

FRANCESCA BREZZI · ARMANDO RIGOBELLO
PAULIN SABUY SABANGU
IDENTITÀ E ALTERITÀ IN PAUL RICOEUR

Il 20 maggio 2005 è morto Paul Ricoeur, filosofo francese che ha influito notevolmente con le sue riflessioni sul dibattito intellettuale del xx secolo. Ad alcuni mesi di distanza dalla sua morte, abbiamo chiesto a tre studiosi di tracciare un bilancio del contributo offerto da questo pensatore sui temi dell'identità personale e dell'alterità, a partire dalla sua famosa opera Sé come un altro (a cura di D. Iannotta, Jaca book, Milano 1993).

DAL COGITO ALLA VERITÀ COME ATTESTAZIONE

«**S**PEZZATO con lui il dialogo faccia a faccia resta l'enigmatica presenza-assenza di un autore, del quale si fa esperienza soltanto nella lettura della sua opera», così Ricoeur ricordava un filosofo amico scomparso e in un'altra occasione aggiungeva «la scrittura promuove un incremento del potere di dire, pertanto il testo, orfano del proprio padre, l'autore, diventa figlio adottivo della comunità dei lettori» (*Elogio della lettura e della scrittura*, in *Filosofia e linguaggio*, Guerrini e Associati, Milano 1994, p. 230).

Da parte mia vorrei aggiungere che attraverso l'interpretazione delle opere di Ricoeur, pensatore cristiano e grande filosofo, non solo emergono con forza e chiarezza la sua riflessione e le sue scelte esistenziali, ma la lettura stessa aggiunge per noi qualcosa, instaura un dialogo, continuamente iniziato e ripreso, tesse una tela, nonostante il venir meno della viva voce.

Febbraio 1913-maggio 2005: già queste date sono indicative del lungo percorso ricoeuriano, e anche un semplice sguardo alla copiosa produzione genera in tutti (e non solo in me, studiosa-appassionata di un pensatore di cui si sono seguiti i primi lavori, si sono colte le sorgive speculazioni) lo stupore per i sempre nuovi temi affrontati, per l'ininterrotto arricchimento ed ampliamento del campo concettuale, come egli stesso ha riconosciuto, non con orgoglio ma con modestia, ribadendo la sua volontà di affrontare sempre problemi particolari quindi discontinui, mai le grandi domande,¹ e insieme di essere costantemente spinto dai "resti", dal momento che ogni libro lascia un residuo, dal quale egli prende lo slancio per una nuova o adeguata riflessione.

Vorrei tuttavia sottolineare – altri interpreti lo hanno notato – come varie siano le tessiture che rinviano l'una all'altra, e come i diversi itinerari di pensiero manifestino una unitarietà di fondo, una continuità dell'ispirazione, pur

¹ Cfr. P. RICOEUR, *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 122 (*La critique et la conviction*, Calmann Lévy, Paris 1995).

nella mutevolezza delle prospettive, che proprio nel testo che vogliamo focalizzare, *Sé come un altro*, emerge significativamente, ovvero la domanda kantiana: chi è l'uomo? Più in profondità ritengo che il grandioso affresco di quest'opera rappresenti il momento risolutivo di quella "avventura del cogito" di cui Ricoeur parlava già negli anni '60, con il ritorno al sé: il percorso è stato lungo ed accidentato, ma sempre sorretto dall'esigenza (e dalla speranza) di raggiungere la 'terra promessa' di una ontologia. D'altro lato non è un libro conclusivo (e la successiva, ricca, produzione ricoeuriana lo dimostra), al contrario apre una serie di questioni, termina in forma aporetica, ma soprattutto, inserendosi a pieno diritto nella temperie filosofica contemporanea, si fa carico e riflette tutte le fluttuazioni, le ambiguità e le crisi del nostro tempo; è un testo che lasciava trasparire con grande limpidezza come l'elaborazione teoretica di P. Ricoeur avrebbe offerto ancora frutti, spunti ed elementi di stimolo.

