

IL DIALOGO DEGLI SCETTICISMI¹

Oliver ABEL

(Istituto di Teologia protestante di Montpellier, EHESS)

Abstract: The aim of this article is to present Ricœur's thought as the result of the combination, frequently present in the authors of the French philosophical tradition - from Bayle to Diderot -, of reflection and skepticism, and to identify in the "skeptical" his most authentic style. It is in this key that Ricœur's famous "greffe" of hermeneutics onto phenomenology can be interpreted as the expression of a balance between trust in what is given and acceptance of its inescapable opacity. Ricœur's philosophy, unlike that of the authors of the so-called "French phenomenological school" (Lévinas, Lyotard, Sartre, Henry, Derrida, Merleau-Ponty), while not renouncing to understand what exists, accepts to do so staying in the conflict of interpretations, that is, in the gap between past, present, and future points of view. This gives rise to a thought that challenges the fixity of the written word and embodies the dialogical spirit of Plato's work.

Keywords: Hermeneutics, skepticism, dialogue, doubt, attestation.

L'opera di Paul Ricœur, dagli anni Trenta sino all'inizio degli anni Duemila, tratta temi così diversi che ci potremmo domandare quale sia l'unità del suo pensiero, l'idea direttrice che permette di coglierne la coerenza. Mi piacerebbe qui seguire l'ipotesi, indubbiamente inusuale, di una tipologia molto particolare di scetticismo, che avvicina inaspettatamente Ricœur a un pensatore come Stanley Cavell, e che porrò al centro del suo personale approccio all'ermeneutica. Questa ipotesi ci consente di collocare Ricœur rispetto a quella che si potrebbe chiamare la "scuola fenomenologica francese", una scuola che subisce il fascino della radicalità; ma anche rispetto alla galassia strutturalista che ha influenzato l'organizzazione delle scienze umane in Francia per un quarto di secolo. In breve, non vorrei che una scolastica ricœuriana, per quanto basata su una comprensione lessicologica di Ricœur, faccia dimenticare l'inquietudine

¹ Questo testo, redatto in origine per una conferenza presso il Dipartimento di lingua e letteratura francese dell'Università di Berkeley (San Francisco) nell'aprile 2010, è stato già in parte ripreso con il titolo Ricœur and French Skepticism, in *Il Protagora. Rivista di filosofia e cultura*, fondata nel 1959 da Bruno Widmar, n. 17, anno 2012, pp. 31-42. Mi era stata chiesta una presentazione generale di Ricœur nel paesaggio intellettuale francese. Ripropongo qui questa relazione nella sua versione più ampia. La traduzione del testo e delle citazioni in lingua francese, ove non specificato, è di Francesca D'Alessandris.

propriamente filosofica del percorso di questo autore. Per questo, vorrei mostrare non soltanto la complessità ma anche la difficoltà del pensiero di Ricœur.

Poiché la sua complessità apparente, dovuta alla molteplicità regolata delle semantiche che egli prende in prestito, fa spesso dimenticare la difficoltà di uno stile filosofico sempre in parte riflessivo e in parte scettico, nel senso che esso resta un domandare in grado di capovolgere ogni cosa, con quello stile indubbiamente molto francese che si può ritrovare in Calvino e Montaigne, Bayle e Diderot. Si tratta di uno stile che lascia spazio a un dubbio probabilmente più insormontabile del dubbio metodico di Descartes, un dubbio da un lato rivolto ai limiti di ogni discorso, dall'altro più attento alla pluralità delle voci. Devo ammettere che, essendomi spesso occupato di Bayle, l'autore del *Dizionario storico critico* risalente all'epoca del Re Sole e significativo proprio per la molteplicità delle sue voci, mi capita di rileggere Ricœur attraverso Bayle. L'idea che la vera e propria fiducia in sé, nell'altro, nelle nostre parole, nei nostri linguaggi, implichi il dubbio, la differenza, il disaccordo, senza mai poterlo vincere in modo definitivo, è un'idea alla quale la frequentazione assidua di Pierre Bayle, dalla mia adolescenza, mi ha abituato. Tuttavia, non intraprenderò qui una digressione sugli scetticismi francesi dall'età antica, ma piuttosto sui dibattiti fondativi della filosofia, dall'età di Platone. La mia tesi è che Paul Ricœur sia stato fino in fondo un difensore dello stile (*ordre*)² filosofico, o in altri termini di un genere tra altri e che è il genere filosofico, e dell'uso propriamente filosofico di quella riflessione dialogante interrogativa infinita che è lo *skeptēin*.

La mia intenzione è dunque di sviluppare una vera e propria anfibia della scetticismo, che è un'ottima guida in ragione della sua equivocità, incertezza, ambiguità. Ci sono delle figure dello scetticismo che si contrappongono l'una all'altra in una configurazione complessa, intessuta da un ampio conflitto delle interpretazioni. La grande originalità di Stanley Cavell, che lo avvicina a Ricœur, è stata quella di lasciare margine a un certo tipo di scetticismo, non allontanando quest'ultimo troppo presto.³ Cavell si imbatte in questa questione, all'inizio delle *Ricerche* di Wittgenstein, insieme a quella dell'eredità del linguaggio nel bambino: come può il bambino avere fiducia nel linguaggio comune? Si può avere fiducia nei nostri linguaggi? È esattamente la stessa domanda che si pone Platone di fronte ai sofisti. Ma è una domanda che si ribalta molto presto: come si potrebbe non avere fiducia nel linguaggio? Abbiamo altro,

² “L'ordre philosophique” (“Lo stile filosofico”) è il nome di una collana creata e diretta per un periodo di tempo molto lungo da Ricœur in seno alla casa editrice *Seuil* di Parigi.

³ Cfr. Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

se non il linguaggio? Non è nel contesto linguistico nel quale noi siamo nati e cresciuti, e a partire da esso, che ci orientiamo? È per questa ragione che dobbiamo riuscire a gestire una certa dose di scetticismo, fargli spazio: la questione è che tipo di fiducia occorra per non rinunciare al bisogno di condivisione anche lì dove regna l'ambiguità.

1. La differenza ermeneutica

L'ermeneutica di Ricœur è un buon punto di partenza, poiché si tratta di un filosofo che non si confronta soltanto con Gadamer e Habermas, ma anche, da un lato, con parte di ciò che la fenomenologia è diventata nella scuola francese e, dall'altro, con la svolta strutturalista delle scienze umane avvenuta in Francia negli anni Sessanta e Settanta.

Cominciamo dunque dalla configurazione più classica, più nota del pensiero di Ricœur. Come ha cambiato l'ermeneutica, prendendola in prestito per poi volgersi nuovamente altrove? Notiamo, in primo luogo, una doppia inversione. Ricœur fa proprio da subito il rivolgimento ermeneutico della fenomenologia, seguendo l'idea che il mondo della vita (*Lebenswelt*) sia *già sempre lì*, e che non si dia pensiero senza presupposti. Ma a partire dai suoi primi testi sul simbolo o sul mito, egli ritiene che non ci sia niente da cercare alle nostre spalle, e che occorra piuttosto voltarsi per pensare «a partire dal simbolo»⁴ – più tardi dirà «davanti al testo».⁵ La mia ipotesi è che Ricœur applichi all'ermeneutica quell'inversione o piuttosto quella rottura fenomenologica cara a Gaston Bachelard nelle sue *Poétique*. È per questo che in Ricœur si ha una sorta di sovrapposizione tra ermeneutica e fenomenologia, che potremmo chiamare un doppio innesto.

