

Sebastiano Galanti Grollo

Per un'ermeneutica dell'alterità: Ricoeur e la vulnerabilità dell'altro

Abstract: *For a Hermeneutics of Otherness: Ricoeur and the Vulnerability of the Other*

The article analyzes Ricoeur's hermeneutics of the self and his concept of capable man, with particular reference to *Oneself as Another* and other late writings, where he develops a conception of the dialectic between self and other through a comparison with Husserl's and Levinas's perspectives. Ricoeur's focus is on the acting subject, so that vulnerability is conceived with reference to the capabilities of the self. But since Ricoeur's conception involves the recognition of the vulnerability of the other, which, however, occurs through mediation, his hermeneutics of the self could be developed into a hermeneutics of otherness that also considers the immediacy of the ethical call of the other.

Keywords: Ricoeur, Hermeneutics, Otherness, Vulnerability, Capabilities.

Il pensiero di Paul Ricoeur ha rappresentato e rappresenta tuttora una sfida alla comprensione, tanto vaste e approfondite si rivelano le sue analisi nei diversi ambiti d'indagine a cui si è rivolto. Se nell'attuale contesto filosofico l'ermeneutica, nelle sue varie filiazioni e declinazioni, appare come un'area di ricerca che, muovendo dal rapporto con la fenomenologia (non solo husserliana), ha saputo entrare in dialogo con le scienze umane, è anche grazie al contributo ricœuriano, che ha reso possibili un allargamento e un'articolazione delle tematiche con cui è tuttora necessario confrontarsi. Tale elaborazione ha consentito d'introdurre e di affinare tutta una serie di strumenti concettuali, la cui fecondità si è mostrata nelle numerose analisi a cui Ricoeur si è dedicato nel suo non breve percorso filosofico.

Ora, un tratto peculiare del procedere ricœuriano è rappresentato dalla necessità, più volte ribadita, della *mediazione*, che ha dato luogo alla proposta di una «via lunga» dell'ermeneutica, la quale richiede all'interprete la pazienza, oltre che la fatica, del concetto. Ma vi è un ambito – ed è su di esso che il presente contributo intende soffermarsi – in cui l'accento posto sulla mediazione comporta il rischio di non cogliere un elemento essenziale: si tratta della relazione con l'alterità dell'*altro*, che Ricoeur ha trattato in modo particolare in *Soi-même comme un autre* attraverso un confronto con le concezioni filosofiche di Husserl e Levinas. In quelle pagine egli propone una «dialettica *incrociata* del sé e dell'altro da sé» (Ricoeur 1990, p. 393;

trad. it. p. 457),¹ che tuttavia rimane all'interno di quell'ermeneutica *del sé* a cui ha dedicato gran parte delle sue riflessioni. In effetti, in *Soi-même comme un autre*, e negli altri scritti successivi alla «svolta verso l'intersoggettività» (cfr. Michel 2006, pp. 73 sgg.), il procedimento ermeneutico appare incentrato per l'appunto sul sé, in quanto *agente* e *sofferente* (cfr. Ricœur 1990, p. 35; trad. it. p. 99), a partire dal quale ci si propone di comprendere l'alterità dell'altro. Non solo: la “presenza” delle diverse forme di alterità all'interno del sé, che certamente Ricœur riconosce e analizza con una certa ampiezza, si colloca nell'ambito di una concezione della soggettività, impersonata dalla figura dell'*homme capable*, che ne ammette sì la *vulnerabilità* o fragilità, ma sulla base di un'ontologia del *conatus* in cui il sé non viene realmente messo in questione dall'altro.

Nelle pagine che seguono si tratterà quindi anzitutto di esaminare la concezione ricœuriana del sé, concepito a partire dalle sue *capacità* e dal suo “potere”, che si rivela nella nozione di *attestazione*. In secondo luogo, dovremo soffermarci sulle dimensioni di *passività* e di affezione che appartengono al soggetto, con particolare riferimento all'appello alla *responsabilità* proveniente dall'altro, che per Ricœur deriva dalla condizione di vulnerabilità o fragilità che lo caratterizza. Il sé scopre di essere responsabile attraverso il riconoscimento della *condizione* in cui si trova il prossimo, ma in questo modo Ricœur non coglie l'ingiunzione che proviene *immediatamente* dall'altro *in quanto tale*, a prescindere dalla condizione in cui si trova. Se da un lato l'ermeneutica ricœuriana risulta incentrata su un sé che possiede certe capacità, ed è questo il suo tratto essenziale, dall'altro essa non sembra in grado d'interpretare adeguatamente l'appello *etico* attraverso il quale l'altro si rivela al sé, non avvertendone la peculiare immediatezza, su cui invece si sofferma Levinas, che rappresenta dunque, al riguardo, un interlocutore prezioso. L'ermeneutica del sé elaborata da Ricœur potrebbe essere approfondita e sviluppata in un'ermeneutica *dell'alterità* che, oltre a considerare le mediazioni attraverso cui il sé si rapporta all'altro da sé, riconosca anche – in una sorta di “interruzione” ermeneutica – un ineludibile momento d'immediatezza.

1. *L'homme capable e l'attestazione di sé*

Se si prende in considerazione la produzione ricœuriana a partire da *Soi-même comme un autre*, non si può non notare che in essa si delineano con sempre maggior precisione i tratti di una figura, quella dell'*homme capable*, sulla quale converge la gran parte dei suoi scritti tardi. A tale riguardo, vi è

¹ Nelle citazioni ci si è talora discostati dalle traduzioni italiane.

una pagina autobiografica in cui Ricœur ammette di aver operato, nel suo cammino filosofico, un primo «spostamento dall'ermeneutica del simbolo all'ermeneutica del testo», quindi un secondo «spostamento dall'ermeneutica del testo verso l'ermeneutica dell'agire umano» (Ricœur 1995b, p. 61; trad. it. pp. 75 sg.). Se però ci si rivolge a quanto sostenuto in *Autonomie et vulnérabilité*, che risale agli anni '90, ci si accorge che Ricœur tenta di articolare la dimensione dell'*autonomia*, che per l'appunto è centrale nei suoi testi tardi, con quella della *vulnerabilità*, allo scopo di tradurre l'antropologia dell'uomo capace in un'antropologia dell'uomo vulnerabile (cfr. le Blanc 2006, p. 253). In realtà, tale tentativo ricœuriano può essere compreso come una diversa e più adeguata caratterizzazione di una figura già nota, quella del *cogito brisé*, che appare ora alla stregua di un sé che riconosce la sua vulnerabilità (cfr. Sautereau 2013, p. 8). Ciò detto, occorre rilevare che la filosofia ricœuriana rimane pur sempre incentrata sull'*agire* umano, in quanto *capacità* di agire o *agency* (cfr. Maillard 2011, p. 236).²

In effetti, nonostante Ricœur affermi che le analisi contenute in *Soi-même comme un autre* sono rivolte all'«uomo agente e sofferente» (Ricœur 1990, p. 29; trad. it. p. 94), la dimensione *pativa* del sé rimane in secondo piano. In questo senso, egli sostiene che «il soggetto dell'agire si rivela *accessibile* a una qualificazione morale ogni volta in quanto *uomo capace*», il quale, tra l'altro, ha la «capacità di imputarsi la responsabilità dei propri atti» (Ricœur 1995b, p. 110; trad. it. p. 126).³ Si tratta di una capacità *riflessiva*, ed è per questo motivo che per Ricœur «dire *sé* non significa dire *io*», dal momento che «l'*io* si pone – o è deposto», mentre «il *sé* è implicato come riflessivo» (Ricœur 1990, p. 30; trad. it. p. 94; cfr. Michel 2006, p. 75). Inoltre, nel decimo studio dell'opera egli avverte la necessità di cimentarsi con un'indagine *ontologica*, poiché a suo avviso solo un'«ontologia dell'agire umano» consente di «parlare dell'essere umano come essere agente e [...] sofferente» (Ricœur 1995b, p. 55; trad. it. p. 69).

