



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Filosofia, Lettere,
Scienze Umanistiche e Studi Orientali
Dipartimento di Filosofia

Dottorato di ricerca in Filosofia
XXIV ciclo
Curriculum Filosofia: ricerche teorico-storiche

Tesi in Filosofia Teoretica
SSD M-FIL/01

Paul Ricoeur e il problema del linguaggio

Primo supervisore: Prof. Mario Reale
Secondo supervisore: Prof. Paolo Vinci
Terzo supervisore: Prof. Marcello Mustè
Coordinatore: Prof. Virginio Marzocchi

Dottorando: Chiara Chinello
Matricola: 982565

Anno Accademico 2010/2011

SOMMARIO

PREMESSA p. 4

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

Il ruolo del simbolo nel problema del cominciamento in filosofia	p. 8
1.1 Una filosofia dell'aporia	p. 8
1.2 La simbolica del male	p. 15
1.3 La necessità di partire dal simbolo	p. 22
1.4 Il nuovo <i>Cogito</i>	p. 43

CAPITOLO SECONDO

Il conflitto delle interpretazioni	p. 58
2.1 Ermeneutica e filosofia	p. 58
2.2 L'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia	p. 63
2.3 Il problema dell'interpretazione	p. 68
2.4 La restaurazione del senso	p. 76
2.5 Il confronto con lo strutturalismo	p. 82

CAPITOLO TERZO

La lettura ricoeuriana di Freud: lo scavo archeologico	p. 90
3.1 Lo statuto scientifico della psicoanalisi	p. 90
3.2 La lettura ricoeuriana di Freud nel <i>Dell'Interpretazione</i>	p. 95

3.3 Il problema del simbolo in Freud	p. 103
3.4 Il sistema freudiano	p. 115
3.5 La coscienza come risultato del divenir cosciente	p. 122
3.6 <i>Il disagio della civiltà</i> e la pulsione di morte	p. 129

CAPITOLO QUARTO

Il simbolo diventa metafora	p. 134
4.1 Simbolo e metafora	p. 134
4.2 La <i>metafora viva</i>	p. 141
4.3 Il problema della metafora nella retorica classica	p. 145
4.4 La concezione della metafora nella modernità	p. 150

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

Il problema della referenza: dalla metafora al testo	p. 166
1.1 Il problema della referenza tra linguistica e filosofia	p. 166
1.2 Dalla metafora al testo	p. 174
1.3 Dalla referenza alla rfigurazione: il <i>mondo</i> del testo	p. 183
1.4 La verità del linguaggio	p. 191

CAPITOLO SECONDO

Il circolo della <i>mimesis</i>	p. 197
2.1 Il circolo della <i>mimesis</i> come rielaborazione del concetto gadameriano di circolo ermeneutica	p. 197

2.2 La storia riconfigurata a partire dal racconto	p. 205
2.3 La teoria aristotelica della tragedia come <i>μίμησις πράξεως</i>	p. 213
2.4 Prefigurazione	p. 219
2.5 Configurazione	p. 223
2.6 Rifigurazione	p. 226

CAPITOLO TERZO

Il tempo raccontato	p. 230
3.1 Il tempo dell'io	p. 230
3.2 L'identità personale	p. 235
3.3 La promessa, il fondamento dell'identità per il futuro	p. 243
3.4 La ricostruzione del sé: un'opera aperta	p. 248

CAPITOLO QUARTO

Una nuova ermeneutica	p. 253
4.1 Filosofia e vita	p. 253
4.2 Una nuova mediazione contro le pretese totalitarie della ragione	p. 255
4.3 L'ermeneutica quale risorsa metodologica di fronte all'aporia	p. 258
4.4 Il ritorno dell'ontologia	p. 261

BIBLIOGRAFIA	p. 265
--------------	--------

PREMESSA

Il linguaggio rappresenta per Paul Ricoeur un problema aperto con il quale il filosofo francese si confronta costantemente lungo l'intero arco della sua produzione. Fin dal saggio su Freud, *Dell'interpretazione*, la parola si rivela essere portatrice di una forza attrattiva, poiché è capace di dischiudere orizzonti di senso inediti, facendosi messaggera di un senso nascosto, che offre all'uomo affinché se ne lasci provocare. Ma la parola, in psicoanalisi, è anche racconto: la terapia psicoanalitica, infatti, consiste in una storia da ricostruire insieme all'analista: «Ma allora, non si può dire che tutta la finalità della cura consiste nell'aiutare il paziente a costruire il racconto, la storia della propria vita con i caratteri di intelligibilità e di accettabilità che difettano a quei frammentari e dolorosi brani di racconto che il paziente porta in analisi?»¹.

Racconti, inoltre, sono anche i miti. Negli ultimi anni della sua vita, Ricoeur si sofferma a riflettere su un racconto biblico di notevole densità tematica, *Babele*, il mito della «dispersione» geografica e della «confusione» linguistica². Il linguaggio anche in questo mito funge da criterio di appartenenza all'umano proprio in forza della sua universalità: tutti gli uomini, infatti, comunicano attraverso la parola. Questa capacità universale, ci rivela il mito, dopo Babele è «annullata dalla sua applicazione disseminata, dispersa, frantumata». Ma questa dispersione non è altro che il lato negativo di una possibilità che si dischiude per l'uomo: la traduzione, resa possibile dalla capacità riflessiva del linguaggio, «questa capacità di parlare sul

¹ RICCEUR P., *La componente narrativa della psicoanalisi*, in AA. VV., *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, a cura di JERVOLINO D., MARTINI G., Franco Angeli, Milano 2007, p. 149.