Questa dialettica della doppia inversione potrebbe essere specificata come un doppio sconfinamento dall'interno. L'ermeneutica di Ricœur sembra infatti distendersi tra due direzioni distinte. Da un lato, si tratta di pensare la confidenza, ed è lì che si mantiene più vicina a Gadamer. La facoltà di comprendere, di riconoscere il dato, implica la capacità di potere dire: sì, è esattamente questo, “è proprio questo”. Dall'altro lato, si tratta di mantenere il sospetto, che arriva a Ricœur dalla tradizione critica dei maestri del sospetto, fino a Habermas. La facoltà di individuare le ambiguità e le differenze, le distanze che sono talvolta delle distorsioni, presuppone il poter dire: no, “non è questo”. Si potrebbe spiegare la proposta di Ricœur di una “ermeneutica critica” in maniera

⁴ Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (1960), Seuil-Points, Paris 2009, p. 68; tr. it. M. Saffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021, p. 631.

⁵ Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 114; tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004, p. 111.

più sottile e complessa, ma vorrei qui sottolineare da subito il modo molto particolare che egli aveva di coniugare la confidenza e il dubbio, l'accrescimento e la riduzione, la poetica delle metafore vive e l'archeologia critica delle metafore sedimentate. Secondo la sua celebre formula, «Il paradosso sta nel fatto che non v'è altro modo di riconoscere la nozione di verità metaforica che quello di comprendere la portata critica del *non è* (letteralmente) nella forza ontologica dell'*è* (metaforicamente)». ⁶

Per certi versi, si trova in Ricœur una combinazione sottilissima tra l'ermeneutica post-heideggeriana e la pragmatica del linguaggio ordinario della filosofia analitica, nel senso che egli ricerca a quale condizione l'ermeneutica potrebbe trovare un posto articolato nell'epistemologia delle scienze umane. L'ermeneutica critica ci insegna a vivere all'interno del conflitto delle interpretazioni, a svolgere la ricerca di un accordo e di una comprensione quasi-orali, sotto il segno di una interrogazione vivente, delle variazioni regolate delle interpretazioni effettuate e possibili di una questione – il procedimento delle variazioni eidetiche è qui invertito. È per questa ragione che, contrariamente a Heidegger, non occorre esagerare e “ontologizzare” troppo rapidamente l'ermeneutica. L'ontologia, del resto, non è data che dentro questa distanza, questo scarto, queste stesse differenze. Non c'è da un lato l'appartenenza ontologica e dall'altro la distanza metodologica: la distanza è essa stessa ontologica. Come scrive Ricœur:

[...] Noi scorgiamo qualcosa dell'essere interpretato soltanto in un conflitto delle ermeneutiche rivali: una ontologia unificata è tanto inaccessibile per il nostro metodo quanto una ontologia separata [...]. Ma questa figura coerente dell'essere che noi siamo, nella quale verrebbero ad impiantarsi le interpretazioni rivali, non si dà in altro luogo che in questa dialettica [...]. Così, si può ben dire che l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia col linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgersela prima di morire. ⁷

L'ontologia è qui una figura del limite, che ci rimanda inevitabilmente alla nostra condizione finita, alla pluralità delle interpretazioni, alla loro rivalità ma anche al loro avvicendamento, poiché la nostra condizione ermeneutica è quella di esserne gli eredi, e di reinterpretare dunque le tracce lasciate dai nostri predecessori.

In che senso questo sviluppo di qualsiasi comprensione in interpretazione si oppone al progetto husserliano di fondazione *ultima*? Essenzialmente in questo: qualsiasi interpretazione colloca l'interpretazione in *medias res* e mai all'inizio o alla fine. Noi

⁶ Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, p. 321; tr. it. G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 335-336.

⁷ Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, pp. 23, 27-28; tr. it. R. Balzarotti - F. Botturi - G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 33, 36-37.

sopraggiungiamo, in un certo senso, nel bel mezzo di una conversazione che è già iniziata e nella quale cerchiamo di orientarci al fine di potere, a nostra volta, portarvi il nostro contributo.⁸

In questo modo, una sorta di movimento scettico è introdotto da principio nell'ermeneutica, della quale esso è costitutivo: lo scarto dell'equivoco, della differenza dei linguaggi e delle interpretazioni; lo scarto generazionale, che interpone tra di esse una inevitabile dissimmetria. Ridurre questo doppio scarto vorrebbe dire liquidare la vera questione dell'ermeneutica. E ciò che senza sosta alimenta il lavoro dell'interpretazione è allo stesso tempo la passione argomentativa che sostiene la divergenza dei punti di vista nel dialogo, così come la capacità di ereditare, ovvero di dischiudere nei testi e nelle tracce del passato delle interpretazioni ancora non realizzate, che consentono dei nuovi rapporti al mondo.

2. Il dialogo platonico

Prendiamo ora in considerazione questi movimenti “scettici” a partire da Platone. Occorre precisare che Ricœur non sia un autore molto “platonico”. Cita più spesso Aristotele, e le incursioni in Platone, per quanto non siano assenti, non sono neanche così frequenti. Ma esse compaiono nei momenti decisivi, come vedremo, e Ricœur propone sotto molti aspetti una lettura di Platone decisamente originale. La tesi del suo famoso corso di lezioni su Platone e Aristotele è che se Aristotele elabora una *metafisica* dell'essere in quanto essere, il problema di Platone è invece quello del linguaggio, della ricerca di un *metalinguaggio* che permetta di criticare la sofistica e la tirannia: il problema delle idee è per lui un problema di linguaggio.⁹ In prima istanza si può dire che, sotto il pungolo di questa domanda, Platone intenda le idee quasi come delle scaturigini di senso, come i fondamenti della denominazione: l'idea in quanto *arché*. Ma non c'è conoscenza possibile dell'idea come unità separata, e non c'è metalinguaggio accessibile: noi restiamo nel linguaggio, e dobbiamo rendere adeguato il nostro linguaggio ordinario. È per questo che dobbiamo «diventare migliori

⁸ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 48; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 46.

⁹ Come scrive Ricœur: «Il problema dell'essenza è quello del linguaggio e della denominazione. La domanda “che cos'è la virtù, il coraggio?” equivale a: “che cos'è quel che *chiamiamo* la virtù, il coraggio?”. Il problema platonico è un problema di fondamento, di critica del linguaggio» (Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, (polycopié 1954 d'un cours à Strasbourg), Seuil, Paris 2011, p. 29; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano 2014, p. 35). È lo stesso senso della eccellente critica che V. Goldschmidt fa alla lettura di Platone di K. Popper e M. Heidegger (Victor GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier–Montaigne, Paris 1970, pp. 242-249).

dialettici». A differenza dei neoplatonici, che hanno la tendenza a ipostatizzare i termini, in Platone l'Uno, il Principio o l'Arché non cancellano la molteplicità: non c'è Uno se non in rapporto a una molteplicità, e viceversa.¹⁰

È per questo che l'esercizio del dubbio socratico, in Platone, si deve tenere in equilibrio tra due abissi e praticarsi tra due estremi, in cui lo *skeptein* diventa altra cosa: sia che ci conduca alla *boutade* o all'invettiva *cinica*, sia che sprofondi nel *pirronismo* di un silenzio impenetrabile. A duemila anni di distanza, Ricœur appare come un difensore del *genere* filosofico, ovvero dell'uso propriamente filosofico di questa analisi interrogativa – che era lo *skeptein* nell'esercizio dialettico dell'Accademia, dei successori diretti di Platone fino a Carneade. A Ricœur interessa questo Platone. Scrive per esempio: «Platone lascia così un'ontologia incompiuta, gravida di molteplici sviluppi. Plotino la trasformerà in *un* sistema. Platone non ha voluto fare niente di più che comporre *dei dialoghi*».¹¹

In modo molto simile alle opere di Platone, tutte le opere di Ricœur sono concepite come fossero delle macchine dell'ambiguità, che moltiplicano le occasioni di perplessità, che aumentano la dose d'incertezza tollerabile. La messa in scena di un insuperabile “conflitto delle interpretazioni”, l'accettazione dei dilemmi etici insolubili, o l'irriducibilità delle discipline che obbliga a incrociare registri eterogenei accentuano questo sentimento. Ricœur evoca spesso la funzione metodologica dell'aporia, delle impasse del pensiero, che non sono per lui degli scacchi, ma delle vere e proprie scoperte feconde. Un esempio:

Le aporie proprie dell'ascrizione testimoniano questo scarto fra due gradi di autodesignazione. Queste, come accade generalmente con le aporie più ostinate, non implicano una condanna contro la filosofia che le scopre. Al contrario, esse vanno messe a suo credito, come ho mostrato altrove.¹²

E ancora, egli prende in prestito da Platone questa idea che l'aporia eserciti una funzione etica di purificazione, che ci riconduce a quella che Ricœur chiama in *Sé come un altro* «la nudità della domanda». Parlando del «metodo aporetico» di gran parte dei dialoghi scrive infatti:

¹⁰ «[...] oggi gli uomini sapienti [...] passano all'infinito subito dopo l'uno; sfuggono loro, invece, le realtà intermedie, in ragione delle quali nelle nostre discussioni il procedimento dialettico si distingue dal suo opposto eristico» (PLATONE, *Filebo*, 16c-17, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995, p. 59).