Se negli scritti risalenti agli anni '60, in particolare ne *L'homme faillible*, Ricœur aveva affrontato la fallibilità o fragilità umana in relazione al problema del male, nelle opere tarde – specie nei contributi raccolti in *Le Juste 2* – egli comprende la vulnerabilità riferendola all'insieme delle *capacità* umane, le quali risultano sottoposte alla «prova delle incapacità» (cfr. le Blanc, p. 255). Peraltro, Ricœur dichiara che «la vera ripresa del tema

² Ricœur stesso arriva ad ammetterlo: «io non ho fatto che dire: l'uomo agente e sofferente; e tuttavia l'azione ha occupato completamente il campo dell'attenzione» (Ricœur 1991, p. 400; trad. it. p. 64).

³ L'*imputabilità* è «l'attitudine a riconoscerci come in grado di dare conto [...] delle nostre proprie azioni a titolo di loro vero autore» (Ricœur 2001, p. 8; trad. it. p. 18).

dell'uomo fallibile» è presente nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre*, in cui le diverse forme di alterità «occupano un posto comparabile a quello allora assegnato alle figure della fallibilità» (Ricœur 1995b, p. 29; trad. it. p. 40).⁴ L'uomo capace è appunto caratterizzato dalla sua capacità di agire, dal suo poter fare, che si declina in modalità differenti; ma è nel momento in cui le capacità di agire risultano impedito che l'uomo agente si scopre *sofferente*. A questo proposito, Ricœur afferma – facendo ricorso a un'espressione assai pregnante – che, poiché la sofferenza equivale a una «diminuzione del potere di agire», non si può parlare dell'uomo agente «senza designare, nello stesso respiro, l'uomo sofferente» (Ricœur 1995b, p. 106; trad. it. p. 122).

Per quanto concerne il rapporto tra *autonomia* e *vulnerabilità*, Ricœur ritiene che esso si configuri come un «paradosso», perché se da un lato l'autonomia è «la condizione di possibilità dell'azione giusta o ingiusta», dall'altro essa rappresenta un «compito» da perseguire, essendo «resa fragile» dalla vulnerabilità costitutiva dell'essere umano (Ricœur 2001, pp. 24 sg.; trad. it. p. 35).⁵ A tale riguardo, in *Autonomie et vulnérabilité* egli afferma che «l'autonomia è quella di un essere fragile, vulnerabile. E la fragilità sarebbe soltanto una patologia, se non fosse la fragilità di un essere chiamato a diventare autonomo» (Ricœur 2001, pp. 86 sg.; trad. it. p. 95).

Al fine di approfondire il tema della vulnerabilità, è possibile rivolgersi a un testo del 1992, *La souffrance n'est pas la douleur*, in cui Ricœur analizza la sofferenza sulla base di due «assi»: l'asse «sé-altri», in cui il soffrire risulta da un'«alterazione» del rapporto a sé e del rapporto con gli altri, e l'asse «agire-patire», in cui la sofferenza deriva da una diminuzione del potere di agire (cfr. Ricœur 2013, pp. 13 sgg.). Quest'ultimo rappresenta il criterio più rilevante per le sue indagini sulla vulnerabilità, la cui comprensione riposa su un'analisi delle varie forme d'incapacità, che sono collegate al linguaggio, all'azione, alla narrazione di sé e all'imputazione morale. In tale prospettiva, Ricœur considera la vulnerabilità come l'inverso dell'agire umano o dell'autonomia (cfr. Sautereau 2013, p. 12), proprio perché il punto di partenza è rappresentato dalla concezione dell'uomo capace e autonomo. In particolare, negli scritti contenuti in *Le Juste 2* egli sviluppa un'«indagine sui poteri e non-poteri che fanno dell'uomo un essere capace, agente e sofferente» (Ricœur 2001, p. 8; trad. it. p. 18).

⁴ Nelle analisi sulla «componente di passività o di alterità» egli ritrova le sue «indagini sull'involontario assoluto. Ma, da allora, l'idea di alterità si era arricchita» (Ricœur 1995b, p. 77; trad. it. pp. 92 sg.).

⁵ In generale, egli preferisce parlare di *fragilità* piuttosto che di vulnerabilità (cfr. Ricœur 2001, p. 86; trad. it. p. 95).

Ora, poiché in *Autonomie et vulnérabilité* egli comprende l'autonomia in termini di «potenza» e la fragilità come una «non-potenza» (cfr. Ricœur 2001, p. 89; trad. it. p. 98), la vulnerabilità non può che assumere una valenza *negativa*: infatti, essa rappresenta ciò che dev'essere superato per poter conseguire l'autonomia, che è l'obiettivo a cui tende l'uomo capace. In altri termini, se la passività è concepita meramente come l'inverso dell'attività, essa deve poter essere recuperata dal sé, il quale mira a ristabilire le capacità che lo costituiscono in quanto agente, in quanto «io posso». Si noti peraltro che tale concezione appare assai distante da quella di Levinas, il quale in *Autrement qu'être* considera la passività del soggetto – «passività più passiva di ogni passività» (Levinas 1990a, p. 30; trad. it. p. 20) – al di qua della distinzione tra attività e passività.⁶ Per Ricœur il soggetto è chiamato invece a un lavoro di riappropriazione di sé, che sembra precluso al soggetto levinasiano, *assolutamente* passivo, il quale si scopre “espropriato” dall'altro. Al riguardo, vi è un passo in cui Levinas sembra rispondere a Ricœur e alla sua concezione dell'*homme capable*, laddove afferma che «l'Io non è un ente “capace” di spiare per gli altri: l'Io è questa espiazione originale – involontaria – poiché anteriore all'iniziativa della volontà» (Levinas 1990a, p. 187; trad. it. 148; cfr. Cohen 2002, p. 146).

Si è detto in precedenza che l'uomo agente è colui che si riconosce capace di certe realizzazioni, ed è proprio in connessione con questo aspetto che in *Soi-même comme un autre* Ricœur introduce la nozione di *attestazione*, che esprime «il tipo di *certezza* al quale può pretendere di pervenire» l'ermeneutica del sé (Ricœur 1990, p. 33; trad. it. p. 97).⁷ L'attestazione non è una «credenza dossica» (io credo *che*), opposta all'*episteme*, ma si configura in modo diverso (io credo *in*), rivelandosi prossima alla *testimonianza*, che Ricœur contrappone alla figura nietzscheana del sospetto (cfr. Ricœur 1990, pp. 33 sg.; trad. it. pp. 98 sg.). In questo modo, egli opera una distinzione tra «l'attestazione (o credenza-convinzione), in quanto modo aletico (o veritativo) dell'ermeneutica del sé, e la credenza-opinione, nel senso dossico usuale» (Ricœur 1995b, p. 81; trad. it. p. 97), arrivando a definire l'attestazione come la «sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti» (Ricœur 1990, p. 35; trad. it. p. 99).

Ora, il punto fondamentale è che per Ricœur «l'attestazione è fondamentalmente attestazione *di sé*», ovvero una sorta di *confidenza* in se stessi, che si traduce, per quanto concerne il *côté* etico, nel poter «rispondere all'accusa con l'accusativo: “eccomi!” – secondo un'espressione cara a Le-

⁶ Su questo tema cfr. Galanti Grollo 2018, pp. 99-123.