Si è detto "avventura del cogito" perché Ricoeur, che ha vissuto la crisi del soggetto, particolarmente avvertita nella terra di Foucault e di Lacan, di Camus e Sartre, ma anche di Mounier, è consapevole ormai della necessità di ripensare la soggettività, e quindi la persona umana, in una prospettiva rinnovata.²

Il Nostro, come di consueto, illustra con puntuale analiticità le tre principali intenzioni filosofiche che hanno sorretto la sua elaborazione: innanzi tutto affermare il primato della mediazione riflessiva, sé, sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime nel *cogito*; in secondo luogo vuole evidenziare la duplicità di significazione dell'identità, identità *idem* e identità *ipse*, infine cogliere all'interno di quest'ultima la dialettica del sé e dell'altro da sé. È significativo porre l'attenzione al disegno di una identità che, attraverso tappe successive da una concezione più astratta ad una più concreta, evidenzia dapprima un soggetto (*je*) come agente di discorso e di azione, il quale necessariamente passa attraverso la mediazione narrativa, che permette di coglierlo come narratore e protagonista del suo racconto di vita, per concludere nel soggetto responsabile, centro dell'etica che "merita di essere chiamato sé".³

Se questa è la cornice generale di *Sé come un altro*, in queste brevi righe tuttavia vorremmo far emergere come una "ontologia" sottenda, fortifichi e qualifichi la comprensione della soggettività stessa.

Ricoeur, infatti, non abdica alla sua funzione di filosofo, ma teoreticamente si aggira e procede tra le rovine dell'odierno relativismo e delle certezze assiomatiche, rifiutando pertanto la pura fatticità e rivendicando più volte la propria "veemenza ontologica," che vediamo in atto nel recupero del soggetto

² Ricoeur, che provocatoriamente ha affermato in occasione del 50° anniversario della fondazione della rivista «Esprit»: "muore il personalismo, torna la persona", è convinto che, nella ricerca filosofica, un preciso tema o una questione pur giunte ad un apparente esaurimento non vadano abbandonate, ma ri-assunte, "ritrovate più tardi e più lontano, arricchite dall'oblio e dalla scoperta a cui hanno aperto il cammino".

³ Cfr. P. RICOEUR, *L'homme comme sujet de la philosophie*, Vienna 1990, pp. 73-86.

dopo la crisi, recupero possibile cogliendone il fondamento nella fragile forza della attestazione: attestazione come verità frammentaria, senza garanzie, di fronte alle esaltazioni epistemiche dei saperi oggettivi, vulnerabile ai colpi del sospetto, ma unica certezza possibile per una ragione ermeneutica.

Cogliamo quindi una caratterizzazione nuova del concetto di verità nell'opera in questione: da un lato si ribadisce la critica sia alla verità superba e sterile del *cogito*, che alla verità umiliata del nichilismo nietzschiano, ma dall'altro si delinea tale verità come *attestazione*, concetto che nella sua semplicità racchiude a nostro parere una potenzialità e ricchezza filosofica, oltre che esistenziale, di grande portata.

Se "l'attestazione si presenta dapprima come una sorta di credenza (*croyance*)", si deve penetrare all'interno di questo termine, che come uno specchio cieco nasconde più significati, per far emergere altri sensi o risonanze dimenticate: credenza quindi non da intendere negativamente quale credenza-opinione, credenza dossica, ma *créance* a cui si collega una "sinfonia" ricoeuriana di parole altamente suggestive: *assurance, confiance, fiance, témoignage*.

All'"io credo che" (*croyance*) Ricoeur oppone l'"io credo in", o "credo a", alla certezza e alla verifica la sicurezza e la confidenza, in una sorta di grammatica della *créance* che può costituire una rinnovata epistemologia e non essere liquidata come semplice psicologia.