¹¹ Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, p. 159; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, p. 131.

¹² Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1990, p. 118; tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 182.

Non si tratta soltanto di conservare la risposta vera e di mettere a nudo la questione in sé stessa, di raschiare e pulire l'interrogativo, in un certo senso. Non si tratta nemmeno soltanto di unire a questa funzione critica una funzione etica, rompendo con l'“ironia” le false pretese dei falsi sapienti. Si tratta di instaurare nell'anima un vuoto, una notte, un'impotenza, un'assenza, che preludono alla rivelazione.¹³

Ulteriore analogia tra i due approcci è che non è raro che Ricœur, quando incappa in una difficoltà, cerchi delle risorse non filosofiche, così come Platone racconta un mito o un esempio paradigmatico al fine di introdurre una “seconda navigazione” che consente, se possibile, di complicare il problema, attraverso una pletora di argomentazioni. A differenza del pirronismo, non siamo mai alle porte della verità.

O ancora, in Ricœur e in Platone, è difficile riconoscere il reale pensiero dell'autore. Ricœur «esternalizza» tutti i discorsi che arriva a individuare, in modo da poterli attribuire, se possibile, a un «altro». Allo stesso tempo si pone la questione di sapere dove si trovi il suo *Dire* più proprio, la sua voce, se non nell'intervallo e nella composizione stessa di letture che si susseguono l'una all'altra, che prende in prestito e abbandona, poiché nessuna può pretendere di essere quella decisiva. Un po' come i ritratti così vivaci di Protagora o di Aristofane che Platone propone sono anche delle creazioni letterarie, le letture successive di Aristotele o Agostino, di Lévinas e di Heidegger che Ricœur propone sono allo stesso tempo meravigliosamente fedeli e dei veri personaggi ricostruiti, dei “discorsi” messi in scena in modo che egli possa appoggiarsi su due tesi antagoniste così forti da resistersi reciprocamente. Lo so perché io stesso sono stato contrapposto a Derrida riguardo al cammino del perdono, alla fine della *Memoria, la storia, l'oblio*.

Infine, mi sembra che Ricœur sia grato a Platone di tornare costantemente dal mondo elevato delle idee al nostro linguaggio ordinario: «“E ti sembra veramente che ci sia una somiglianza in sé separata da quella che è in noi, e che questo valga anche [...] per realtà come l'Idea in sé di giusto [...], di bello, di buono e così via?” “Sì” [...] “E allora, Socrate, sei incerto anche a proposito di quelle realtà che sembrano ridicole, come capelli, fango, sporcizia o altro [...]?” “No! [...]” “Certo, Socrate, sei ancora giovane”, disse Parmenide».¹⁴

¹³ RICŒUR, *Etre, essence et substance chez Platon et Aristote*, pp. 182-183; tr. it. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele*, p. 149.

¹⁴ PLATONE, *Parmenide*, 130-c, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994, pp. 65-67.

3. Il dubbio cinico delle filosofie radicali

Consideriamo in primo luogo il lato fenomenologico. Paul Ricœur è certamente uno dei rappresentanti più eminenti della fenomenologia francese, che da Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas e Michel Henry a Jean-François Lyotard e Jacques Derrida, ha prodotto delle filosofie molto diverse.¹⁵ Egli è allo stesso tempo uno degli autori che ha maggiormente messo in discussione questa tradizione, come si è notato parlando del suo rivolgimento ermeneutico della fenomenologia.

Prenderò come esempio il suo rapporto con Lévinas per disegnare a grandi linee i punti di distanza tra i due ed evidenziarli. Il dibattito attorno alla costituzione della responsabilità tra il sé e l'altro, nel quale possiamo dire che Lévinas accentui la dissimmetria e la priorità dell'altro, mentre Ricœur privilegia in ultima istanza una certa reciprocità tra l'altro e il sé, è quello che viene più spesso considerato. Questo dibattito culmina, in Ricœur, nelle ultime pagine di *Sé come un altro*, dove l'attestazione è in rapporto non al sé davanti a sé stesso ma a un altro che sé, e a sé come un altro. Si tratta di attestare un'ipseità, nella sua differenza con la medesimezza, e nel suo rapporto dialettico con l'alterità.¹⁶ Ma si presenta qui un'alternativa: si può o fare derivare l'altro dal sé, in una gnoseologia simile a quella delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl; oppure si può convocare il sé attraverso l'altro, in un'etica che segue le *Letture talmudiche* di Lévinas. Ricœur ritiene che il rischio nel primo e nel secondo caso sia di separare eccessivamente lo Stesso e l'Altro, e di appiattirne le prospettive. Ed è per questo che egli cerca di pluralizzare il sé (secondo le posture pragmatiche “io”, “tu”, “egli”, ma anche attraverso le figure diverse del racconto e della promessa) per renderlo capace di ricevere l'ingiunzione di una alterità che è a sua volta pluralizzata.

Sembra di leggere il gioco dei generi sommi del Sofista di Platone. Da qui deriva questa *boutade* con la quale si conclude *Sé come un altro*, dove Ricœur, dopo avere mostrato la polisemia e anche la dispersione dell'esperienza dell'alterità, termina con un tono di ironia socratica:

Questa dispersione, in fin dei conti, mi sembra convenire interamente all'idea stessa di alterità. Solo un discorso altro da sé stesso, direi plagiando il *Parmenide*, e senza avventurarmi oltre nella foresta della speculazione, conviene alla meta-categoria dell'alterità, pena il sopprimersi dell'alterità che diventerebbe medesima di sé stessa...¹⁷

¹⁵ E davvero la tradizione nella quale sono cresciuto, avendo imparato da Michel Henry e da Lévinas allo stesso tempo che da Ricœur (poiché si dividevano il loro seminario su Husserl), e più tardi dall'amico Jean-François Lyotard.

¹⁶ RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 351; tr. it. Iannotta, *Sé come un altro*, p. 415.

¹⁷ *Ivi*, p. 410; tr. it. *ivi*, p. 474.

Terminando in questo modo, Ricœur si rifà alla stessa tradizione platonica che era stata rigettata da Lévinas, e risponde con una *boutade* alle *boutade* di Lévinas. Egli ritiene infatti che Lévinas contrapponga in modo «iperbolico» ed eccessivo al sé solipsista, chiuso, un Altro radicalmente esteriore, completamente altro.¹⁸ Per dirla brevemente, è come se l'idea di Ricœur fosse che “non si debba esagerare”. È il linguaggio iperbolico che Ricœur evidenzia nella sua lettura di *Altrimenti che essere*,¹⁹ dove evoca il sofista Cratilo messo in scena da Platone.