⁷ In una nota, Ricœur dichiara che l'attestazione è la «parola d'ordine di tutto questo libro» (Ricœur 1990, p. 335; trad. it. p. 399).

vinas» (Ricœur 1990, pp. 34 sg.; trad. it. p. 99). Per questo, egli ritiene che l'attestazione equivalga alla «coscienza morale» (*Gewissen*). Si tratta di uno snodo cruciale, dato che, pur essendo sempre «ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione *di sé*» (Ricœur 1990, p. 35; trad. it. p. 99). Si conferma qui il ruolo assolutamente centrale che, nella prospettiva ricœuriana, riveste la riflessività del sé, il quale, attraverso le mediazioni del caso, appare in grado di ritornare a se stesso, pur senza poter ambire a una certezza assoluta o indubitabile. L'accento posto sulla riflessività del sé allontana nuovamente Ricœur dalla concezione levinasiana, sebbene in essa la *testimonianza*, intesa come «il modo di verità di questa autoesposizione del Sé, che è l'inverso della certezza dell'Io» (Ricœur 1990, p. 392; trad. it. p. 456), appaia prossima all'attestazione ricœuriana. Infatti, egli ammette che «Levinas non parla mai di attestazione *di sé*, tanto l'espressione sarebbe ritenuta sospettabile di ricondurre alla “certezza dell'io”» (Ricœur 1990, p. 392; trad. it. pp. 456 sg.).

Ricœur ritorna più volte sulla figura dell'attestazione, precisando che essa esprime «la sicurezza [...] di *esistere* nel modo dell'ipseità» (Ricœur 1990, p. 351; trad. it. p. 415). In particolare, l'attestazione indica «quella sorta di credenza e di confidenza che è connessa con l'affermazione del sé quale essere agente (e sofferente)»; essa si oppone al suo contrario, rappresentato dal sospetto, poiché è «ad onta del sospetto che io credo nel mio potere di fare» (Ricœur 1995b, p. 99; trad. it. p. 115). In un'altra pagina egli sottolinea il «tratto epistemologico» del «poter fare», il quale «non può essere provato, dimostrato, ma soltanto *attestato*»: si tratta di una peculiare «confidenza nella propria capacità, che può ricevere conferma unicamente dal suo esercizio e dall'approvazione» da parte degli altri (Ricœur 2001, p. 89; trad. it. p. 98), in un processo che non ha termine. Ciò significa che l'attestazione, intesa come la fiducia che il sé possiede nelle sue capacità, nel suo poter fare, non è mai definitiva (cfr. Sautereau 2013, p. 10), dal momento che i suoi poteri non sono assicurati una volta per tutte. Ne deriva che «l'intima certezza di esistere nel modo del sé» è qualcosa «di cui il sé non dispone» (Ricœur 1995b, p. 108; trad. it. pp. 124 sg.) – qui si comprende il significato dell'espressione «sé come un altro», nel senso che il sé non appartiene propriamente a se stesso.

In *Parcours de la reconnaissance* Ricœur introduce un nuovo elemento, poiché individua una «prossimità semantica tra la nozione di riconoscimento e quella di attestazione» (Ricœur 2004, p. 224; trad. it. p. 172). Pur ammettendo che «tra attestare e riconoscere resta tuttavia uno scarto di senso, derivante dalla loro appartenenza a famiglie lessicali differenti», egli arriva a parlare di «riconoscimento-attestazione» (Ricœur 2004, p. 141; trad. it. p. 110). Si tratta di una sorta di «sinonimia tra attestazione e riconoscimento nell'ordine epistemico. Ho fiducia nel fatto che “io posso”, lo attesto, lo ri-

conosco» (Ricœur 2004, p. 360; trad. it. p. 277). Tale attestazione è il risultato di un percorso attraverso il quale l'«uomo “agente e sofferente”» perviene al «riconoscimento di ciò che egli è in verità, un uomo “capace” di certe realizzazioni»; tuttavia, Ricœur ammette che un simile riconoscimento di sé richiede necessariamente «l'aiuto di altri», ovvero un «mutuo riconoscimento» (Ricœur 2004, p. 109; trad. it. p. 85). In questo percorso il sé si colloca quindi in una «relazione di reciprocità, passando attraverso il riconoscimento di sé nella varietà delle capacità che modulano la sua facoltà di agire, la sua *agency*» (Ricœur 2004, p. 359; trad. it. p. 276).

Si noti peraltro che, secondo Ricœur, nello «stadio del mutuo riconoscimento», che rappresenta l'ultima fase del percorso, si produce anzitutto un'«identificazione. Essere riconosciuti [...] sarebbe per ciascuno ricevere la piena assicurazione della propria identità grazie al riconoscimento, da parte di altri, del proprio dominio di capacità» (Ricœur 2004, p. 361; trad. it. p. 278). A tale proposito, occorre rilevare che il *principium individuationis* ricœuriano appare assai diverso da quello proposto da Levinas, il quale è costituito dalla *responsabilità* per l'altro.⁸

Nella concezione ricœuriana del riconoscimento è dunque necessario «unire a ogni modalità dell'“io posso” una correlazione spesso sottaciuta tra autoasserzione e riferimento ad altri», dal momento che «autoasserzione non significa solipsismo» (Ricœur 2004, p. 363; trad. it. pp. 279 sg.). Si tratta di una precisazione necessaria, poiché in *Parcours de la reconnaissance* la disamina delle capacità era stata svolta prescindendo dall'interazione con gli altri; tuttavia, Ricœur riconosce che «se nell'analisi delle capacità sul piano delle loro potenzialità si è potuto fare astrazione da qualsiasi legame di intersoggettività», tale astrazione non è più possibile nel «passaggio dalla capacità all'esercizio di essa» (Ricœur 2004, p. 364; trad. it. p. 280).

La trattazione ricœuriana del sé si basa su una peculiare concezione della soggettività, la quale è intesa nella sua struttura *teleologica* (cfr. Ferretti 2003, pp. 288 sg.), come un dinamismo che il sé è in grado di recuperare riflessivamente. In questa prospettiva, l'alterità – nelle sue varie forme – è sì costitutiva del sé, come dichiarato dallo stesso Ricœur, ma è pur sempre passibile di riappropriazione da parte del soggetto. Il pensiero ricœuriano appare dunque caratterizzato da una certa tensione, poiché se da un lato il sé è caratterizzato dallo «sforzo per esistere», dall'altro esso è costitutivamente in relazione con l'altro da sé (cfr. Arthos 2019, p. 209). Tuttavia, come accennato in precedenza, l'accento è posto soprattutto sulle capacità del

⁸ «Riguardo al famoso problema: “l'uomo è individuato per mezzo della materia o per mezzo della forma?”, io sostengo l'individuazione per mezzo della responsabilità per altri» (Levinas 1993, p. 118; trad. it. p. 143).

sé, sulle sue potenzialità di azione, che stanno alla base della comprensione ricœuriana dell'etica, la quale è incentrata sulla dinamica del *desiderio*: infatti, «prima della morale delle norme, c'è l'etica del desiderio di vivere bene» (Ricœur 1995a, p. 144; trad. it. p. 139). In questa prospettiva, l'essere umano è anzitutto caratterizzato da una tensione e da un desiderio rivolti a un fine che è valutato come buono.⁹

In effetti, già in *Le conflit des interprétations* Ricœur ritiene che «l'obbligazione non sia la struttura prima dell'etica», poiché quest'ultima viene intesa come «l'appropriazione del nostro sforzo per esistere» (Ricœur 1969, p. 335; trad. it. p. 354). In tale prospettiva, lo *sforzo* indica, come nell'*Etica* di Spinoza, «la posizione di esistenza [...], l'affermazione d'essere [...]: è questo positivo dell'esistenza che fonda l'affermazione più originaria, l'«Io sono»» – un'affermazione che, pur essendo originaria, «è da conquistare e da riconquistare indefinitamente» (Ricœur 1969, p. 336; trad. it. p. 355). Per questo, Ricœur definisce l'«etica anteriore alla morale dell'obbligazione un'etica del desiderio d'essere o dello sforzo per esistere», dove lo sforzo esprime per l'appunto «la posizione nell'esistenza, la potenza affermativa di esistere» (Ricœur 1969, p. 442; trad. it. p. 466). Ma poiché tale posizione di esistenza dev'essere riconquistata ogni volta, «la riappropriazione del nostro sforzo per esistere è il compito dell'etica» (Ricœur 1969, p. 442; trad. it. pp. 466 sg.). In questo modo si delineano i contorni di un'antropologia del desiderio di essere (cfr. Revault d'Allonnes 2006, p. 277), che recupera la nozione spinoziana di *conatus* in quanto sforzo di esistere o tendenza a perseverare nell'essere.¹⁰