² Cfr. in particolare: ID., *Il paradigma della traduzione*, in *La traduzione, tra etica e interpretazione*, a cura di JERVOLINO D., Morcelliana, Brescia 2001, da cui sono tratte le citazioni seguenti.

linguaggio e in questo modo di trattare la nostra propria lingua come una lingua fra le altre». È vero che gli uomini parlano lingue differenti, ma è altrettanto vero che è possibile imparare una lingua diversa dalla propria. All'alternativa teorica paralizzante: traduzione totale oppure intraducibilità, è possibile, dunque, opporre una terza via, un'alternativa pratica: l'esercizio della traduzione. La lingua interpella l'interprete affinché comprenda il suo significato.

Il linguaggio in tutte le sue forme, dunque, si rivolge all'uomo, lo chiama in causa. Questo appello incontra un'identità messa in questione, che si sa presupposta ma al contempo si cerca, poiché non è costituita da una essenza già data, ma è in divenire. Cosa è primo? Primo sembrerebbe l'appello del linguaggio all'identità, che contribuisce a forgiare, ma a questo appello risponde un'identità che è già là, anche se incompleta, anche se vuota. Non è possibile una sintesi tra linguaggio ed essere. Ecco il perché di una filosofia della mediazione, costantemente provocata dall'aporia, che riconosce questa aporia come il segreto ultimo della realtà, da non combattere ma di cui farsi carico per rifondare un'antropologia, un'etica, una politica che sappiano far proprie le provocazioni di questa dualità insuperabile. Non si può optare per l'una o l'altra parte del polo di significazione. Qualunque scelta di campo perderebbe la ricchezza dell'*altro* a cui si è rinunciato e, d'altronde, un tentativo di sintesi porterebbe solo ad una soluzione di compromesso. No, bisogna stare nell'aporia, accettare la decomposizione dell'analisi per accedere alla ricchezza di tutte le componenti, perché la realtà è contraddittoria, è vero questo e contemporaneamente è vero il suo contrario. Questo rende la realtà insieme potenza ed atto. Una soluzione significherebbe stasi, fine, completezza. Ma la filosofia del limite proposta da Ricoeur vuole essere proprio una risposta alla sfida posta da quest'impossibilità di raggiungere la completa e uniformata visione della

corrispondenza tra essere e pensiero. Non è possibile optare per l'una o per l'altra alternativa, ma bisogna sopportare la contraddizione di entrambe, cercando di ospitarle in un orizzonte che consenta alla loro ricchezza di dispiegarsi³.

Questi sono i principali spunti di riflessione che a parer mio rendono interessante una ricerca sul problema del linguaggio in Ricoeur. Il presente lavoro rappresenta anche un tentativo di risposta a chi sottovaluta l'importanza del pensiero di questo autore proprio a causa della sua continua opera di mediazione, considerata come teoreticamente poco proficua. Il suo, invece, è un pensiero costantemente in dialogo, costantemente aperto verso le altre discipline, capace di ospitare l'*alterità*, proprio perché questa viene riconosciuta come indispensabile per la formazione della propria identità.

La necessità di lasciarsi provocare porta il *Cogito* a uscire da sé, ad incontrare il suo altro, per ritrovare alla fine del percorso se stesso. L'incontro con l'altro da sé si snoda in un itinerario che passa attraverso simbolo, metafora, racconto. Alcuni interpreti anglosassoni⁴ sono propensi, invece, a considerare il simbolo in maniera autonoma rispetto a metafora e racconto, privilegiandone la connessione con ciò che è prima del linguaggio. Poiché invece metafora e racconto si collocano già pienamente nel livello linguistico, questi autori li considerano in maniera separata rispetto alle componenti simboliche del linguaggio. Se pure questa osservazione è

³ Alla luce delle precedenti considerazioni, si può proporre una lettura del mito in parte differente da quella di Ricoeur: Babele può essere vista come un tentativo di omologazione, volto ad annientare la ricerca dell'identità da parte del singolo per imporre, invece, un'identità uniformata e precostituita; in questo senso, l'intervento divino ne mette in questione la pretesa totalitaria per riaprire la possibilità del dialogo: il suo rovesciamento è costituito dal racconto della Pentecoste, dove il dialogo ecumenico è reso possibile non dal darsi di una lingua universale, ma dal fatto che ciascuno sente parlare nella propria lingua. Cfr. *Atti*, 2,6.