La mia ipotesi è dunque che Ricœur riprenda qui il dibattito di Platone contro un aspetto della sofistica, che si ritroverà nei cinici, per esempio in Antistene, il quale diceva che non parliamo mai della stessa cosa – le idee, anche le comparazioni, sono in questo senso impossibili. Ma così come Platone gli obietta:

“E infatti, ottimo uomo, anche cercare di disgiungere tutto da tutto è cosa particolarmente stonata e inoltre propria di chi è del tutto privo di cultura e di amore per il sapere”. “Come sarebbe?” “La scomparsa definitiva di tutti i discorsi si ha con la separazione di ogni cosa da tutto il resto; il nostro discorso, infatti, viene in essere grazie all'intreccio reciproco delle idee”.²⁰

È per questo che si può cogliere nel finale di *Sé come un altro* una lontana eco del finale di *Storia e verità*. Nell'ultimo saggio della raccolta, *La negatività e l'affermazione originaria*, espressione che mutua da Jean Nabert, Ricœur fa questa osservazione:

È dunque il carattere *originario* dell'affermazione che è in gioco. Mi sembra che se questa strada sembra molto spesso sbarrata è perché ci si dà fin dalla partenza un'idea stretta e povera dell'essere, ridotto allo statuto della *cosa*, del dato nudo e crudo, o dell'*essenza* [...].²¹

In Lévinas come in Sartre l'essere è una specie di collante, un rimescolio senza senso, al massimo un assestamento, una sedimentazione, da cui bisogna staccarsi, divincolarsi, uscire, disimpegnarsi. Per Ricœur invece dobbiamo riconquistare una nozione di essere

¹⁸ Bisogna anche dire che questa affermazione radicale dell'Alterità di Dio, e più generalmente dell'importanza della trascendenza come alterità ed esteriorità, aveva ampiamente trionfato nella teologia protestante segnata da Karl Barth e da Kierkegaard, nella quale Ricœur aveva attinto durante tutta la sua giovinezza. Egli aveva attraversato, in un certo senso, tutti i suoi punti di forza e tutte le sue debolezze.

¹⁹ Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, PUF, Paris 1997; tr. it. S. Petrosino e M. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991.

²⁰ PLATONE, *Sofista*, 259-e, tr. it. B. Centrone, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2008, pp. 211-213.

²¹ Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 356; tr. it. C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994, p. 317.

che sia atto piuttosto che forma, affermazione vivente. Di qui la straordinaria citazione finale di *Storia e verità*:

Lasciamo un'ultima volta la parola a Platone, attraverso la bocca dello Straniero nel Sofista: “E che, per Zeus, ci lasceremo convincere così facilmente che il movimento, la vita, l'anima, il pensiero non hanno realmente per nulla posto nel seno dell'essere universale, che egli non vive né pensa, e che, solenne e sacro, resta lì, piantato, senza potersi muovere? – Accetteremmo così una dottrina spaventosa, straniero”.²²

È per questo che abbiamo una concezione piatta e univoca dell'essere, che abbiamo bisogno di un niente (Sartre) o di un altro (Lévinas) assoluto.

È per questo che, in *Sé come un altro*, c'è bisogno di mostrare che l'altro sia anche nello stesso. La chiamata etica non risveglia una risposta responsabile se non presupponendo una capacità di accoglienza, di discernimento, di riconoscimento.²³ Perché ci sia un'attribuzione di responsabilità, occorre un soggetto che testimonia, che si espone (che è ostaggio dell'altro?). L'ingiunzione «amami» non ha senso se un'attestazione non si situa di fronte a essa: “qui io mi mantengo, eccomi, non sono altrimenti”. L'alterità del sé risiede già nell'alterità dello stesso, che non è l'idem ma l'ipse, che cerca un'interpretazione di sé, condotta attraverso l'interrogazione *chi*, ma che cerca anche il mantenimento di sé nel mutamento, nell'alterazione stessa: possiamo chiamare “promessa” questo mantenimento di sé nel cambiamento. A sua volta, l'alterità del sé risiede anche nella polisemia dell'“altro”, che non è soltanto l'altro altro, ma anche l'altro sé, l'accettazione di sé come un altro – parlando di questa accettazione dell'alterità nel sé, l'accettazione di sé come un altro, Ricœur incontra il tema del *perdono*.²⁴

È accettando di trovarsi in un groviglio di generi tale che non si dà una posizione assoluta o inespugnabile, e dunque sopportando lo zig-zag e l'intreccio dei punti di vista, che si può criticare l'ingiunzione “cinica” di uscire dal linguaggio comune per rifugiarsi in un linguaggio privato, senza possibilità di confronto e dove nessuno potrà mai raggiungerci.

Un ulteriore confronto tra Lévinas e Ricœur, in apparenza di minore rilievo, è eloquente riguardo a ciò che Lévinas chiama, a proposito della «rivelazione nella tradizione ebraica», la preminenza del prescrittivo. Ricœur al contrario insiste sull'irriducibile pluralità dei generi biblici attraverso i quali si realizza «l'ermeneutica

²² *Ivi*, p. 360; tr. it. *ivi*, p. 323.

²³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 391; tr. it. Iannotta, *Sé come un altro*, pp. 454-455.

²⁴ Cfr. L'epilogo de *La Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil, Paris 2000 (tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003), dove Ricœur mostra come il perdono svincola il soggetto dai suoi atti.

dell'idea di rivelazione». Poiché c'è il piano narrativo, al quale il prescrittivo è intrecciato, ma anche il genere profetico, l'innario, il sapienziale. Ricœur conclude questo dibattito, che ha luogo a Bruxelles presso la Facoltà universitaria Saint-Louis nel 1976, ritenendo che si tratta senza dubbio non di una preferenza intellettuale, ma di un certo modo di iscriversi in una tradizione: «non si contesta una tradizione con degli argomenti intellettuali. L'altro può tutto al più riconoscere questa tradizione a partire da ciò che è vivo in seno alla propria». ²⁵

Una volta rinunciato al fatto che possa darsi un punto di vista inattaccabile, si può riconoscere la ristrettezza della propria prospettiva. In ogni conversazione intima, mi sembra che se Ricœur ha resistito alla svolta teologica della fenomenologia francese, è perché innanzitutto ha resistito a un certo tornante scettico e radicale di questa fenomenologia, ovvero a un certo scetticismo “cinico”, se possiamo prendere in prestito di nuovo questa categoria dai dibattiti ateniesi del tempo di Platone. E io credo che si possa applicare questa analisi a Lyotard o Derrida e a tutti quelli che, secondo Ricœur, hanno “esasperato” la differenza, o la *différance*.

4. Il pirronismo e l'eleatismo strutturalista

Abbiamo accennato al tornante “iperbolico” della fenomenologia francese. Possiamo ora considerare il tornante strutturalista delle scienze umane, e in particolare la discussione meravigliosa tra Lévi-Strauss e Ricœur pubblicata nella rivista *Esprit* nel 1963 e qualche ulteriore testo sullo stesso argomento. Iniziamo subito dall'essenziale: l'antropologia si riconosce volentieri nelle formule che Ricœur propone per caratterizzarla, come quella di un «kantismo senza soggetto trascendentale», e quella di una «forma estrema di agnosticismo» che «corrisponde bene al pirronismo radicale che rappresenterà probabilmente lo stadio ultimo del mio pensiero». ²⁶

Non credo che la differenza tra i due pensatori risieda nella supposta fiducia di Ricœur nell'autonomia della filosofia, poiché il suo rivolgimento ermeneutico smentisce proprio questa fiducia fenomenologica a favore di un punto di vista di eccedenza, che sia iniziale o radicale, o ricapitolatore e totale, o completamente altro. Essa non risiede neanche nella credenza in un eccesso di senso che oltrepassa la struttura, almeno non inteso come qualcosa che è nascosto dietro, poiché il senso si dispiega principalmente per Ricœur a valle, nel mondo rifigurato dal significante,

²⁵ Paul RICŒUR, *La révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977, p. 226; tr. it F. Franco, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizione Dehoniane, Roma 1997, p. 130.

²⁶ Paul RICŒUR, *Intervista tra Marcel Hénaff e Claude Lévi-Strauss*, “Esprit”, Gennaio 2004, p. 89; dibattito del 1963, p. 169.

attraverso ciò che egli chiama lo schematismo metaforico,²⁷ e che apre una figura del soggetto oltre il soggetto, del soggetto “secondo” della ricezione.