Se "*créance* è aussi *fiance*", l'attestazione è fondamentalmente attestazione di sé, e Ricoeur aggiunge "sicurezza di essere se stesso agente e sofferente". La verità come attestazione allora "fa inclinare la fenomenologia del sé verso una ontologia" così come l'ontologia che si va delineando "è nelle movenze di una fenomenologia del sé": verità attestativa non dice non-verità o verità debole, ma verità altra, *atopos*, afferma Ricoeur, la cui forza risiede in ciò che viene attestato, l'identità *ipse* dapprima, che rinvia all'ontologia dell'atto-potenza, e poi la dialetticità intrinseca di essa.⁴

Ricoeur afferma che la verità come attestazione si interseca profondamente con la problematica che nasce "ai confini" di fenomenologia e ontologia, rendendo possibile una sorta di triangolo teoretico i cui poli sono lo statuto epistemologico della verità-attestazione, quello ontologico dell'atto di esistere e quello fenomenologico del sé. In tale triangolo si mostra il corrispondersi continuo di ontologia ed ermeneutica, cifra, a nostro parere, della riflessione ricoeuriana, dal momento che tra i due momenti si instaura un'articolazione complessa di mutuo scambio, arricchimento reciproco e reciproca salvezza dal momento che, se collegate, l'ontologia evita i pericoli fondamentalisti e l'ermeneutica del sé lo svuotamento narcisistico e lo spaesamento.

FRANCESCA BREZZI*

⁴ Vorrei sottolineare, non potendolo argomentare, come in tale costellazione concettuale l'intreccio con le istanze etico-religiose sia molto stretto, intreccio presente nelle ultime opere ricoeuriane dedicata alla giustizia, alla storia e alla memoria.

* Università "Roma Tre", Dipartimento di Filosofia.

LA FUNZIONE MAIEUTICA DELL'ALTERITÀ

Soi-même comme un autre, pur nella varietà dei temi cui corrispondono altrettanti *studi*, presenta una forte unità speculativa. La complessa trama del discorso si raccoglie nell'enunciazione di una nuova ontologia, espressa nel "paradosso di una alterità costitutiva di se stessi". Il "se stessi" è considerato soprattutto come *ipse*, la fragile continuità di se stessi, un'identità che va sempre riconquistata. L'alterità, potremmo dire, esercita una funzione maieutica in seno dell'ipseità sia sul terreno fenomenologico che nell'interpretazione speculativa, e lo esercita non solo mettendo in gioco la polisemia di se stessi come ipseità, ma pure la nozione, tutt'altro che univoca, di *altro*, quando di questa alterità non si voglia fare solamente un dato fenomenologico, ma si intenda pervenire alla sua identità e, al limite, dare ad essa un volto.

Vorremmo seguire le incalzanti indicazioni ricoeuriane semplificando in qualche modo il discorso mediante la precisazione del valore dell'avverbio *come* all'interno dell'espressione "come un altro". Il significato della parola "altro" dipende anche dal significato del termine "come". Il *come* può indicare paragone, comparazione, ed è questa l'attribuzione di significato speculativamente più debole, descrittiva. Ma *come* può significare anche *allo stesso modo*, *come se* e questa accezione è più intensa sul piano speculativo: fare di se stessi un oggetto di ricerca, considerarci ambito di analisi come se fossimo un altro da osservare. Ed è questo il senso che Ricoeur dà all'espressione quando invita ad abbandonare la filosofia dell'io per l'ermeneutica del sé. Vi è una terza possibilità semantica, la più ricca di significato ontologico: *come* nel senso di *in quanto*: me stesso in quanto *un* altro; la presenza dell'altro come costitutiva di me stesso. Nel primo caso è *qualunque altro*, nel secondo caso significa *quell'altro che sono io* se mi considero nella concreta e complessa trama del mio dire, raccontare, fare, avvertire responsabilità. Nel terzo caso infine è *l'altro che mi fonda*, che mi garantisce come *idem* nel vario contesto dell'*ipse*, è qualcuno che in un'ermeneutica alla seconda potenza può anche assumere il volto dell'agostiniano "intimior intimo meo".

Nell'interpretare questa terza modalità del *come* e del conseguente significato di *altro* siamo andati oltre Ricoeur. Più che interrompere il discorso di fronte all'aporia del *Parmenide*, ci siamo rifatti alla fecondità della categoria del *diverso*, così come appare nel *Sofista* (259 e): l'intreccio di identico e diverso è costitutivo del pensiero come della realtà, anche nel suo consistere ideale. In un volume di alcuni anni fa abbiamo chiamato questa presenza dell'altro in noi stessi con l'espressione *estraneità interiore*, una interiore *differenza* in cui si realizza l'autenticità ontologica ed etica della soggettività umana (*L'estraneità interiore*, Studium, Roma 2001).

