CH. Perelman, Nijhoff, The Hague 1975, pp. 92-108.

¹⁰ Cfr. D. IERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica, La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, Procaccini, 1984, p. 44 n. 40.

¹¹ P. RICOEUR, *Phénoménologie et herméneutique* in AA. Vv., *Phänomenologie heute. Grundlagen und Methodenprobleme* (Phänomenologischen Forschungen, Bd.I) Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1975, p. 32.

¹² Id., *L'attestation. entre phénoménologie et ontologie*, in AA. Vv., Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, a c. di J. Greisch e R. Kearney, Atti del colloquio di Cerisy-la-Salle (1-11 agosto 1988), Cerf, Paris 1991, pp. 381-382 “L’attestazione è quella sorta di confidenza o di sicurezza (statuto epistemologico non dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) sul modo del sé (statuto fenomenologico)”.

¹³ Cfr. Id., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, tr. it. cit. pp. 113-114. Ricoeur fa notare che il suo tentativo di dissociare dalle altre accezioni dell’essere la coppia *energeia-dynamis* “non è privo di precedenti”. Infatti, Spinoza propone nell’*Etica* “una gerarchia considerevole che subordina il *conatus* di tutte le entità finite singolari alla *potentia* della sostanza prima”. Leibniz, nel *Discorso di metafisica* e nella *Monadologia* “si adopera a gerarchizzare le sfere di espressione dell’appetizione”. “Nella stessa prospettiva bisognerebbe interrogare la filosofia schellinghiana delle *Potenzen*, la *volontà di potenza* secondo Nietzsche e la *libido* secondo Freud”.

¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 113-115.

¹⁵ P. RICOEUR, *Négativité et affirmation originaire* in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 357.

¹⁶ P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, tr.it. cit. p. 122. Cfr. anche J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1962, pp.10-13.

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1097b-1098a.

¹⁸ P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, tr. it. cit., p. 104.

¹⁹ Ivi, pp. 110-111.

²⁰ Ivi, pp. 117-118 “Al perseverare del carattere si oppone il mantenersi di un sé ad onta dei cambiamenti, che affettano i desideri e le credenze”.

²¹ Ivi, p. 121.