Essa risiede in primo luogo nel conflitto delle interpretazioni che caratterizza il procedere scientifico. Lévi-Strauss, impegnato a mostrare l’unità antropologica (contro il razzismo), cerca un metodo che indichi l’invariante attraverso le variazioni – la questione “chi”, per esempio. È per questo che si trova in Ricœur un “pluralismo metodologico”, che gli arriva tanto da Aristotele o da Kant quanto dal suo incontro con la filosofia analitica e dal rigore del suo interesse per il linguaggio, per la pluralità dei regimi di linguaggio. Ma molto presto egli scriveva già:

Non è male, per evitare a sé stessi il fanatismo, non solo moltiplicare le prospettive esplicative, ma conservare praticamente il sentimento della discontinuità dei problemi [...] complichiamo, complichiamo tutto; mescoliamo le loro carte; il manicheismo in storia è stupido e malvagio.²⁸

Questo punto è da riconnettere al suo kantismo, inteso qui come quella filosofia che è stata risvegliata dal sonno dogmatico dall’empirismo di Hume. E come una filosofia che riconosce una diversità sostanziale e irriducibile tra gli ordini di discorso o di interrogazione. Si comprende come egli imposti il suo dialogo con Claude Lévi-Strauss, che riguarda in fondo la sua filosofia del metodo, nel senso di una filosofia dei limiti:

Bisogna trattare lo strutturalismo come una spiegazione inizialmente limitata, che si è estesa poi man mano, seguendo il filo conduttore dei problemi stessi. La consapevolezza della validità di un metodo non è mai separabile dalla consapevolezza dei suoi limiti. Per rendere giustizia a questo metodo e soprattutto per lasciarmene ammaestrare, lo recupererò nella sua dinamica di estensione, partendo da un nucleo indiscutibile, piuttosto che prenderlo nel suo stadio terminale, al di là di un certo punto critico, quando, forse, esso perde il senso dei suoi limiti.²⁹

In *Tempo e Racconto* scrive inoltre:

Una teoria, quale che sia, accede alla sua espressione più alta quando l’esplorazione dell’ambito nel quale la sua validità è verificata si compie nel riconoscimento dei limiti

²⁷ Ovvero uno schematismo senza concetto, ma non senza rigore, e neanche senza alcun effetto soggettivo, come se la metafora aprisse uno schematismo inedito, una capacità soggettiva inaspettata (Cfr. RICŒUR, *La métaphore vive*, p. 264; tr. it. Grampa, *La metafora viva*, pp. 276-277).

²⁸ RICŒUR, *Histoire et Vérité*, p. 97; tr. it. Marco e Rosselli, *Storia e verità*, p. 99.

²⁹ RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, p. 34; tr. it. Balzarotti - Botturi - Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 45.

che circoscrivono il suo ambito di validità. È la grande lezione che abbiamo imparato da Kant.³⁰

C'è dunque un dibattito relativo a questo kantismo “senza soggetto trascendentale” che Ricœur ravvisa in Lévi-Strauss, tale che per quest'ultimo le regole delle strutture inconse sono così rigide che, qualsiasi cosa facciamo, le seguiamo sempre, anche senza esserne consapevoli – e in modo ancora più efficace quando non lo siamo. La conoscenza consisterebbe appunto nell'esserne coscienti. È questa eccedenza che permette di generalizzare all'antropologia intera lo stesso metodo. Ora, Ricœur è scettico riguardo all'idea di un discorso che si suppone sia senza soggetto, ma che potrebbe presto diventare inverificabile e senza responsabilità. Lo dirà più tardi, in un altro contesto, più sociologico, ma è chiaro che la postura alla quale si riferisce sia la stessa. Leggiamolo per esteso:

Noi siamo confortati in questa ingenuità epistemologica dalla convinzione che, trasferendo la spiegazione dal piano delle razionalizzazioni coscienti al piano della realtà inconscia, abbiamo ridotto il fattore di soggettività nella spiegazione. E, infatti, se si mette a confronto il marxismo di Althusser con la sociologia di Max Weber, noi vediamo la spiegazione che fa ricorso a motivazioni soggettive degli agenti sociali rimpiazzata con la considerazione di insiemi strutturali dai quali la soggettività è stata eliminata. Ma questa eliminazione della soggettività sul versante degli agenti storici non garantisce affatto che il sociologo che fa scienza abbia egli stesso accesso a un discorso senza soggetto. È qui che si gioca ciò che io chiamo insidia epistemologica. In forza di una confusione semantica, che in realtà è un sofisma, la spiegazione strutturale è del tutto a-soggettiva ed è considerata un discorso che sarebbe fatto al di là di qualunque soggetto specifico. Contemporaneamente si indebolisce la vigilanza nell'ordine della verifica e della falsificazione. L'insidia è tanto più temibile quanto più la soddisfazione ottenuta nell'ordine della razionalizzazione fa da ostacolo o da scudo nei confronti dell'esigenza di verifica. Ora, è proprio questo che la teoria denuncia come ideologia: una razionalizzazione che fa da schermo alla realtà.³¹

Per questa ragione occorre tornare alla qualificazione di «pirronismo radicale» per definire il postulato quasi parmenideo dell'antropologia: è l'idea che «gli uomini pensino sempre bene».³² Possiamo dire “quasi parmenideo” poiché è il postulato di una enorme potenza euristica e descrittiva: non si può dire e pensare se non correttamente, e non c'è bisogno di conoscere le regole né di aderirvi per metterle in opera. Questo consente uno scambio egualitario dei termini, una sorta di interscambiabilità radicale e

³⁰ Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1985, p. 374; tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, vol. 3, il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999, p. 395.

³¹ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 316; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 306.

³² RICŒUR, *Intervista tra Marcel Hénaff e Claude Lévi-Strauss*, p. 198.

universale, nella quale non ci sono che degli altri. E si può vedere ogni cosa dall'esterno, come Ricœur non smette di dire nell'intervista del 1963.

Il problema è che questa forma di scetticismo pirroniano annulla ogni possibilità che si dia uno scarto tra il discorso e ciò che è. Non c'è più menzogna, ma neanche finzione. Più errore né colpa, ma neanche immaginazione né desiderio. Più storia, né differenza di punti di vista. Non c'è più rapporto a una realtà che sia altra cosa dalla combinazione di ciò che è già lì. È questo che rende il pirronismo una tendenza “conservatrice”.

Ora, mi sembra che questo dibattito fosse già quello di Platone con Gorgia, celato dietro Parmenide, nel Sofista. Per irretire il Sofista, occorre mostrare che si possa dire il falso, e dunque dire o pensare ciò che non è.³³ È ciò che Platone chiama parricidio³⁴ poiché occorre rifiutare Parmenide per uscire dall'eleatismo nichilista nel quale tutto è lo stesso.

5. La malinconia francese

Dopo avere rapidamente esplorato questi due estremi dello scetticismo, ma anche quelli del dialogo filosofico, torniamo ora al pensiero francese e introduciamo una parentesi più generale: cosa hanno in comune, attraverso queste diverse forme di scetticismo, pensatori evocati lungo un arco così ampio? In primo luogo, una certa diffidenza rispetto alla modernità. Questa osservazione è stata già fatta da Habermas, rispetto a una tradizione che è stata a lungo paladina delle idee dell'Illuminismo, della modernità, dell'universalismo e che è diventata a poco a poco conservatrice in nome del suo stesso radicalismo. È come se, per così tanto tempo votata all'apertura, all'emancipazione e allo sviluppo, questa tradizione finisse in realtà per essere come l'apprendista stregone che vorrebbe rompere il sortilegio che lui stesso ha lanciato, e che ormai sfugge al suo controllo. Questi pensatori della “scuola francese”³⁵ rappresenterebbero una Francia che resiste a una globalizzazione e che non crede più al progresso.

Certamente questa sconfitta annunciata della modernità può essere anche letta e rispettata come un autentico pensiero del declino, che meriterebbe di essere

³³ PLATONE, *Sofista*, 240-d, p. 113.