L'alterità della coscienza in Ricoeur si colloca su di un piano diverso poiché la coscienza che egli prende in esame è soprattutto *Gewissen*, coscienza morale. Ricoeur si arresta nel tentativo di specificare a chi appartenga la voce che

ingiunge. L'ontologia verso cui si muove il suo discorso è un orizzonte intenzionale o, meglio, un contesto di riferimenti evocati dall'impegno morale. La maieutica esercitata dalla presenza coscienziale dell'altro è, sul terreno del rigore speculativo, una maieutica incompiuta. Il libro di Ricoeur, come egli stesso dichiara nella prefazione, appartiene all'età ermeneutica della ragione e l'ermeneutica è approccio, non dominio concettuale chiaro e distinto.

ARMANDO RIGOBELLO*

AL DI LÀ DEL COGITO IL "SÉ"

La questione dell'identità dell'uomo, che è da una parte soggetto di iniziativa sul modello del mantenimento della promessa fatta, e dall'altra parte *ha* un corpo che all'analisi appare come un corpo tra i corpi, è il problema cruciale cui Ricoeur fa fronte. È proprio su "La questione dell'ipseità" che si apre *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990), che è certamente la sua opera principale in materia antropologica.

Il pensiero di Ricoeur appartiene dichiaratamente alla tradizione della filosofia *riflessiva* e rimane nella prospettiva della *fenomenologia* husserliana, anche se vuol esserne una variante *ermeneutica*. Tre sono i passi del suo percorso teorico:

- Critica della posizione *immediata* del *Cogito* ovvero critica dell'immediatezza della riflessione.
- Fenomenologia e critica del suo esito idealistico in Husserl: ermeneutica dell'esistenza finita.
- La fenomenologia ermeneutica del sé come cammino verso la soglia dell'ontologia.

Se la fenomenologia di Husserl lo ha aiutato nel suo impegno per indagare più a fondo i contenuti della coscienza, l'influsso dell'esistenzialismo e della psicoanalisi lo ha premunito verso l'illusione di pretendere una trasparenza perfetta della coscienza. Certo l'io si manifesta nella coscienza, mai però in piena luce, e nasconde ancora ostinatamente la sua presenza. Quindi, nel seno della tradizione riflessiva, la posizione di Ricoeur è alquanto peculiare. Egli rifiuta ogni presenza immediata della realtà del soggetto alla coscienza. Il sé non è l'io. Il sé è il riflessivo, il pronome che conviene a tutte le persone grammaticali.

Ricoeur non ama l'immediatezza. Per esprimere la verità, è necessario fare dei giri, intraprendere passeggiate sofferte e faticose. Bisogna rinunciare a scorciatoie che ci scoprono direttamente la verità del mondo, come un'intuizione felice – troppo facile. Ricoeur è "il filosofo di tutti dialoghi". I dieci studi – studi, appunto, non capitoli – dell'opera ne sono un bell'esempio. Al filosofo francese piace spingere la riflessione fino alle aporie. L'aporia non è sinonimo

* Università di Roma "Tor Vergata" e Università LUMSA.

di falsità, ma è espressione del mistero dell'essere e della finitezza dell'uomo. La frammentarietà è l'unica via per approssimarsi alla sistematicità.

Ma qual è la "via lunga" che bisogna percorrere per attingere al vero essere delle cose? Il linguaggio, i testi. I quattro primi studi dell'opera vertono, nel segno dell'ermeneutica, proprio su diverse aporie emerse, in relazione con la questione dell'identità umana, nella discussione con la filosofia analitica.

Il linguaggio funge da mediazione tra apparenza e realtà: è il ponte tra le due. Di conseguenza, la riflessione è propriamente un'interpretazione di simboli e testi. "Il simbolo dà a pensare", ribadisce Ricoeur. La coscienza di sé è una coscienza nel linguaggio. "Il testo è la mediazione tramite la quale comprendiamo noi stessi". Non c'è trasparenza del soggetto a sé stesso: l'io solo può guardarsi nello specchio dei testi.