⁴ Per esempio David Pellauer, che ha gentilmente discusso con me questo tema nel *Society for Ricoeur Studies Annual Meeting*, tenutosi a Montréal il 6 e 7 novembre 2010.

vera, non bisogna però sottovalutare il filo sottile che si dipana nella riflessione ricoeuriana e che porta, invece, a connetterli e a considerarli come tappe di uno stesso cammino ermeneutico. Riporto, solo a titolo di esempio, quanto Ricoeur scrive nella sua introduzione a *Il cogito e l'ermeneutica* di Jervolino:

D'un côté les symboles du mal ne prennent sens que sous l'horizon du monde nouveau de la délivrance et de la régénération ; il n'est pas de symbole qui ne soit véhiculé par de grands récits qui, à leur tour, relèvent de quelque monde du texte. Inversement, la redescription du monde et la refiguration du temps, telles que je les définis dans *La Métaphore Vive* et dans *Temps et Récit*, prennent appui sur la plurivocité des textes interprétés, donc sur une polysémie du langage, qui prolonge ce que j'appelais autrefois le double sens des grands symboles⁵.

Da queste suggestioni prende spunto il mio percorso di ricerca. Nella prima parte mi sono soffermata sulla questione del cominciamento in filosofia, che nella prospettiva ricoeuriana può essere letta come il darsi di un'aporia tra il principio fondatore del *Cogito* e il contenuto di pensiero di cui si fa portatore il simbolo: si è cercato di capire come quest'aporia, che coinvolge entrambi, li destrutturi per rifondarli in una reciproca connessione. Ho poi continuato a seguire il cammino aperto dal simbolo lungo quel conflitto delle interpretazioni che esso è in grado di scatenare, prendendone in esame gli aspetti decostruttivi, come le posizioni strutturaliste e l'archeologia freudiana, e i contributi teleologici quali la fenomenologia e l'ermeneutica. L'apertura sul senso che permette il simbolo, diviene creazione di senso nuovo nella metafora, apertura verso il possibile. Come il simbolo chiama in causa l'esistenza di ciò che annuncia, nell'ambito psicoanalitico, poetico, del sacro, così la metafora mette in gioco l'esistenza di ciò che addita nella referenza. Il

⁵ RICOEUR P., *Prefazione a Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. X.

problema del riferimento all'altro da sé, che si è fin qui delineato, trova pieno compimento nel racconto, il cui circolo della *mimesis* consente di tenere insieme ciò che precede l'esperienza linguistica, nella prefigurazione, con ciò che invece vi segue. Il racconto è visto capace di configurare la *Lebenswelt* per rfigurare il mondo del lettore. «Il mondo del lettore offre il sito ontologico delle operazioni di senso e di referenza che una concezione puramente immanentistica del linguaggio vorrebbe ignorare»⁶. Vedremo alla fine delle nostre analisi come la questione ontologica eserciti un fascino costante e inesauribile su Ricoeur, un'attrazione che lo porta periodicamente a confrontarsi con i suoi presupposti e le sue implicazioni, privilegiandone la declinazione: *dynamis-energeia*. Il racconto rende possibile il vedere all'opera l'articolazione di questa coppia di concetti proprio nella sua funzione di *Bildung*, di costruzione di una storia e dei suoi protagonisti.

Di nuovo, dunque, il sé è richiamato in causa, poiché la narrazione consente il delinarsi di una nuova identità, l'identità narrativa. Il problema dell'identità, anche nella sua declinazione comunitaria e storica, rappresenta una questione insoluta e, forse, insolubile per la filosofia: dal *Sofista* di Platone alla *Scienza della Logica* di Hegel ha sempre costituito uno scoglio affascinante e insuperabile per il pensiero. Il tentativo di Ricoeur consiste nello sforzo di tenere insieme identità e diversità, *Sé come un altro*, all'interno dell'orizzonte in continuo divenire reso possibile dal racconto, che permette questa dialettica, poiché sempre suscettibile di essere riformulato altrimenti. Questo tentativo dialettico di costituzione dell'identità procede servendosi di una metodologia peculiare: *l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia*, volto a coniugare queste due prospettive filosofiche per renderle

⁶ ID., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995, tr. it. *Riflession fatta: Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 62.

strumentali e per servirsene nella costruzione di un più alto livello filosofico. Neanche in questo caso Ricoeur attua una semplice connessione tra le due posizioni teoretiche, ma ne coglie i reciproci rinvii filosofici come una provocazione a pensare di più:

Les échanges que je vois entre la phénoménologie husserlienne, en dépit de son orientation délibérément idéaliste, et l'herméneutique post-heideggerienne, orientée vers la poétique et la pratique, restent pour moi une grande source de perplexité, en même temps qu'une provocation à dépasser les clivages trop faciles et une invitation à chercher dans la fécondation mutuelle des doctrines une source permanente de rajeunissement de la pensée⁷.

Alla filosofia spetta il compito di lasciarsi provocare dal conflitto delle interpretazioni rivali, dal riconoscere la crisi come il paradigma costitutivo della nostra condizione storica per ospitare la discussione, che Habermas definisce come *l'etica stessa della comunicazione*.

La molteplicità delle ermeneutiche e le tensioni che essa comporta non possono essere risolte semplicemente prendendo partito, scegliendo fra gli antagonismi in conflitto. È proprio del metodo di Ricoeur l'assunzione delle antitesi, l'assecondarne la radicalità, rifuggendo da facili concordismi, da conciliazioni a buon mercato. La mediazione è compito della filosofia, ma non di una filosofia concepita come sapere assoluto, ma di una riflessione che non solo accetta di essere messa in questione e di mettersi in questione, ma si incarna, tende verso una sintesi ma non la possiede, una riflessione che tende ad identificarsi – alla fine del suo percorso – con l'esistenza concreta⁸.