Qui si rivela un ulteriore elemento di divergenza rispetto alla concezione di Levinas: infatti, mentre questi, nel rivolgersi all'«altrimenti che essere», colloca l'ontologia in una posizione subordinata (cfr. Peperzak 2009, pp. 57 sg.), Ricœur declina l'ermeneutica del sé in termini *ontologici*: richiamandosi alla distinzione aristotelica tra potenza e atto, egli sostiene infatti che l'agire umano si staglia su «un fondo di essere, a un tempo potente ed effettivo» (Ricœur 1990, p. 357; trad. it. p. 421). In particolare, «centralità dell'agire e decentramento in direzione di un fondo di atto e di potenza» sono i due tratti «costitutivi di un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza» (Ricœur 1990, p. 357; trad. it. p. 421), che viene compresa in termini di *capacità* e di *effettuazione*, dove comunque il possesso di una certa capa-

⁹ Solo in un secondo momento, che per Ricœur rientra nell'ambito della *morale* – a cui è dedicato l'ottavo studio di *Soi-même comme un autre* –, il bene è concepito come ciò che *devo* fare e non più come ciò che *desidero* fare.

¹⁰ «Ciascuna cosa, nel suo essere in sé, tende a continuare nel suo essere» (*Eth.*, III, VI; Spinoza 2010, p. 157).

cità non conduce di per sé alla sua attualizzazione (cfr. Maillard 2011, pp. 234 sg.). Ne deriva che, «se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo* a partire dal quale il sé può esser detto *agente*» (Ricœur 1990, p. 357; trad. it. p. 421).

Ora, tale fondo può essere concepito proprio sulla base della nozione spinoziana di *conatus*, in cui «potenza» non significa potenzialità ma produttività, e quindi non è «opposta ad atto nel senso di effettività, di compimento» (Ricœur 1990, p. 365; trad. it. p. 429). Se da un lato il *conatus*, in quanto tendenza a perseverare nell'essere, esprime quel «dinamismo del vivente [che] esclude ogni iniziativa che rompe con il determinismo della natura» (Ricœur 1990, p. 366; trad. it. p. 430),¹¹ dall'altro l'essere umano si distingue dagli altri esseri viventi perché, avendo accesso alle «idee adeguate», ha la possibilità di *agire*; in questo modo, l'*agire* umano viene messo in risalto a partire da quel fondo effettivo e potente che Spinoza chiama *essentia actuosa*, che è la vita stessa di Dio (cfr. Ricœur 1990, p. 367; trad. it. p. 431).¹² L'operazione ricœuriana consiste dunque nel valorizzare questa concezione di Dio inteso come «una potenza infinita, un'*energia agente*» (Ricœur 1990, p. 365; trad. it. p. 429), mediante la quale è possibile ripensare l'*agire* del soggetto in termini ontologici.

Si noti che il riferimento al *conatus essendi* spinoziano è presente anche in Levinas, il quale però contrappone ad esso l'affezione del soggetto da parte di altri, dato che lo sforzo di esistere si scopre *già* intaccato da altri. In tale concezione, il *conatus* rappresenta una sorta di *libido dominandi* (cfr. Gregor 2018, p. 128), che tuttavia ha da sempre – da un passato immemorabile – conosciuto una conversione ad opera dell'altro. Si delinea qui un'opposizione tra l'affermazione di sé, ovvero l'«egoismo» che è costitutivo di ogni essere – analizzato ampiamente in *Totalité et Infini* –, e la (pre-originaria) esposizione all'altro, la quale per l'appunto *precede* il compiacersi della soggettività nel «godimento», dal momento che, «come prossimità, la significazione significa prima di contrarsi in *perseveranza nell'essere* in seno a una Natura» (Levinas 1990a, p. 111; trad. it. p. 86). Ciò significa che la prossimità precede il *conatus*, e quindi che l'etica è la «filosofia prima», diversamente da quanto accade nella concezione ricœuriana. Si noti inoltre che le espressioni levinasiane che concernono la passività – come ad esempio «passività più passiva di ogni passività» – non si riferiscono a una qualche inerzia del soggetto, che invece è costituita dal *conatus*, ma al fatto che la responsabi-

¹¹ In questo contesto riemerge lo sfondo vitalista che era presente nei primi scritti ricœuriani (cfr. Michel 2006, p. 113).

¹² «[L]a potenza di Dio altro non è se non la sua essenza attiva» (*Eth.*, II, III; Spinoza 2010 p. 81). Sulla nozione di *essentia actuosa* in Spinoza cfr. Gueroult 1969, pp. 380 sg.

lità non deriva da un atto di volontà; per questo, si è sostenuto che «mentre il *conatus* è *soi-même*, [...] il sé morale è *malgré-soi*» (Cohen 2002, p. 134).

In effetti, l'idea levinasiana è che il soggetto pervenga a una trasformazione morale nel «contatto» con l'altro, ovvero per mezzo del «trauma» che, nella prossimità, risveglia la “presenza” pre-originaria dell'altro nella soggettività, che in *Autrement qu'être* è concepita come «l'Altro nel Medesimo» (cfr. Levinas 1990a, pp. 46 sg.; trad. it. pp. 31 sg.). Tale trasformazione non accade, diversamente da quanto prevede Ricœur, attraverso il riconoscimento degli attributi morali dell'altro; al contrario, il richiamo alla responsabilità avviene nell'*immediatezza*, ed è per questo che la «*susceptio* pre-originaria» del soggetto si configura come una «passività anteriore ad ogni ricettività» (Levinas 1990a, p. 195; trad. it. p. 154). Infatti, parlare di ricettività significa riferirsi a una sensibilità che è già “presa” all'interno di un movimento teleologico, che la rende funzionale alla conoscenza. La “ferita” provocata dall'altro richiama dunque il soggetto alla sua vocazione etica, che è certamente preferibile all'indifferenza e al perdurare nel *conatus*. Se dunque nella prospettiva levinasiana è grazie al trauma proveniente dall'altro che il soggetto *sente* di dover rispondere, per Ricœur il sé ha *già* una sua consistenza etica, e nel comprendere se stesso appare in grado di riappropriarsi – certo non del tutto – delle ferite dell'esistenza. In questo senso, l'ermeneutica ricœuriana appare alquanto “ottimista”, poiché non è detto che ogni esperienza di tipo traumatico possa essere fatta propria dal soggetto; ma se ciò non accadesse, saremmo di fronte a una fenomenologia senza «innesto» possibile da parte dell'ermeneutica (cfr. Michel 2017, pp. 59 sg., 256).¹³

2. La vulnerabilità dell'altro e l'appello alla responsabilità

In *Soi-même comme un autre* Ricœur affronta il tema dell'*alterità* riconoscendo che essa è «costitutiva dell'ipseità stessa», tanto da affermare che «l'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra» (Ricœur 1990, p. 14; trad. it. p. 78) – vi è qui una certa vicinanza con la concezione levinasiana della soggettività come «l'Altro nel Medesimo», ricordata in precedenza. Poiché l'alterità non si «aggiunge» dal di fuori all'ipseità, ma appartiene alla sua stessa «costituzione ontologica», egli sostiene che la dialettica tra ipseità e alterità ha un «primato» nei confronti delle altre dimensioni dell'analisi affrontate nell'opera (cfr. Ricœur 1990, p. 367; trad. it. p. 431). Tuttavia, Ricœur intende riservare la questione dell'alterità a una «dialettica di secondo grado»,