Il linguaggio però non è autosufficiente. L'essere dell'io è anteriore al parlare dell'io. In *Soi-même comme un autre*, il quinto e il sesto studio, che costituiscono in un certo senso il nucleo centrale di tutta l'opera (nel segno della teoria narrativa), riguardano appunto il problema dell'identità personale. Invece di una filosofia del *Cogito*, Ricoeur propone una fenomenologia ermeneutica del sé, capace di ripristinare riflessivamente il corpo, laddove l'analisi immediata è incapace di renderne adeguatamente conto. Anche se la "medesimità" del corpo non è ciò che fa la "ipseità" della persona, specificamente capace di autodesignazione, il corpo proprio è pur sempre il necessario correlato riflessivo del sé – pronome omnipersonale –, che ritorna a sé solo successivamente.

La revisione del *Cogito* implica ciò che segue: *Io penso quindi sono* indica la priorità fenomenologica, cioè la priorità della coscienza anche se non più posta immediatamente come da Cartesio. Ci si sposta così dalla tendenza epistemologizzante – ansia di certezza autofondata – verso una tendenza fenomenologizzante, tipica dell'ermeneutica del sé.

La fenomenologia ermeneutica del sé implica tre elementi:

1) Una triplice dialettica: mediazione riflessiva (analisi del linguaggio); dialettica di identità-*idem* e identità-*ipse* (narrativa ed ermeneutica); dialettica del sé e dell'altro (fenomenologia dell'agire);

2) La ri-appropriazione dell'ontologia: critica ad Aristotele (circolarità della sua ontologia nei concetti di atto e potenza a causa di una mancata distinzione da parte dello Stagirita, secondo Ricoeur, tra cosmologia e antropologia, o meglio tra cosmologia e fenomenologia del sé); reinterpretazione di Heidegger (*Essere e Tempo*): fenomenologia dell'essere nell'opportuna distinzione di *Dasein* e *Vorhandenheit*; fenomenologia ermeneutica;

3) La nozione di attestazione.

Sulla scia di Strawson, Ricoeur distingue due serie di particolari di base, come referenti ultimi del linguaggio: i corpi e le persone. Al corpo proprio convengono i predicati fisici nello stesso modo che agli altri corpi. Tuttavia, la permanenza nel tempo della persona non è riferita a nessun nocciolo di iden-

tà invariabile ma essa, invece, presenta la modalità del mantenimento di una promessa, a causa della libertà.

Alle persone attribuiamo predicati psichici, ma anche quelli fisici riferiti al corpo proprio. Da una parte c'è l'identità-*ipse*, dall'altra parte c'è l'identità-*idem* o medesimezza (oppure medesimità), che è la permanenza nel tempo, caratteristica dei corpi. Inoltre, l'attribuzione dei predicati psichici è di tal natura che essi convengono in linea di principio a tutte le persone grammaticali e non solo al soggetto attuale della proposizione di attribuzione. Il sé in quanto pronomi omni-personale (vedi la parentela grammaticale tra sé e si dei verbi riflessivi all'infinito) implica già la pluralità tipica di una situazione di interlocuzione. È così che l'attribuzione dei predicati psichici appare in fin dei conti come *imputazione*; imputazione di cui però non si coglie la pienezza di senso se non nel dispiegarsi del racconto di una vita. La tematica riguardante la relazionalità del sé, la dialettica del sé e dell'altro, e quindi le questioni specificamente etiche, vengono affrontate nel settimo, ottavo e nono studio.

In ogni caso, la dialettica del sé e dell'altro appare altrettanto originaria come quella dell'ipseità e della medesimità. Se questa punta alla libertà della persona, quella indica la sua relazionalità. Il punto in cui la fenomenologia ermeneutica viene in aiuto all'analisi del linguaggio è proprio l'accostamento del sé al si a cui si è accennato. Il sé è un concetto fenomenologico, che viene a galla nello sforzo di interpretazione del *Dasein*. L'esserci dell'esistente ci salva dalla neutralizzazione tipica dell'analisi in un discorso dell'azione senza agente. La teoria dell'azione analitica può procedere come studio delle connessioni di eventi successivi del mondo. Non richiede di per sé la tematizzazione dell'agente. Invece, la fenomenologia permette di ripristinare l'ascrizione dell'azione al suo agente nel contesto dell'interpretazione della vita umana come un racconto di cui ognuno è il protagonista.