In questo senso, *rinunciare ad Hegel*, o meglio al miraggio di una sintesi totalitaria, diviene il presupposto indispensabile per dimorare nell'umano.

⁷ *Ibid.*, p. XI.

⁸ JERVOLINO D., *Freud e Ricoeur: dal conflitto delle interpretazioni alla saggezza del vivere*, in AA. VV., *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, ed. cit., p. 13.

CAPITOLO PRIMO

Il ruolo del simbolo nel problema del cominciamento in filosofia.

1.1 Una filosofia dell'aporia

Prima di affrontare direttamente il problema del ruolo giocato dal simbolo nella concezione filosofica di Paul Ricoeur, è bene fare una breve premessa metodologica. Trattando questo tema, infatti, non potremo fare a meno di confrontarci con un'altra spinosa questione, relativa al significato che il *Cogito* assume in una costruzione di pensiero in cui il tentativo di partire dal simbolo fa sì che si delineino subito le problematiche essenziali della ricerca filosofica. Il simbolo, infatti, nella concezione filosofica di Ricoeur, chiama in causa il *Cogito*, lo coinvolge fin dall'inizio nel problema del cominciamento, che dunque non è semplice, ma si articola e si complica rivelandosi hegelianamente, in ultima analisi, frutto di una mediazione che ospita in sé un'aporia.

Si può individuare nell'aporia il tratto distintivo della riflessione filosofica del filosofo francese, poiché essa compare fin dall'inizio come protagonista indiscussa e gioca un ruolo di primo piano nel procedimento metodologico di quest'autore. L'inizio stesso del filosofare, infatti, come vedremo a breve, si rivela in sé aporetico, svela in sé una contraddizione insolubile della quale chiama il pensiero a farsi carico e ad assumersene una responsabilità che nel corso della riflessione ricoeuriana diverrà sempre più di ordine etico. Questo carattere conflittuale ed aporetico della meditazione filosofica di Paul Ricoeur non deve essere inteso come l'inevitabile risultato di una speculazione sulle questioni più spinose della ricerca filosofica,

dunque, ma deve essere considerato come una vera e propria assunzione metodologica. L'aporia, ben lungi dall'essere un ostacolo che rende difficoltoso il procedere della riflessione filosofica, quando non ne impedisca del tutto lo svolgimento obbligandola ad arrestarsi di fronte alle sue difficoltà, rappresenta, invece, per Ricoeur il cuore della scoperta filosofica, il centro pulsante dell'attività di pensiero, ciò che permette alla filosofia di preservare la sua struttura dinamica e produttiva. L'aporia assurge in lui a vera e propria scelta metodologica, volutamente e costantemente preservata come stimolo al pensare e rifiuto della possibilità di indugiare in soluzioni considerate definitive. Essa offre, così, una chiave di lettura dell'intero percorso filosofico del nostro autore, che sceglie di restare nella contraddizione e che si sforza di tenere insieme interpretazioni contrastanti non cercando tra loro una mediazione definitiva, ma ponendole in dialogo e tentando costantemente di preservarne il conflitto, vera fonte di ricchezza per la filosofia. Chiara prova di questa scelta metodologica, dicevamo, è la decisione di partire dal simbolo, che costituisce in Ricoeur il luogo del cominciamento del pensiero filosofico. Il simbolo si offre alla riflessione filosofica come suo cominciamento perché esso provoca il pensiero, invitandolo a farsi carico delle contraddizioni di cui è portatore. «Le symbole donne à penser»⁹, con questa celebre espressione Ricoeur sottolinea il carattere fecondo e donativo del simbolo, che si dà come stimolo al pensiero, essendo portatore di un duplice contenuto. Da un lato, infatti, il simbolo possiede un senso immediato e primo; dall'altro il senso primo veicola un senso secondo cui si può avere accesso solo attraverso il primo, che ne costituisce l'unico mezzo di espressione. Per tale ragione il simbolo necessita sempre di

⁹ CI s, p. 284; cfr.: *Le symbole donne à penser*, in «Esprit», 27 (1959), n. 7-8, pp. 60-76, tr. it. *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

un'interpretazione. Ogni interpretazione, però, traduce il simbolo e così facendo ne riduce la portata, limitandone il significato, ma non ne esaurisce mai completamente la ricchezza. Ogni traduzione è in parte un tradimento; per questo, da un lato permane l'aspirazione a delineare una tecnica di interpretazione che si avvicini il più possibile alla possibilità di offrire una lettura univoca del simbolo, dall'altro è evidente che la plurivocità contenuta nel simbolo non può essere eliminata e che anzi essa è la fonte della sua ricchezza. La possibilità del darsi di più interpretazioni possibili, a volte in contrasto tra loro e tutte ugualmente valide, va preservata come costante offerta di un nuovo inizio per il filosofare. Il simbolo assicura il perenne permanere di questa possibilità. Che significato ha il simbolo per Ricoeur?

Io do alla parola simbolo un senso più ristretto che non gli autori, come Cassirer, i quali chiamano simbolica ogni apprensione della realtà fatta per mezzo di segni: dalla percezione al mito, all'arte, fino alla scienza; ed un senso più ampio degli autori i quali, a partire dalla retorica latina o dalla tradizione neoplatonica, riducono il simbolo all'analogia. Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo¹⁰.