¹³ Il riferimento è alla nota tesi ricœuriana dell'«innesto [*greffe*]» dell'ermeneutica sulla fenomenologia (cfr. Ricœur 1969, pp. 7 sgg.; trad. it. pp. 17 sgg.).

che si richiama alla dialettica platonica dei generi sommi, ovvero il Medesimo e l'Altro (cfr. Ricœur 1990, p. 215; trad. it. p. 278). In particolare, nel decimo studio egli precisa che nel «discorso di secondo grado» compaiono delle «meta-categorie» che trascendono il «discorso di primo grado», in cui rientrano le persone in quanto «particolari di base» (Ricœur 1990, p. 346; trad. it. p. 410), ai quali vengono attribuiti i predicati dell'azione. Ne deriva che la relazione tra ipseità e alterità, in quanto discorso *speculativo*, rimane distinta dagli aspetti «fenomenologici dell'ermeneutica del sé» (Ricœur 1990, p. 346; trad. it. p. 410).

Inoltre, Ricœur afferma – *contra* Levinas – che «la dialettica di origine platonica del medesimo e dell'altro non ha niente di specificamente e *a fortiori* di esclusivamente etico», per cui essa dev'essere «tenuta il più a lungo possibile nella dimensione pre-etica» (Ricœur 1995b, p. 100; trad. it. pp. 116 sg.). Pur riconoscendo che le «esperienze di passività», in quanto espressioni *fenomenologiche* della meta-categoria dell'altro, rappresentano delle «esperienze di esteriorità», Ricœur intende «prevenire un'acritica riduzione della meta-categoria dell'altro all'alterità di altri» (Ricœur 1995b, p. 105; trad. it. p. 121), un errore in cui sarebbe incorso Levinas. Al contrario, proprio perché l'alterità ha un «carattere *polisemico*», essa non si riduce all'«alterità di un Altro» (Ricœur 1990, p. 368; trad. it. p. 432). Tuttavia, l'equivocità è propria anche dell'*ipseità*, nel cui ambito Ricœur distingue – sulla base di un «criterio temporale» – tra *idem* (nel senso dell'immutabilità) e *ipse* (nel senso del mantenersi della soggettività). Come accennato poc'anzi, la presenza dell'alterità «nel cuore dell'ipseità» si rivela nel passaggio dal discorso ontologico a quello fenomenologico, poiché Ricœur ritiene che «il corrispettivo *fenomenologico* della meta-categoria di alterità sia la varietà delle esperienze di passività» (Ricœur 1990, p. 368; trad. it. p. 432), rappresentate dal corpo proprio, dall'alterità dell'altro e dalla coscienza morale. Inoltre, tale varietà comporta il fatto che l'attestazione della categoria di alterità risulti a sua volta «spezzata». Nell'analisi ricœuriana «il termine “alterità” resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l'attestazione stessa dell'alterità» (Ricœur 1990, p. 368; trad. it. p. 432).

Per quanto concerne nello specifico l'alterità dell'*altro*, l'assunto ricœuriano è che «i molti modi con cui l'altro da sé *affetta* la comprensione di se stesso da parte del sé segnano [...] la differenza tra l'*ego* che si pone e il sé che si riconosce soltanto *attraverso* queste stesse *affezioni*» (Ricœur 1990, p. 380; trad. it. p. 444). Si tratta dunque di elaborare «una fenomenologia del sé *affetto* dall'altro da sé», la quale non può limitarsi né alla derivazione dell'*alter ego* dall'*ego*, come prevede Husserl, né all'«assegnazione del sé alla responsabilità», come vuole Levinas, ma richiede – come si diceva in sede introduttiva – una «concezione incrociata dell'alterità», che renda giustizia sia alla «stima di sé» che all'«esser convocati dall'altro» (Ricœur 1990, p. 382; trad. it. p. 446).

Riguardo al «movimento dall'*ego* all'*alter ego*», Ricœur sostiene che esso ha la priorità nella «dimensione gnoseologica», all'interno della quale, per mezzo della «trasposizione analogica» descritta da Husserl nella quinta *Meditazione cartesiana*, l'altro diventa un «*mio simile*, cioè qualcuno che, *come me*, dice “io”» (Ricœur 1990, p. 386; trad. it. pp. 450 sg.). Si tratta di un passaggio ineludibile, poiché Ricœur ritiene che, per poter rispettare l'altro e per promuoverne la libertà, si debba anzitutto riconoscerlo come un proprio simile, cioè come un *alter ego*.¹⁴ È interessante notare che questa tesi si contrappone a quella di Levinas, secondo la quale l'altro mi appella *in quanto tale*, a prescindere dalle sue proprietà e dal suo essere simile a me: situato all'interno di una relazione *asimmetrica*, l'altro è *kath'hauto* (cfr. Levinas 1990b, p. 43; trad. it. p. 48). Nel basarsi su un'asimmetria tra il sé e l'altro, la concezione levinasiana assumerebbe dunque i tratti di un'«ermeneutica radicale» (cfr. Kearney 2004, p. 212), in cui non si fa più ricorso all'idea di *somiglianza* tra soggetti.

Tuttavia, non si può non rilevare che nel dibattito contemporaneo il termine “ermeneutica” appare quanto mai equivoco (cfr. Michel 2017, p. 281) e, se si vuole parlare di ermeneutica con riferimento al pensiero levinasiano, occorre farlo con una qualche accortezza. Levinas riconosce che «certo, la manifestazione d'Altri si produce, a prima vista, conformemente al modo in cui si produce ogni significato», tanto da richiedere «un'ermeneutica e un'esegesi»; tuttavia, egli sostiene che «l'epifania d'Altri implica una propria significazione indipendente dal significato che deriva dal mondo. Altri non si offre a noi solo a partire dal contesto, ma *senza mediazione*, significa di per sé» (Levinas 2006, p. 270; trad. it. pp. 222 sg., corsivo nostro). Riferendosi al «volto» dell'altro, Levinas arriva a parlare dell'«univocità originaria dell'espressione» (Levinas 1990b, p. 222; trad. it. p. 208), dove evidentemente il comando etico è tanto immediato e univoco da non richiedere alcuna interpretazione. Se dunque per Ricœur, che riconosce di essere rimasto legato alla tradizione della filosofia riflessiva, non ci può essere un'alterità tanto esteriore da non poter essere interpretata (cfr. Kearney 2004, p. 215) – l'altro, al pari del sé, non sfugge alle mediazioni¹⁵ –, per Levinas occorre invece rivolgersi all'immediatezza del sensibile.

¹⁴ Un'analisi dettagliata del modo in cui Ricœur si confronta con le riflessioni husserliane sull'intersoggettività va al di là dei limiti del presente contributo. Sulla lettura ricœuriana della quinta *Meditazione cartesiana*, oltre alle pagine di *Soi-même comme un autre* sopra citate, cfr. Ricœur 1986, pp. 197-225.

¹⁵ A questo proposito, egli confessa di aver resistito «al termine “esperienza”, per diffidenza rispetto all'immediatezza, [...] all'intuizionismo», e di aver sempre preferito la «mediazione» (Ricœur 1995a, pp. 211 sg.; trad. it. pp. 197 sg.).