³⁴ *Ivi*, 241-d, pp. 117-119.

³⁵ Per delineare rapidamente un quadro di questa “scuola francese”, possiamo parlare di un pensiero quasi malinconico, di un'antropologia culturale che sospende il tempo (Lévi-Strauss), di un'archeologia del sapere che contrasta la volontà moderna del dominio della ragione (Foucault), di una decostruzione del pensiero occidentale attraverso la differenza (Derrida), della entrata in scena di un postmodernismo controverso (Lyotard), di una fenomenologia della soggettività del corpo (Henry), o dell'Alterità di contro l'atteggiamento di controllo che caratterizza lo sviluppo occidentale (Lévinas).

considerato in quanto tale. Se dovessimo cercarne le figure tutelari e ispiratrici, una di esse sarebbe certamente Alexandre Kojève, di cui le lezioni su Hegel alla fine degli anni Trenta hanno sicuramente segnato una generazione intera. La fine della storia è identificata in questo contesto meno con la guerra totale finale, e con la sua apoteosi nucleare, che con l'abitudine consumista e turista della "pace" americana. Quanto restava da fare, con la fine dei tempi colonialisti, era collocare, come Malraux nel suo *Museo immaginario*, tutte le creazioni dell'umanità di tutti i tempi.³⁶ Al di là di ogni nostalgia hegeliana, potremmo anche pensare il declino come ciò che declina definitivamente, senza dissiparsi in modo gratuito.³⁷

Ma Ricœur apparirebbe vagamente fuori luogo in questo panorama del pensiero francese. Egli non ha mai rinunciato al progetto della modernità, come si vede da un testo molto bello che parla dell'eredità dell'Illuminismo, che non ha cercato che allargare e riposizionare nel dialogo con più tradizioni:

Per liberare questa eredità dalle sue perversioni, dobbiamo relativizzarla, dobbiamo cioè ricollocarla lungo la traiettoria di una storia più ampia, radicata da un lato nella Torah ebraica e nel Vangelo della Chiesa delle origini, dall'altro nell'etica greca delle Virtù e nella filosofia politica che se ne è appropriata. Detto altrimenti, dobbiamo riuscire ad *avere memoria* di tutti i cominciamenti e ricominciamenti, e di tutte le tradizioni che si sono sedimentate nel loro solco. È nella riattualizzazione delle eredità più antiche dell'Illuminismo (*Aufklärung*) – e anche più logore di esso – che l'identità moderna può trovare il giusto modo di correggere gli effetti perversi che oggi deformano le acquisizioni innegabili di questa stessa modernità.³⁸

È a questa pluralità di tradizioni che corrisponde la pluralità delle modernità, intesa da Ricœur come una condizione conflittuale ma anche feconda e preziosa.

Esiste tuttavia un testo, apparso nella rivista *Esprit* nel 1961, e intitolato *Civilizzazione globale e cultura nazionale*, in cui Ricœur affronta direttamente la stessa questione che tormenta l'insieme della sua generazione. È a partire da uno stesso paradosso culturale o sociale che vediamo dispiegarsi contemporaneamente un progresso tecnico e razionale della civiltà moderna e mondiale, e un pericolo antropologico per la diversità delle culture, a causa di una sottile distruzione di ciò che chiama il loro «nucleo etico-

³⁶ Lo stesso Kojève, esperto francese della decolonizzazione (e della sua sostituzione ad opera del commercio globale), non ha forse raccolto una immensa collezione di cartoline di tutti i paesi? È consultabile presso gli Archivi della Biblioteca Nazionale di Francia, in rue Richelieu (Parigi).

³⁷ Nietzsche e Bataille sono a volte su questa stessa linea.

³⁸ Paul RICŒUR, *Lectures 1*, Seuil, Paris, 1991, p. 173.

mitico».³⁹ Ricœur ne propone un'analisi profonda e originale, senza dubbio in un dialogo intimo con Claude Lévi-Strauss, con il quale lui è qui molto vicino nell'enunciazione del problema, anche se ne cerca la soluzione andando in una direzione completamente diversa. Per Ricœur, infatti, il problema è per l'appunto quello di uno scetticismo logorante per il quale non ci sono che *degli altri*. Questa minaccia, che considera più grave della minaccia atomica, egli la identifica nello specifico con il turismo, come figura di questo perpetuo spostamento senza fine che sono diventati gli scambi umani. Lasciando la parola a Ricœur, riprendendo una parte di testo sufficientemente ampio perché se ne possa avvertire il tono:

Non è agevole rimanere sé stessi e praticare la tolleranza verso altre civiltà [...]. La scoperta del pluralismo delle culture non è mai un esercizio inoffensivo; il distacco disincantato dal nostro passato, cioè il risentimento contro noi stessi che può alimentare questo esotismo, rivela assai bene la natura del pericolo sottile che ci minaccia. Nel momento in cui scopriamo che vi sono culture e non una cultura e al momento in cui, di conseguenza, confessiamo la fine di una sorta di monopolio culturale, illusorio o reale, siamo minacciati di distruzione dalla nostra propria scoperta; diviene all'improvviso possibile che vi siano solo gli altri [...] Possiamo rappresentare molto bene a noi stessi un tempo vicino in cui ogni essere umano mediamente fortunato potrà spaesarsi indefinitamente e assaporare la propria morte sotto forma di un interminabile viaggio senza scopo [...] sarebbe cioè lo scetticismo su scala planetaria, il nichilismo assoluto nel trionfo del benessere. Si deve confessare che questo pericolo è più o meno uguale o forse più probabile di quello della distruzione atomica.⁴⁰

La prospettiva a partire dalla quale approccia la questione è dunque quella del problema dello scetticismo, sulla quale il testo termina. Possiamo intendere lo scetticismo come solipsismo, come incapacità di uscire da sé, e abbiamo visto che esso è ciò che minaccia la fenomenologia husserliana, fino alla sua inversione iperbolica in Lévinas. È per questo che Ricœur scrive qui, contro Lévi-Strauss e il pirronismo strutturalista nel quale il linguaggio non ha un fuori: «per avere di fronte a sé un altro da sé bisogna che esista un sé».⁴¹ Come scriveva Kierkegaard: «la maggior parte degli uomini vivono la relazione al loro proprio io come se fossero costantemente fuori e mai in sé».⁴²

³⁹ Questo concetto composito mi sembra molto originale, e credo sia interessante che dal 1961 Ricœur rifiuti anche di separare l'etico dal mitico, la morale dalla favola, e l'agire dall'intreccio nel quale esso si inserisce.

⁴⁰ Paul RICŒUR, *La question du pouvoir*, in *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964, p. 294; tr. it. A. Rosselli, *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991, pp. 120-121.

⁴¹ *Ivi*, p. 299; tr. it. *ivi*, p. 130.

⁴² In francese nel testo originale.