Il simbolo per Ricoeur è una relazione dal senso al senso. Propriamente, il simbolo si colloca già sempre nel linguaggio, che per Ricoeur costituisce il veicolo di ogni esperienza umana. Solo se si è già situati nel livello del discorso, le parole possono assumere un significato simbolico.

Nulla è simbolico prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo affonda le sue radici più nel profondo, nell'espressività del cosmo, nel voler-dire del desiderio, nella varietà

¹⁰ CI, p. 26.

immaginativa dei soggetti. Ma, ogni volta, è nel linguaggio che il cosmo, il desiderio, l'immaginario, provengono alla parola¹¹.

Il simbolo è per la filosofia la chiave di accesso verso quegli ambiti che ne costituiscono la fonte di senso: il sacro, l'onirico, il poetico. Il linguaggio diventa ivi equivoco e portatore di duplici significazioni; è caratterizzato da un movimento di nascondimento e rivelazione. Il simbolo dona, dunque, un senso, ma così facendo dona anche da pensare, offre la possibilità di un'attività, di una ricerca.

La filosofia è fin da subito chiamata a pensare criticamente i contenuti del simbolo: la filosofia inizia dal simbolo, ma ciò di cui il simbolo è portatore è offerto ad un *Cogito* affinché sia pensato. «A partir de la donation, la position»¹², dice Ricoeur.

Ecco che subito vediamo quello che era sembrato un inizio unitario del filosofare scindersi, invece, in due istanze: il simbolo e il *Cogito*, il quale è parimenti coinvolto in questo processo di inizio del filosofare, perché è invitato a pensare di più e altrimenti ciò che il simbolo dona. È il *Cogito* che si fa garante della verità dell'interpretazione del simbolo e che si fa carico della responsabilità di ricercarne il significato. È il *Cogito*, dunque, che si autopone come fondamento e fonte di certezza. Esso è interpellato immediatamente da questa donazione di senso che il simbolo fa; questa interpellanza, tuttavia, svela subito la fragilità della loro relazione, per via dell'inconsistenza dei due membri. La disamina critica delle due strutture ne svela la vuotezza. Da una parte, infatti, il *Cogito* pensando smaschera l'ingenuità del simbolo come portatore di un appello del sacro e rifiuta l'idea di un suo ascolto, per proporre una demistificazione radicale. Così facendo, d'altra parte, è lo stesso *Cogito* che si disintegra, poiché la critica radicale al simbolo fa emergere una costellazione di

¹¹ DI, p 28.

¹² CI s, p. 284.

interpretazioni diverse, tra loro irrimediabilmente conflittuali. Dalla decostruzione critica, il *Cogito* esce, a sua volta, sconfitto, scoprendo in sé la stessa inconsistenza imputata al simbolo. La critica si volge ora contro il *Cogito* stesso, del quale è smascherata la pretesa di autopossedersi come fondatore di senso. Il *Cogito* si scopre in sé vuoto ed in realtà già sempre mediato. La certezza del *Cogito* cartesiano è basata su un atto di semplice intuizione dell'evidenza dell'io di fronte a sé, che ha obliato l'inconscio, le dinamiche sociali che agiscono in lui, la volontà di potenza. Queste sue componenti, però, sono destinate a riemergere prepotentemente e a disilludere la sua autoposizione idealistica, scoprendone la fallibilità. Per opera di quelli che Ricoeur chiama i "maestri del sospetto", Marx, Nietzsche e Freud, è smascherata la coscienza come falsa e scardinata la pretesa del *Cogito* di porsi di là dal dubbio cartesiano. Ecco di nuovo l'aporia, il delinarsi all'orizzonte di un conflitto insuperabile, che parrebbe costringere la riflessione filosofica ad arrestarsi. Il *Cogito* vuoto sembra non potersi più ergere a principio di senso e il simbolo, smascherato nella sua ingenuità, sembra divenire muto.

Occorre farsi carico di tutta la forza della demistificazione operata dai maestri del sospetto per poter comporre l'aporia, inserendola in una costellazione di senso. Per fare ciò è necessario analizzare il simbolo scorgendo in esso un movimento archeologico che si volge verso il passato, per recuperare le tracce pulsionali e regressive insite nella forma simbolica e per farne emergere il contenuto inconscio. Lo scavo archeologico, di matrice freudiana, rintraccia l'origine del significato di un simbolo nel desiderio, che può giungere ad espressione solo tramite il simbolo stesso. Da questo movimento se ne sviluppa contemporaneamente uno parallelo e contrario di costruzione di un senso a posteriori, orientato al futuro: un movimento teleologico di struttura hegeliana. L'aporia è data, dunque, dalla paritaria coesistenza nel simbolo

di una spinta analitica e di un'esigenza sintetica, che vanno preservate nella loro conflittualità, la stessa rintracciabile anche nel *Cogito*. Questa scoperta fondamentale appare per la prima volta in *Della interpretazione. Saggio su Freud*, testo degli anni sessanta ormai considerato un classico.