Quanto al movimento inverso, Ricœur sostiene che la chiamata proveniente dall'altro ha la priorità nella «dimensione etica» (Ricœur 1990, p. 386; trad. it. p. 450). In particolare, egli ricorda che in Levinas «l'altro mi costituisce responsabile», per cui è la sua parola a essere «all'origine della parola attraverso la quale io imputo a me stesso l'origine dei miei atti» (Ricœur 1990, p. 388; trad. it. p. 452).¹⁶ Ciò significa che l'«auto-imputazione», su cui Ricœur si è soffermato a lungo, deriva dall'altro. Ma la questione dirimente consiste nel domandarsi se il soggetto si determini *in quanto tale* attraverso la convocazione etica da parte dell'altro – come vorrebbe Levinas –, o se invece la consistenza autonoma del sé rappresenti una condizione necessaria per avvertire tale chiamata e per rispondervi (cfr. Assayag 2016, p. 168). La tesi levinasiana è che «io sono “in sé” [soltanto] attraverso gli altri» (Levinas 1990a, p. 178; trad. it. p. 141), per cui il soggetto è tale *nella misura in cui* il prossimo lo risveglia alla responsabilità. Al contrario, Ricœur dichiara espressamente che «soltanto un sé può avere un altro da sé» (Ricœur 1990, p. 219; trad. it. p. 283), nel senso che soltanto un sé che ha stima di se stesso, che si attesta nelle sue capacità, è in grado di rivolgersi agli altri (cfr. Wallace 2002, pp. 85 sg.).¹⁷ In altri termini, l'etica richiede una qualche stima di sé, senza la quale non potrebbe sussistere alcun soggetto morale. In tale contesto, non sorprende che il momento riflessivo – che certo non dev'essere inteso in senso intellettualistico – assuma un ruolo determinante, poiché rende possibile la ricettività del sé nei confronti dell'altro.

Ricœur ritiene che Levinas sia caduto nella «tentazione di avvicinare l'alterità dell'ingiunzione a quella dell'altro», attraverso una «riduzione [...] dell'alterità della coscienza all'alterità dell'altro [...], all'esteriorità dell'altro che si manifesta nel suo volto» (Ricœur 1990, pp. 406, 408; trad. it. pp. 470, 472). Nel confrontarsi con tale concezione, Ricœur muove dall'«essere-ingiunto in quanto struttura dell'ipseità», dove però l'ingiunzione ad opera dell'altro richiede «l'esistenza di un esser-ingiunto», e quindi «l'attestazione di sé»; in questo senso, «l'ingiunzione è originariamente attestazione» (Ricœur 1990, p. 409; trad. it. p. 473),¹⁸ perché altrimenti essa non potrebbe neppure essere accolta. Riferendosi alla prospettiva levinasiana, Ricœur si

¹⁶ In *Totalité et Infini* Levinas afferma infatti che «il volto parla» (Levinas 1990b, p. 61; trad. it. p. 64).

¹⁷ In una lettera a Levinas, Ricœur scrive che «il volto dell'altro non potrebbe essere riconosciuto come fonte d'interpellazione e d'ingiunzione se non rivelandosi capace [...] di risvegliare una stima di sé» (Levinas, Ricœur 1994, p. 37).

¹⁸ La sottolineatura del nesso tra attestazione e ingiunzione consente inoltre a Ricœur di prendere le distanze dalla «“de-moralizzazione” della coscienza» (Ricœur 1990, p. 401; trad. it. p. 465) a cui conducono le analisi di Heidegger in *Sein und Zeit*.

domanda infatti se il sé non debba essere «da subito presupposto, cioè potenzialmente capace d'intendere l'assegnazione» (Ricœur 1994, p. 105), per poi riconoscere che parlare di capacità che non siano risvegliate dalla convocazione etica sarebbe inammissibile per Levinas, dato che ammettere una capacità *propria* del sé significherebbe minare alla radice la sua concezione della soggettività. In particolare, secondo Ricœur la risposta alla chiamata dell'altro presuppone «una capacità di accoglimento, di discriminazione e di raccoglimento» che «risulta da una struttura riflessiva» (Ricœur 1990, p. 391; trad. it. p. 455), e quindi *mediata*, diversamente da quanto accade all'appello etico immediato di cui parla Levinas. Ciò significa che il *commandement* «non uccidere!» dev'essere interiorizzato dal sé, tanto da diventare una «convinzione», in modo tale da tradurre l'accusativo dell'«eccomi» nel nominativo del «qui, io mi arresto [*ici je me tiens*]» (Ricœur 1990, p. 391; trad. it. p. 455). Anche in questo contesto, dunque, la concezione ricœuriana conferma il suo carattere ermeneutico, dal momento che l'appello dell'altro richiede di essere interpretato.

Quanto alla *stima di sé*, Ricœur la considera come «il momento riflessivo originario», attraverso il quale «la valutazione di certe azioni ritenute buone si riflette sull'autore di tali azioni», il che comporta necessariamente un «riferimento all'altro» e quindi una «struttura dialogica» (Ricœur 1990, pp. 220, 202; trad. it. pp. 283, 266). In particolare, il momento riflessivo della stima di sé dipende dal fatto che è «proprio apprezzando le nostre azioni [che] noi apprezziamo noi stessi come gli autori di quelle azioni» (Ricœur 1990, p. 208; trad. it. p. 272). In questo senso, l'«io posso» di cui parla Merleau-Ponty dev'essere inteso in termini *etici*, riconoscendo che il sé «può valutare le proprie azioni» e di conseguenza «è capace di valutare se stesso, di stimarsi buono» (Ricœur 1990, p. 212; trad. it. p. 276). Al riguardo, Ricœur parla di un'«evidenza esperienziale», che confina con la sensibilità – vi è qui una prossimità rispetto a Levinas – e che si configura come *attestazione* in quanto «convinzione di giudicare bene e di agire bene» (Ricœur 1990, p. 211; trad. it. p. 275). Si noti peraltro che, proprio a causa del suo tradursi in convinzione, la stima di sé non può essere osservata dall'esterno (cfr. Greisch 1995, p. 322). Ora, se si mette a confronto questa concezione con quella levinasiana, non si può non notare una profonda differenza: infatti, Levinas privilegia la nozione di «cattiva coscienza» (cfr. Levinas 1993, p. 138; trad. it. p. 163), per la quale si è costitutivamente in debito nei confronti dell'altro – la responsabilità è *infinita* –, e quindi il soggetto non può restare nel compiacimento della stima di sé; certo, neanche Ricœur intende fermarsi qui, ma per Levinas l'accesso all'etica si rivela impossibile se si muove dalla stima di sé.

Ricœur è consapevole della necessità di evitare che la stima di sé, al pari del suo equivalente morale, il rispetto di sé, rimangano confinati all'interno

del polo egologico (cfr. Greisch 1995, p. 321), dal momento che l'ermeneutica del sé concerne «*la prospettiva della "vita buona" con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*» (Ricœur 1990, p. 202; trad. it. p. 266).¹⁹ Per questo, la *sollecitudine* per l'altro «non si aggiunge dal di fuori alla stima di sé», ma «ne dispiega la dimensione dialogale» (Ricœur 1990, p. 212; trad. it. p. 275); di conseguenza, la stima di sé e la *sollecitudine* non sono concepibili l'una senza l'altra. A tale proposito, Ricœur si richiama al caso paradigmatico rappresentato dalla *philia* aristotelica, la quale, essendo caratterizzata dalla reciprocità, sottrae la *philautia* alla chiusura dell'egoismo e la apre all'alterità, anche se deve ammettere che in Aristotele non è presente un vero concetto di alterità. In particolare, «il senso profondo della *philautia* è *desiderio*» (Ricœur 1990, p. 218; trad. it. p. 281), che è anzitutto desiderio dell'amico, dato che – come già in Aristotele – l'uomo felice ha bisogno di amici.