Ricœur parte dunque dalla constatazione, comune a questa generazione del pensiero francese, senza dubbio colpita dalla guerra, dalla distruzione dell'Europa e dalla decolonizzazione, che le civiltà si moltiplichino nello spazio e nel tempo, e che esse siano dunque mortali. Ritroviamo qui la tematica del *Declino dell'occidente* di Spengler che evocava Wittgenstein e anche un autore più vicino a noi come Cavell.⁴³ La sua domanda è allora quella delle condizioni di possibilità dell'incontro tra culture diverse, un incontro che non sia distruttivo per tutti; che abbandoni sia l'idea vertiginosa di una comunicazione universale e totale e di un'unità assoluta dell'umanità, sia quella di un'alterità totale tra umanità che non si comprenderebbero tra di loro. È proprio a questo punto che Ricœur incontra il paradigma della traduzione:

L'uomo è certo uno straniero per l'uomo, ma anche sempre un simile [...] credere la traduzione possibile fino a un certo punto, è affermare che lo straniero è un uomo [...] Diventare un altro pur restando me stesso. Essere uomo significa essere capace di questo trasferimento in un altro centro di prospettiva.⁴⁴

È qui che sorge l'interrogazione scettica, non più il dubbio ermeneutico sulla possibilità di comprendere l'altro, di incontrarlo, di tradurlo, ma il dubbio opposto: «Allora si pone la questione di fiducia: cosa succede ai miei valori quando io capisco quelli degli altri popoli?» la questione della fiducia è proprio la questione della fiducia in sé, nella propria esistenza, nelle proprie capacità di ricevere e di dare. Ricœur prosegue: «la comprensione è un'avventura temibile nella quale tutte le eredità culturali rischiano di affondare in un sincretismo vago».⁴⁵ C'è dunque una condizione per l'incontro tra le culture:

Solo una cultura viva, al tempo stesso fedele alle proprie origini e in stato di creatività sul piano dell'arte, della letteratura, della filosofia e della spiritualità è capace di sopportare l'incontro con altre culture e non solo di sopportarlo ma anche di dare un senso a quell'incontro. Quando il confronto è un incontro di impulsi creatori, un confronto di slanci, esso stesso è creativo. Credo che, da creazione a creazione, esista una specie di consonanza in assenza di qualunque accordo. È così che io capisco il bel teorema di Spinoza: “Più conosciamo cose singolari e più conosciamo Dio”. È quando siamo andati

⁴³ Cfr. Stanley CAVELL, *Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture*, “Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy”, 31, 3, 1988, pp. 253-264. La filosofia deve essere pensata non come un'ascesa verso le idee, verso l'altrove, il lontano e l'al di là, ma come una ridiscesa verso ciò che è vicino, ciò che è qui in basso, come un rivolgersi a ciò che è ordinario.

⁴⁴ RICŒUR, *La question du pouvoir*, p. 298; tr. it. Rosselli, *La questione del potere*, pp. 128-129.

⁴⁵ *Ivi*, p. 299; tr. it. *ivi*, p. 130.

fino al fondo della singolarità che ci accorgiamo che essa è in consonanza in qualunque altra, in un certo modo che non si può iscrivere in un discorso.⁴⁶

Lo scopo delle generazioni future è dunque quello di uscire dallo shock dogmatico delle civiltazioni senza piombare nel relativismo indifferente e scettico:

Ecco perché siamo in una specie di intermezzo, di interregno in cui non possiamo più praticare il dogmatismo della verità unica e in cui non siamo ancora capaci di vincere lo scetticismo in cui siamo entrati. Siamo nel tunnel, al crepuscolo del dogmatismo, alla soglia dei veri dialoghi.⁴⁷

È questa la conclusione di questo testo. Noi siamo dall'altro lato della storia del pensiero europeo o platonico, per come lo racconta Heidegger quando descrive Parmenide: il sole platonico non è ancora sorto, i sofisti-uccelli cantano sugli alberi, si è nel chiarore dell'alba dove non distinguiamo veramente tra il vero e il falso, tra le forme e le loro ombre. Siamo invece nella fase opposta: il sole della verità monoteista è tramontato, e abbiamo visto il crepuscolo del dogmatismo, oramai divenuto impossibile. Tutto può essere vero, tutto può essere detto, le rane gracchiano e trionfa una sorta di chiacchiericcio scettico, poiché c'è una patologia del declino come ce n'è una del cominciamento o del compimento.

6. La questione della fiducia nel linguaggio

Mi sembra comunque significativo che questo testo termini con la questione dello scetticismo, che mi pare sia uno dei fili conduttori del pensiero di Ricœur, che giunge fino agli ultimi importanti testi sul riconoscimento e sulla *Memoria, la storia, l'oblio*. Leggendo questo libro, ci si domanda retrospettivamente se Ricœur abbia mai smesso di ripensare, oggi, lo scetticismo, e di porre al cuore dell'attività filosofica un esame che sia all'altezza delle incertezze della contemporaneità. Come se un nuovo paradigma del dubbio, certo differente dal dubbio antico e dal dubbio moderno, stesse cercando di costruirsi una strada e Ricœur ne avesse pazientemente disegnato i vasti contorni.

La nostra civiltà gli sembra infatti dominata dal dubbio, come se tutti gli sforzi compiuti tanto a lungo fossero stati vani. Questa crisi della legittimazione viene dal fatto che noi non ci riconosciamo più nella forma di società nella quale viviamo. L'uomo moderno, dice Ricœur: «è arrivato a detestare ciò che ama, senza avere trovato un'alternativa credibile alla forma di società che definisce la sua identità».⁴⁸ Il

⁴⁶ *Ibid.*; tr. it. *ivi*, p. 129.

⁴⁷ *Ibid.*; tr. it. *ivi*, pp. 130-131.

⁴⁸ RICŒUR, *Lectures I*, p. 172.

predominio sulla natura, la crescita, la prosperità si traducono in una tecnicizzazione generalizzata, nella frantumazione delle culture, nella perdita del senso, nella disgregazione della vita pubblica e al contempo della vita privata. Lo scetticismo, in fondo, riguarda ora meno la pretesa di oggettività, di conoscere il mondo e ammettere l'unità del vero, che la facoltà di accettare la duplicità mutuale o reciproca, l'amicizia o il conflitto per il riconoscimento stesso – che è il tema dell'ultimo libro di Ricœur. Una sorta di incredulità generale si è diffusa, che tocca a poco a poco tutti i registri: come credere nella politica, nella giustizia, nella storia, nel racconto, nella memoria, nelle tracce, nelle promesse, nel linguaggio?

La storia sembra così un'oscillazione perpetua tra un dogmatismo e uno scetticismo eccessivi e complici. All'eccesso della certezza e della sicurezza corrisponde un eccesso di incertezza, la rinuncia a conoscere, la diffidenza e un sospetto logorante. Questa questione della credibilità e dell'incredulità (il relativismo delle verità, ecc.) è centrale per Ricœur, che scrive:

In definitiva, ciò che fa la crisi della testimonianza, è il fatto che la sua irruzione contrasta con la conquista inaugurata da Lorenzo Valla in Sulla donazione di Costantino falsamente creduta e mentita: si trattava, allora, di lottare contro l'incredulità e la volontà di dimenticare.⁴⁹

Per sfuggire a questa dicotomia, lo sforzo da fare è quello di non separare l'esame critico e dubitativo, che misura le distanze, dall'affermazione che fa vedere le cose come non le avevamo ancora mai viste. Questa questione della fiducia è legata alla possibilità, spaventosa ma inaggrabile, non soltanto della menzogna, ma anche dell'incapacità di testimoniare, di farsi capire. Ecco qui un testo notevole a questo proposito, che preferisco citare per esteso:

La fiducia nella parola altrui rafforza non soltanto l'interdipendenza, ma anche la somiglianza nell'umanità che caratterizza i membri della comunità. Lo scambio delle confidenze specifica il legame tra esseri simili. Tutto ciò deve essere detto *in fine*, per compensare l'eccesso di accentuazione del tema della differenza in molte teorie contemporanee della costituzione del legame sociale. La reciprocità corregge l'insostituibilità degli attori. Lo scambio reciproco consolida il sentimento di esistere in mezzo ad altri uomini – *inter homines esse* – come ama dire Hannah Arendt. Questo spazio intermedio apre il campo al *dissensus* altrettanto che al *consensus*. È ancora il *dissensus* che la critica delle testimonianze potenzialmente divergenti introdurrà sul cammino della testimonianza in archivio. In conclusione, il livello mediano di sicurezza di linguaggio (*langagière*) di una società dipende, in ultima istanza, dall'affidabilità, dunque dall'attestazione biografica, di ogni testimone considerato uno a uno. Su questo sfondo di presunta confidenza, si staglia tragicamente la solitudine dei "testimoni storici", la cui

⁴⁹ RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 223; tr. it. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 250.

esperienza straordinaria raggiunge soltanto per difetto la capacità di comprensione mediana, ordinaria. Ci sono testimoni che non incontrano mai un uditorio capace di ascoltarli e di intenderli.⁵⁰