Per comprendere quali siano le pretese legittime che la ragione possiede nel dire "io", Ricoeur procede in un'analisi delle due radici costitutive della conoscenza antropologica: il desiderio e la sua espressione linguistica, veicolata dal simbolo e dalla metafora. Di là dalla decostruzione del *Cogito* operata dalla psicanalisi freudiana che, insieme alle teorie di Copernico e Darwin, ha inferto al suo orgoglio una ferita mortale, per cui Ricoeur ha coniato l'espressione *Cogito brisé*, ciò che a Ricoeur pare innovativo in Freud è il radicare l'esperienza umana nel desiderio. Freud scopre il carattere arcaico del desiderio.

La psicoanalisi è indagata a partire dal rapporto tra forza e senso che essa instaura, poiché in essa il linguaggio è capace di portare ad espressione il desiderio, che si manifesta e si nasconde nel simbolo. Il movimento dialettico, invece, individua l'origine del senso non più dietro il simbolo, ma davanti ad esso, teleologicamente dispiegato dalle figure posteriori. Il senso dell'esistenza è racchiuso nelle opere che oggettivano la vita dello spirito. Il rapporto con Hegel merita, forse, un'attenzione particolare: contrariamente all'accuratezza con cui è preso in esame il pensiero di Freud, di cui nella rilettura operata da Ricoeur emerge tutta la fecondità e la densità dei temi, a volte il confronto con Hegel sembra risentire di una lettura troppo tradizionale della sua filosofia, di cui sono sviluppati soprattutto i temi dell'oggettivarsi dello Spirito nelle istituzioni etiche e il movimento dialettico come cammino di ritorno a sé dello Spirito dopo il confronto con l'alterità; il pensiero che ne emerge risulta, pertanto, impoverito teoreticamente da questo taglio teleologico.

Attraverso l'appropriazione del senso contenuto nel simbolo, il *Cogito* è provocato a riappropriarsi di ciò che costituisce la sua essenza, cioè lo sforzo di esistere e il desiderio di essere. Solo al termine di questo cammino che non è solo ermeneutico, ma si rivela intrinsecamente etico - e di questo Ricoeur svilupperà maggiormente consapevolezza nelle opere della maturità - si aprirà lo spazio propriamente teoretico, quello della riflessione. «*La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che testimoniano di questo sforzo e di questo desiderio*»¹³. Il riempimento di cui necessita il *Cogito*, per Ricoeur, è quello della propria esperienza concreta, nelle opere in cui hegelianamente la sua essenza si manifesta. Il divenire sé implica un compito etico ed ermeneutico insieme, non è un'acquisizione previa.

Questo complesso gioco dialettico che si instaura tra simbolo e *Cogito* può essere letto come l'esplicarsi di un circolo ermeneutico capace di generare senso. È un circolo ermeneutico, però, di tipo nuovo, con due attori che traggono significato l'uno dall'altro e che trovano l'uno nell'altro il proprio senso ultimo. Il *Cogito* e il simbolo sono i due poli in tensione di un campo magnetico capace di generare linee di forza che li mantengono in costante connessione ma anche in perenne tensione reciproca. Il *Cogito* è una riconciliazione tra la libertà e la natura, tra il volere e le sue condizioni di radicamento, così come il simbolo è insieme libero e legato.

Un'ultima tensione dialettica ed aporetica resta da richiamare, quella tra riflessione ed ermeneutica, che analizzeremo meglio nel prossimo capitolo.

Il cammino verso il sé deve necessariamente articolarsi nelle opere culturali in cui si oggettiva lo Spirito, perché la certezza del *Cogito* è una pretesa rivelatasi priva di fondamento. Nel testo *De l'Interpretazione*, Ricoeur individua un nuovo compito per

¹³ DI, p. 62. (Corsivo dell'Autore).

la riflessione, messa in scacco dai maestri del sospetto che svelano gli inganni della coscienza immediata. Si tratta, invece, di recuperare l'ego dell'ego cogito, tramite una riappropriazione del nostro sforzo per esistere che sia al contempo coniugata insieme al nostro desiderio di essere. Non si può non sentire l'influenza del pensiero di Spinoza in questa affermazione, influenza che si farà via via più decisiva per la riflessione di Ricoeur nel corso degli anni. Il *Cogito* è «il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero»¹⁴. L'esistenza che esso implica non deve essere perduta col porre l'accento sull'attività razionale che esso dispiega. Altrimenti essa sarebbe un'intuizione cieca, vera ma vuota. Essa invece scopre in sé un contenuto, il desiderio, grazie all'unica chiave di accesso a disposizione per dischiudere la dimensione pulsionale, altrimenti irraggiungibile dalla razionalità: il simbolo. Qui si trova uno dei nodi nevralgici dell'impostazione filosofica di Paul Ricoeur: qui permane una residua, seppur debilitata, filosofia del soggetto ed è proprio quest'esigenza di salvare il *Cogito*, potremmo dire, a differenziare la sua ermeneutica da quella heideggeriana, e non solo. Il lavoro sui simboli non basta alla filosofia, esso deve essere preceduto da un fondamento ultimo, il *Cogito* appunto, che c'è, anche se deve essere "riempito" dal lavoro dell'interpretazione. L'antropologia che emerge da questo cammino si delinea a partire da due centri: il simbolo dà da pensare che il *Cogito* è dentro l'essere e non viceversa e svela il desiderio alla radice dell'umano; tuttavia, rispetto ai filosofi di impostazione ermeneutica, Ricoeur individua nel soggetto un principio di verità da cui non si può prescindere: nonostante l'opera dei maestri del sospetto il *Cogito* persiste. La loro critica è stata utile a smascherarne la falsa immediatezza, ma non preclude il darsi di un momento ricostruttivo: il *Cogito* rimane il centro gravitazionale

¹⁴ CI, pp. 30-31.

dell'identità umana ma, parimenti, non si dà comprensione di sé che non sia mediata attraverso segni, simboli, testi.