Ma il punto decisivo è che per Ricœur il dinamismo costitutivo del sé è spontaneamente rivolto verso l'altro, traducendosi per l'appunto in una *sollecitudine* che è già inclinata moralmente – si rivela qui un "ottimismo" morale che ad alcuni è apparso ingiustificato (cfr. Cohen 2002, p. 132). In particolare, egli individua un «senso etico» *prima e a prescindere* dall'appello dell'altro, tanto da conferire alla *sollecitudine* «uno statuto più fondamentale di quello dell'obbedienza al dovere», che consiste nell'essere una «*spontaneità benevola*, intimamente connessa alla stima di sé» (Ricœur 1990, p. 222; trad. it. 286). A tale riguardo, è necessario sottolineare un aspetto cruciale: poiché la *sollecitudine* ricœuriana è un movimento *spontaneo*, il sé non ha affatto bisogno di "attendere" la convocazione proveniente dall'altro per rivolgersi a lui – ma su questo Levinas non può certo concordare.²⁰ La questione dirimente concerne l'origine della moralità, che per Levinas richiede necessariamente la relazione con l'altro che chiama alla responsabilità, cioè con l'altro *morale*. Nella sua prospettiva, in cui il soggetto è *misurato* dalla moralità (cfr. Cohen 2002, p. 152), la *spontaneità* non può che collocarsi dal lato del *conatus*.

Ricœur sostiene inoltre che la *sollecitudine* si basa sullo «scambio fra *dare e ricevere*» (Ricœur 1990, p. 220; trad. it. p. 284), che deve trovare un punto di equilibrio tra la prevalenza del sé e quella dell'altro. Si tratta dunque di analizzare la situazione in cui la relazione intersoggettiva, diversamente dalla *philia* aristotelica, risulta caratterizzata dalla *dissimmetria*, con-

¹⁹ Di qui l'importanza della *reciprocità*, dato che per Ricœur – si vedano ad esempio le sue riflessioni sulla compassione in *Vivant jusqu'à la mort* (cfr. Ricœur 2007, pp. 46 sg.; trad. it. p. 47) – occorre considerare non soltanto il «per l'altro», ma anche il «con l'altro», come risulta dall'espressione appena citata (cfr. Sautereau 2013, p. 20).

²⁰ «La responsabilità per gli altri non potrebbe mai significare volontà altruista, istinto di "benevolenza naturale" o amore» (Levinas 1990a, p. 177; trad. it. p. 140).

siderando «i due estremi dell'assegnazione alla responsabilità, in cui l'iniziativa procede dall'altro, e della simpatia per l'altro sofferente, in cui l'iniziativa procede dal sé che ama» (Ricœur 1990, pp. 224 sg.; trad. it. p. 288). Peraltro, nella concezione levinasiana questi due aspetti rientrano all'interno della relazione etica, che è costitutivamente asimmetrica.

Il primo estremo si ha nel momento in cui dall'altro, in quanto «maestro di giustizia», proviene il *commandement* «non uccidere!», ed è attraverso tale *ingiunzione* che il sé è chiamato alla responsabilità. Ma per Ricœur l'ingiunzione dev'essere *compresa* dal soggetto a cui è rivolta, e quindi deve «far appello a una risposta che compensi la dissimmetria del faccia a faccia», dato che «una dissimmetria non compensata spezzerebbe lo scambio del dare e del ricevere» (Ricœur 1990, p. 221; trad. it. p. 285). A tal fine, occorre fare ricorso alle «risorse di bontà» che appartengono a «un essere che non detesta se stesso» (Ricœur 1990, p. 222; trad. it. p. 285). Ciò significa che il Bene non è «al di là dell'essenza» – come per Levinas –, ma risulta inscritto nel cuore dell'uomo (cfr. Maillard 2011, p. 264). Si noti inoltre che nella concezione ricœuriana il tema della chiamata e dell'ingiunzione proveniente dall'altro ricade nell'ambito morale, cioè nell'ordine delle norme e degli imperativi, mentre per Levinas questo livello, relativo alla «giustizia», è in connessione con l'entrata del «terzo» – che in realtà è da sempre presente.

L'altro estremo si rivela invece nella «situazione inversa rispetto all'ingiunzione [che] è la *sofferenza*» dell'altro (Ricœur 1990, p. 223; trad. it. p. 286). Nel riconoscere che il sé può «esser-afetto» dall'altro, Ricœur sottolinea che esso può essere «richiamato alla vulnerabilità della [sua] condizione mortale» dalla sofferenza *dell'altro*, e qui si rivela, una volta di più, l'attenzione ricœuriana per l'essere umano come «agente e sofferente» (Ricœur 1990, pp. 223 sg.; trad. it. pp. 286 sg.). In particolare, «la sofferenza non è definita unicamente dal dolore fisico, e neppure dal dolore mentale, ma dalla diminuzione [...] della capacità di agire, di poter fare», che viene avvertita come un attacco all'«integrità del sé» (Ricœur 1990, p. 223; trad. it. p. 286). Si tratta ora di comprendere che cosa avviene, secondo Ricœur, nel momento in cui ci si trova di fronte alla sofferenza altrui: ebbene, «ciò che la sofferenza dell'altro, così come l'ingiunzione morale scaturita dall'altro, libera nel sé sono sentimenti spontaneamente rivolti verso l'altro» (Ricœur 1990, p. 224; trad. it. p. 288), nei quali si esprime la sollecitudine. D'altronde, egli osserva che se «non fosse in un certo modo spontanea», la sollecitudine si ridurrebbe a un «triste dovere» (Ricœur 1990, p. 226; trad. it. p. 289) – e forse queste parole sono implicitamente rivolte a Levinas. In ogni caso, occorre rilevare che l'approccio ricœuriano, che considera prioritaria l'esigenza di compensazione della dissimmetria che caratterizza le relazioni intersoggettive, sembra non riconoscere il significato specifico delle relazioni ineguali (cfr. Maillard 2011, p. 275).

Nella sua riscrittura della «piccola etica» di *Soi-même comme un autre*, contenuta in *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, Ricœur opera una rivisitazione dei tre momenti in cui aveva suddiviso l'analisi – etica, morale e saggezza pratica –, ponendo anzitutto l'attenzione sul «versante soggettivo dell'obbligazione morale: il *sentimento* di essere obbligati» (Ricœur 2001, p. 58; trad. it. p. 67, corsivo nostro). Vi è qui un punto di contatto con Levinas, nella misura in cui questi ritiene che il *sentirsi* convocati dall'appello dell'altro rappresenti lo snodo fondamentale della relazione etica. In effetti, Ricœur si concentra sul problema – a suo avviso irrisolto in Kant – della «motivazione», sostenendo che «il rispetto costituisce soltanto uno dei moventi suscettibili di inclinare un soggetto morale a “fare il proprio dovere”» (Ricœur 2001, p. 59; trad. it. p. 68). Di conseguenza, egli ritiene necessario considerare l'intero spettro dei «sentimenti morali» – il riferimento esplicito è al contributo di Scheler –, distanziandosi in questo modo dalle posizioni levinasiane.

In realtà, già in un testo precedente, intitolato *Fragilité et Responsabilité*, Ricœur si era soffermato sul tema, muovendo dal legame «intrinseco» che vi sarebbe tra responsabilità e fragilità. In particolare, la responsabilità si rivela in un *sentire*, in un «sentimento dal quale siamo affetti» (Ricœur 1992, p. 296), che ci fa avvertire l'ingiunzione proveniente dalla fragilità dell'altro.²¹ Ora, la «forza» della fragilità consiste nel fatto che «ci fa sentire una situazione che è, ma che non dovrebbe essere», e in tal modo essa ci rende *responsabili*: infatti, «quando a essere fragile non è qualcosa ma qualcuno, come accade in tutte le situazioni considerate – individui, gruppi, comunità, l'umanità stessa –, quel qualcuno ci appare come affidato alle nostre cure [...]. Ce ne facciamo carico», dal momento che quell'essere fragile «conta su di noi», ed è «questo legame di fiducia [che] è fondamentale» (Ricœur 1992, p. 296). A tale riguardo, egli afferma – con un tono levinasiano – che «nel sentimento di responsabilità *sentiamo* di essere *resi* responsabili» (Ricœur 1992, p. 296).