Nell'ermeneutica del *Dasein*, abbinare essere e tempo avrebbe permesso a Heidegger di correggere Aristotele, da una parte facendogli scoprire la dimensione kairologica del tempo, oltre alla sua dimensione cosmologica, e, dall'altra parte, gli ha fatto spostare così la *praxis* – come *Sorge* in generale – verso una posizione non già equivalente ma preminente rispetto a *theoria* e *poiesis*. Tuttavia, Heidegger insiste solo sulla temporalità. Se con ciò egli riesce a sviluppare l'ontologia al di là della teoria della sostanza tradizionale, verso una proficua analisi del *Dasein*, non giunge però a cogliere la ricchezza di quel *li* (dell'esserci, esser-li) in quanto incarnazione e insieme situazione in un certo spazio pubblico, cioè come correlatività di ipseità ed alterità.

Orbene, la contingenza dell'accadimento – essere-li – può in questo modo essere solo *attestata*; la nostra situazione nell'incarnazione non costituisce l'oggetto di una scienza in senso forte, cioè un sapere con pretesa di fondazione assoluta come il *Cogito* cartesiano. La nozione di attestazione come credere-in (e non già il credere-che della semplice opinione) è il cardine della modesta vittoria della *fenomenologia ermeneutica del sé* sulle pretese eccessive

del *Cogito* e sul sospetto sistematico e la furia decostruttrice del nichilismo nietzscheano. La triplice dialettica della fenomenologia ermeneutica del sé – mediazione linguistica, ipseità-medesimità e il sé e l'altro – viene in piena luce a conclusione di una lunga indagine ed è scandita dalla triade *descrivere-raccontare-prescrivere*.

Il *Cogito* come *ego* si pone o viene deposto; invece, il sé s'attesta. L'attestazione è fiducia o anche "fidanza". "È fiducia nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi protagonista di un racconto, nel potere di rispondere di e da sé". Essa si trova, cioè, a metà strada tra l'eccessiva pretesa di certezza cartesiana e l'integrale umiliazione del *Cogito* da parte di Nietzsche. Si tratta di una *modesta* certezza, una certezza *morale*. Il suo essere vulnerabile al sospetto (nietzscheano) ci rimanda al compito mai del tutto espletato di giungere a un'attestazione più affidabile, che ci darebbe maggior certezza, senza però mai pretendere una fondazione assoluta.

Il problema che Ricoeur cerca di risolvere, come egli stesso dichiara nella prefazione di *Soi-même comme un autre*, è quello dell'alternanza del *Cogito* e dell'anti-*Cogito*, così che si assicuri al soggetto un posto nel discorso filosofico, al di là di una dialettica dissolvente. Ricoeur di fatto propone una reinterpretazione del *Cogito*. Egli sposta l'accento dall'*io* inteso solipsisticamente verso una *ipseità* che, come esistenza finita, è sempre già costituita in un contesto di interlocuzione.

Tutto sommato, egli intende giungere anche ad una certa fondazione ontologica. Ma *verso quale ontologia?* Così suona il titolo del decimo e ultimo studio di *Soi-même comme un autre*. L'ontologia dell'attestazione in cui si risolve lo sforzo di sintesi dell'autore non vuol essere affatto un discorso fondativo ultimo. L'attestazione non è certezza epistemologica (*Gewissheit*) ma certezza morale (*Gewissen*).

Per contro, la questione propriamente metafisica dell'essere come atto non è il problema a cui si rivolge Ricoeur. Essa rimane per noi allo stato di problema. La sua preoccupazione è piuttosto la questione epistemica della certezza. Al riguardo, la sua peraltro pertinente osservazione è che l'essere dell'uomo non è, in quanto tale, oggetto di un sapere forte simile a quello che pretendeva Cartesio. Il soggetto incarnato come tale *s'attesta*, non lo si conosce propriamente con la certezza di un'idea chiara e distinta.

PAULIN SABUY SABANGU*

* Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.