Procediamo, tuttavia, con ordine e prendiamo in esame ciascuno dei due termini in cui abbiamo visto essersi scisso il cominciamento, prima di tornare sul problema delle sue interpretazioni possibili; partiamo, dunque, dal simbolo.

1.2 La simbolica del male

Il primo incontro con la questione del simbolo nel lavoro filosofico di Paul Ricoeur avviene analizzando il problema del male, in cui si dipana la dialettica tra volontario e involontario, nella tensione che si instaura tra la spinta a darvi una risposta e l'accettazione del proprio limite¹⁵. Nel cuore stesso dell'esperienza umana, dunque, si dispiega una prima insanabile aporia, quella di un male "già là", che precede e fonda l'esperienza della colpa, e quella di una volontà malvagia, che parimenti è propria dell'umano e che a sua volta è fondativa nei confronti del male. L'umano, dunque, si scopre articolato in una dialettica tra volontario compimento del male e radicamento in una dimensione di involontaria partecipazione ad un male che si subisce. La dimensione antropologica ricoeuriana, che si basa sulla concezione del *Cogito* elaborata da Descartes, si sviluppa, come abbiamo anticipato, indirizzandosi verso posizioni più affini alle riflessioni di Pascal e Spinoza. L'uomo è un essere intermedio, aporetico nella sua struttura, che si realizza nello spazio che si dà tra

¹⁵ Questa operazione è compiuta nell'opera: *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible*, Aubier-Montaigne, Paris 1960, tr. it. *L'uomo fallibile*, in *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

l'atto di esistere e lo sforzo di essere, cercando un equilibrio mai definitivo tra la sua dimensione finita e il suo anelito all'infinito, tra componenti opposte quali razionalità e desiderio, libertà e natura. Il simbolo esprime proprio la dimensione di senso che l'uomo trova già là: è «l'indizio della situazione dell'uomo al centro dell'essere nel quale si muove, agisce e vuole»¹⁶. Commenta Iannotta: «Cifra di una antecedenza immemoriale, il simbolo è “legato” dalla *cosa* che lo fa sorgere e “lega” alla movenza del *sensu*, in cui quella stessa viene ad esistenza»¹⁷. Esso procede dalla vita, forza oscura e ambigua, che può assurgere al linguaggio, ma solo parzialmente e mai definitivamente. «Dire potenza è dire altro dalla parola, anche se significa pure far riferimento alla potenza della parola. La potenza è ciò che non “passa” nell'articolazione del senso, è l'efficacia per eccellenza»¹⁸.

Il simbolismo testimonia, dunque, il radicamento originario del discorso nella vita e si erge, così, a monito contro la pretesa di autofondazione ultima, di possesso totale, di resa completa dei significati dell'essere e della propria esistenza da parte dell'essere umano. Riconduce l'uomo all'interno del mondo cui appartiene, svelandone la tracotanza nel postulare la trasparenza dell'essere al *Cogito* e la possibilità di un'immediatezza conoscitiva.

È il pensiero della finitudine che, se da un punto di vista gnoseologico impone sempre nuovi limiti al conoscere inchiodandolo alla negatività, cioè allo scacco di un impossibile sapere assoluto, da un punto di vista ontologico dice l'appartenenza di colui che domanda all'ambito del domandare, cioè di ciò stesso che viene a domanda in una relazione globale del darsi al ciò che si dà, quindi all'interno di una possibilità interamente positiva di senso che, nella sua ulteriorità costitutiva, postula e fonda quel gioco di tradizione e innovazione,

¹⁶ SM, p. 633.

¹⁷ IANNOTTA D., *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2004, pp. 12-13.

¹⁸ FL, p. 159.

per il quale la nostra cultura non è mai un dato ma sempre un progetto. La possibilità di senso diventa scoperta di un senso già là e insieme invenzione di senso, che vive e si racconta in un “come se” metaforico, la cui portata veritativa eccede ogni ipostasi sostanzialistica di un presunto immutabile¹⁹.