In questo contesto, Ricœur distingue tra due diverse accezioni di responsabilità, rappresentate dall'*imputabilità*, in quanto capacità di poter rispondere delle proprie azioni, e dalla responsabilità come risposta *all'altro*. Nella seconda accezione, è l'altro nella sua vulnerabilità che chiama alla responsabilità, anche se per Ricœur la dimensione responsiva non può essere disgiunta da quella riflessiva, secondo la quale «la responsabilità consiste nel poter designare se stessi come gli autori dei propri atti» (Ricœur 1992,

²¹ In questa valorizzazione del ruolo del sentire vi è nuovamente una prossimità rispetto alla prospettiva levinasiana.

pp. 296 sg.).²² In effetti, vi è una pagina in cui egli afferma – *contra* Levinas – che essere responsabili non significa innanzitutto «rispondere a», ma «rispondere *dei* miei atti» (Ricœur 2001, p. 97; trad. it. p. 106). Tuttavia, pur ribadendo la centralità di quest'ultima accezione di responsabilità, egli ritiene che essa soffra di un limite costitutivo, essendo rivolta al passato e non al futuro – la responsabilità è infatti posteriore rispetto all'azione. È qui che risiede la profonda differenza tra questa nozione di responsabilità e l'appello proveniente dalla fragilità, nel quale «è sempre *un altro* [...] che ci rende responsabili o, come dice Levinas, che ci chiama alla responsabilità. Nel contare su di me, un altro mi rende imputabile per i miei atti» (Ricœur 1992, p. 297).²³ Tuttavia, Ricœur confessa di non voler partecipare a quel «dibattito sterile» in cui ci si interroga se viene prima «la capacità di designare se stessi come autori dei propri atti o l'appello della fragilità», limitandosi a dire che in questa situazione «una capacità chiede di essere risvegliata per divenire reale e attuale» – anche se poi ammette che «è nel contesto dell'alterità che diventiamo effettivamente responsabili» (Ricœur 1992, p. 297).

In ultima analisi, nella concezione ricœuriana l'appello alla responsabilità procede dalla condizione di vulnerabilità o fragilità dell'altro, una condizione che il sé – il quale si attesta come un sé capace – è chiamato a *riconoscere*. Ma se, come vuole Ricœur, l'ingiunzione proveniente dall'altro dev'essere compresa e accolta, ciò comporta la perdita del suo carattere *immediato*, derivante dal fatto che è l'altro *in quanto tale* – nella sua umanità – ad appellare il soggetto, rivelandosi nella «cattiva coscienza». Per questo, l'ermeneutica del sé proposta da Ricœur potrebbe essere approfondita e sviluppata nella direzione di un'ermeneutica *dell'alterità* in cui, accanto alle mediazioni attraverso le quali il sé si rapporta all'altro da sé, trovi spazio – come in una sorta di “interruzione” – quel momento d'immediatezza costituito dall'appello etico dell'altro.

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Italia

E-mail: sebastiano.galanti@unibo.it

²² Di qui il significato propriamente “autorale” che la riflessione su di sé acquisisce nelle analisi di Ricœur.

²³ Altrove egli sottolinea che «l'idea di responsabilità sottrae quella di imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica», poiché in essa si pone l'accento sull'«alterità implicata nel danno o nel torto» (Ricœur 2004, p. 161; trad. it. p. 125), e non soltanto sulla violazione della legge in quanto tale.

Bibliografia

- Arthos, J. 2019: *Hermeneutics After Ricœur*, Bloomsbury Academic, London-New York.
- Assayag, L. 2016: *Penser la confiance avec Paul Ricœur*, in «Études Ricœurien-nes/Ricœur Studies», 7, 2, pp. 164-186.
- Cohen, R.A. 2002: *Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricœur on Levinas*, in R.A. Cohen, J.L. Marsh (a cura di), *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany, pp. 127-160.
- Ferretti, G. 2003: *Il bene al-di-là dell'essere. Temi e problemi levinassiani*, ESI, Napoli.
- Galanti Grollo, S. 2018: *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, pref. di S. Besoli, Quodlibet, Macerata.
- Gregor, B. 2018: *Ricœur's Hermeneutics of Religion. Rebirth of the Capable Self*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Greisch, J. 1995: *Témoignage et attestation*, in Id. (a cura di), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris, pp. 305-326.
- Gueroult, M. 1969: *Spinoza. I. Dieu*, Olms, Hildesheim.
- Kearney, R. 2004: *Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur*, in M. Revault d'Allonnes, F. Azouvi (a cura di), *Paul Ricœur* (Cahier de l'Herne), Éditions de l'Herne, Paris, pp. 205-218.
- Le Blanc, G. 2006: *Penser la fragilité*, in «Esprit», 3, pp. 249-263.
- Levinas, E. 1990a: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, Paris; trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1983.
- Levinas, E. 1990b: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Le Livre de Poche, Paris; trad. it. A. Dell'Asta, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, introd. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 1990.
- Levinas, E. 1993: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Le Livre de Poche, Paris; trad. it. di E. Baccharini, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998.
- Levinas, E. 2006: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris; trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano, 1998.
- Levinas, E., Ricœur, P. 1994: «L'unicité humaine du pronom je», in J.-C. Aeschlimann (a cura di), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, pp. 35-37.
- Maillard, N. 2011: *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève.
- Michel, J. 2006: *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris.
- Michel, J. 2017: *Homo interpretans*, Hermann, Paris.

- Peperzak, A. 2009: *Sincerely Yours. Towards a Phenomenology of Me*, in B. Hofmeyr (a cura di), *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer, Dordrecht, pp. 55-66.
- Revault d'Allonnes, M. 2006: *Cet Éros par qui nous sommes dans l'être*, in «Esprit», 3, pp. 276-289.
- Ricœur, P. 1969: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Seuil, Paris; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano, 1977.
- Ricœur, P. 1986: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris.
- Ricœur, P. 1990: *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1993.
- Ricœur, P. 1991: *L'attestation: entre phénoménologie et ontologie*, in J. Greisch, R. Kearney (a cura di), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris, pp. 381-403; trad. it. di B. Bonato, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1993.
- Ricœur, P. 1992: *Fragilité et Responsabilité*, in P. Van Tongeren, P. Sars, C. Bremmers, K. Boey (a cura di), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology*, Springer, Dordrecht, pp. 295-304.
- Ricœur, P. 1994: *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris, pp. 83-105.
- Ricœur, P. 1995a: *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris; trad. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano, 1997.
- Ricœur, P. 1995b: *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris; trad. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano, 1998.
- Ricœur, P. 2001: *Le Juste 2*, Éditions Esprit, Paris; trad. it. di D. Iannotta, *Il Giusto. Vol. 2*, Effatà, Cantalupa, 2007.
- Ricœur, P. 2004: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris; trad. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Cortina, Milano, 2005.
- Ricœur, P. 2007: *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris; trad. it. di D. Iannotta, *Vivo fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Effatà, Cantalupa, 2008.
- Ricœur, P. 2013: *La souffrance n'est pas la douleur*, in C. Martin, N. Zaccari-Reyners (a cura di), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Puf, Paris, pp. 13-33.
- Sautereau, C. 2013: *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas*, in «Études Ricœuriennes/Ricœur Studies», 4, 2, pp. 8-24.
- Spinoza, B. 2010: *Etica*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa.
- Wallace, M.I. 2002: *The Summoned Self. Ethics and Hermeneutics in Paul Ricœur in Dialogue with Emmanuel Levinas*, in J. Wall, W. Schweiker, W.D. Hall (a cura di), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York-London, pp. 80-93.