Si vede come al posto di rispondere a questo eccesso di incredulità con un eccesso opposto di credulità, Ricœur scavi nel dubbio stesso e radicalizzi così la potenza dell'attestazione, riprendendo in modo diverso i gesti di Husserl o di Wittgenstein. In effetti, quando Ricœur sviluppa le ermeneutiche di coloro che chiama, in una formula divenuta celebre, "i maestri del sospetto", non lo fa per rigettare il sospetto, ma al contrario per associare intimamente la critica e la convinzione. Un'attestazione che non avesse mai incontrato il sospetto, un'affermazione che non avesse mai incontrato la critica, una ricostruzione che non avesse mai incontrato la decostruzione, un'armonia che non avesse mai incontrato la disarmonia, mancherebbe di quella discordanza che è come l'elemento di testimonianza dell'attestazione, e che le è coestensivo. Non c'è punto di vista che possa fungere da terzo assoluto, al di sopra di ogni problema: «è [...] necessario collocare il voto di imparzialità sotto il segno dell'impossibilità di un terzo assoluto».⁵¹ Il dubbio accompagna dunque radicalmente l'attestazione credibile, è inseparabile da essa. È l'anima del "furore argomentativo" di Ricœur.

È il dubbio che impedisce di porsi in un atteggiamento di predominio: è a esso che si deve la svolta ermeneutica della fenomenologia, a partire dal punto in cui il soggetto è spodestato dalla pretesa di cominciare da sé stesso, senza presupposti, ed è costretto a riconoscere la sua appartenenza a un mondo che è già sempre lì.⁵² È a esso che dobbiamo la svolta critica dell'ermeneutica, a partire dal punto in cui l'appartenenza al mondo segna una distanziamento da altri mondi storici e linguistici. Ma, reciprocamente, è ancora il dubbio che impedisce alla critica di pretendere una libertà senza vincoli:

Ora, è forse impossibile a un individuo e ancor più a un gruppo formulare tutto, tematizzare tutto, porre tutto come oggetto di pensiero. Tale impossibilità – sulla quale tornerò lungamente criticando l'idea di riflessione *totale* – fa sì che l'ideologia sia per natura un'istanza non critica. Sembrerebbe proprio che la non trasparenza dei nostri codici culturali sia una condizione della produzione dei messaggi sociali.⁵³

⁵⁰ *Ivi*, p. 208; tr. it. *ivi*, p. 233.

⁵¹ *Ivi*, p. 414; tr. it. *ivi*, p. 455.

⁵² Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987, p. 295.

⁵³ RICŒUR, *Du texte à l'action*, p. 309; tr. it. Grampa, *Dal testo all'azione*, p. 299.

Nel dettaglio delle sue minuziose analisi sulla testimonianza storica, sulla funzione riconfigurante del racconto, sul riferimento metaforico, ritroviamo continuamente il procedere che Bouveresse notava in Wittgenstein, e che mette in questione al contempo la possibilità di avere fiducia e di non averne, dal momento che la fiducia e il dubbio sono in qualche modo sottilmente intrecciati l'uno all'altra. Come se non potessimo avanzare nell'una senza avanzare nell'altro. Un certo scetticismo è insuperabile, perché il suo superamento non risiede in una certezza indubitabile, ma nell'accettazione fiduciosa delle situazioni di incertezza, dell'inquietante estraneità dell'ordinario, nella sorpresa che proviamo così spesso di trovarci comunque d'accordo, senza mai costringersi a esserlo ma semplicemente perché diamo credito alla capacità degli attanti, dei locutori, dei narratori ordinari.

Lo scetticismo di Ricœur non è dunque in questo senso uno scetticismo metodologico, uno scetticismo di cui ci si sbarazza una volta per tutte all'inizio del percorso. È uno scetticismo perenne, e che riattiva continuamente l'inquietudine, meno nei meccanismi della conoscenza che in quelli del riconoscimento, attraverso i quali percepiamo il nostro debito reciproco e attestiamo reciprocamente la nostra esistenza. Da un lato, abbiamo bisogno di un po' di dogmatismo metodologico poiché abbiamo in noi sempre di nuovo, o già sempre, un'anima dogmatica dormiente, sognante, o come dice Patočka nella sua lettura di Platone, un nucleo mitico che giunge a noi dall'infanzia. E non possiamo mai distaccarci del tutto da questa infanzia. In uno dei suoi primi testi, che abbiamo già citato, Ricœur scrive:

Noi apparteniamo a una certa avventura che ha dei contorni geografici e storici e che veicola determinati valori che, ci guidano, ci limitano e nei quali contemporaneamente siamo immersi. E dunque, in primo luogo, io appartengo alla mia civiltà come sono legato al mio corpo, io sono in un contesto storico, non dipende da me avere un'altra storia come non dipende da me avere un altro corpo.⁵⁴

È una formulazione molto forte, che domanda a ognuno di accettare la sua parte di dogmatismo. Occorre una briciola di dogmatismo per non essere dogmatici, un briciolo di rigidità da accettare per non essere rigidi. Occorre accettare di avere una storia, una tradizione, come si ha un corpo, per riconoscere la propria finitezza, la limitatezza del proprio punto di vista. Non c'è nessun punto di vista trascendente.

D'altro canto, bisogna accettare un po' di scetticismo proprio per non essere scettici. Bisogna avere fatto i conti e accettato lo scetticismo che si dà nella distanza, nello scarto rispetto a sé stessi, nell'esilio da sé, nello spaesamento da sé, senza il quale l'attestazione

⁵⁴ Paul RICŒUR, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, apparso nel 1946 in "Revue du Christianisme social" e ripreso in "Autres Temps", 76-77, 2003, pp. 24-25.

non sarebbe credibile. Abbiamo visto che ci è richiesto di sradicarci dalle nostre origini più proprie: servono molte navigazioni per tornare a sé, per avanzare verso sé come un altro. Non è così facile avere accesso a sé stessi, c'è bisogno di un deciframento, di un'interpretazione. Di qui l'importanza in Ricœur di questo dialogo infinito dove il sé e l'altro non smettono mai di costituirsi reciprocamente.

Nota bibliografica

Stanley CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford 1979; tr. it. B. Agnese, *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, lo scetticismo, il tragico*, Carocci, Roma 2001.

Stanley CAVELL, *Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy", 31, 3, 1988, pp. 253-264.

Victor GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier–Montaigne, Paris 1970.

Emmanuel LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, PUF, Paris 1997; tr. it. S. Petrosino e M. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991.

PLATONE, *Filebo*, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1995.

PLATONE, *Parmenide*, tr. it. M. Migliori, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1994.

PLATONE, *Sofista*, tr. it. B. Centrone, testo greco a fronte, Einaudi, Torino 2008.

Paul RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987.

Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986; tr. it. G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2004.

Paul RICŒUR, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, (polycopié 1954 d'un cours à Strasbourg), Seuil, Paris 2011; tr. it. L. M. Possati, *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*, Mimesis, Milano 2014.

Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964; tr. it. C. Marco e A. Rosselli, *Storia e verità*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1994.

Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1964; tr. it. A. Rosselli, *La questione del potere. L'uomo non-violento e la sua presenza nella storia*, Costantino Marco Editore, Cosenza 1991.

- Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.
- Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; tr. it. G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997.
- Paul RICŒUR, *La révélation*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1977; tr. it. F. Franco, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Edizione Dehoniane, Roma 1997.
- Paul RICŒUR, *Le chrétien et la civilisation occidentale*, apparso nel 1946 in “Revue du Christianisme social” e ripreso in “Autres Temps”, 76-77, 2003, pp. 24-25.
- Paul RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.
- Paul RICŒUR, *Lectures 1*, Seuil, Paris, 1991.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité* (1960), Seuil-Points, Paris 2009; tr. it. M. Sbaffi Girardet, *Finitudine e colpa*, Morcelliana, Brescia 2021.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1990 ; tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, Seuil (l'Ordre philosophique), Paris 1985; tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto, vol. 3, il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999.