Nell’analisi dei simboli del male non bisogna cedere al fascino di percorrere la via breve dell’introspezione psicologica, ma occorre seguire una via lunga, analizzando le varie tappe dell’evoluzione di questa simbolica, che passa attraverso le tre fasi della lordura, del peccato, della colpa, esprimendo con immagini che evolvono dal piano fisico a quello spirituale un’esperienza che man mano si interiorizza e perde in ricchezza semantica. Alla lordura è legata l’idea di un male già presente che colpisce dal di fuori e che determina gli stati di puro e impuro. Il simbolo del peccato, invece, esprime la condizione dell’uomo davanti a Dio, dopo che si è rotta la relazione con Lui: quest’immagine porta con sé un’idea di deviazione. In questa fase si avverte il male come una potenza reale, capace di assoggettare l’uomo. La colpa, infine, esprime l’esperienza soggettiva del male e il peso che essa comporta. L’uomo è responsabile del male di fronte alla sua coscienza. La confessione della colpa fa del male un’esperienza che può essere resa dal linguaggio. Il linguaggio simbolico si fa portatore del contenuto del vissuto del male perché non è un linguaggio vuoto e astratto come quello della logica, ma è in sé pieno, è segnato dalla presenza. In questo movimento, attraverso successive rotture si conserva, tuttavia, la verità di ciascun momento e ciascuna figura contiene in sé la precedente, del cui sviluppo è il frutto, proprio come avviene nell’evoluzione del processo dialettico hegeliano. Il linguaggio della confessione della colpa è figurato e chiama in causa, pertanto, l’ermeneutica dei simboli. Il simbolo, infatti, permette di dire l’esperienza del sacro,

¹⁹ IANNOTTA D., *Op. cit.*, p. 27.

che altrimenti permarrebbe oscura e autocontraddittoria. I simboli primari che l'uomo utilizza per confessare il male sono di ordine spaziale: macchia, deviazione, peso sono le immagini con cui si cerca di rendere la situazione dell'uomo nel sacro. L'esperienza del male è poi elaborata ad un secondo livello di complessità nei miti, che introducono il racconto, o meglio una pluralità di racconti, come strumento di indagine, attraverso la costruzione temporale di un intreccio. È necessario, però, salvaguardare la tensione dialettica che sussiste tra i diversi racconti mitici per coglierne la complessità dell'analisi. Essi, infatti, individuano l'origine del male sia nell'uomo sia al di fuori di lui, in un'esperienza di perdizione originaria, la cui imputazione non può essere ricondotta completamente all'uomo stesso. Il prototipo di questa dialettica è il mito di Adamo, che la contiene in sé. Adamo, infatti, sceglie il male che, però, nella figura del serpente lo precede. Egli non è l'origine del male, ma in qualche modo il suo accondiscendervi è necessario affinché esso trovi attuazione.

Il mito non è gnosi, eziologia o avvenimento storico:

Les mythes sont des combinatoires fantastiques où quelque chose est dit de plus important que ce qui est dit dans un discours disponible à l'époque, discours pseudo-scientifique, pseudo-historique, où est perdue la dimension poétique, métaphorique. (...) Il faut retrouver l'élément ludique du mythe. Il relève déjà de la curiosité intellectuelle et de l'inventivité poétique²⁰.

Esso non spiega, ma *esplora* il mistero del male. I racconti mitici vi offrono due possibili soluzioni: il male era già presente prima che l'uomo nascesse; il male ha nell'uomo la sua origine. Nel mito del caos originario il male è già presente fin

²⁰ NR, p. 326.

dall'origine. Il mito tragico indica, invece, nelle divinità coloro che indirizzano l'uomo verso un destino già segnato. Il mito di matrice orfico - platonica coglie, invece, nella vita l'espiazione di una colpa commessa in precedenza da parte di un'anima che attraverso la gnosi può liberarsi dalla prigione del corpo. La storia di Adamo è la sintesi delle figure mitiche precedenti e racchiude in sé protologia ed escatologia, la consapevolezza di un'antiorità del male e la possibilità del suo riscatto, assumendo su di sé un destino di contemporanea innocenza e colpevolezza. La colpa è confessata e il linguaggio della confessione riesce a farsi portatore del mistero del male e delle sue aporie, divenendo la base per una coscienza di sé. L'identità del *Cogito* si delinea, dunque, dalla confessione della colpa, resa possibile dalla costellazione della simbolica del male. Il discorso speculativo procede da questo complesso e denso magma di significazione. Nell'analisi del filosofico, dunque, non si può prescindere da ciò che lo precede²¹.

Il filosofico può solo retrospettivamente operare una deduzione trascendentale in senso kantiano del simbolo, giustificandone la validità gnoseologica col mostrare il dominio che si costituisce a partire dalla sua posizione. Questo vuol dire fare del simbolo uno strumento di conoscenza con un valore obiettivo perché è costitutivo della nostra esperienza del male. Noi non possiamo *dire* l'origine del male, ma in qualche modo ne possiamo fare esperienza nei simboli e nei miti, che ne sono una forma evolutiva. Ecco perché non bisogna neanche incorrere nel pericolo opposto di razionalizzare i miti, come fa la gnosi. Nella storia dell'elaborazione del concetto di male si attua quella che Ricoeur definisce una lotta del pensiero e della simbolica,

²¹ Cfr.: BURGIATELLI V., *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, UNI Service, Torino 2009, p. 67. Ne consegue che l'ordine del filosofico-speculativo si trova inserito nel contesto culturale di ciò che lo precede: il simbolico e il mitico.

che ha per protagonista il pensiero riflessivo, il quale forma la visione etica del male, demitologizzando i miti dualisti che vedevano il male come sostanza e razionalizzando il mito adamitico, cosicché il male non è più un qualcosa, ma la sovversione di un ordine attuata dalla libertà. Così, tuttavia, si perde l'altra realtà del male, quella di entità che precedere l'uomo. Il concetto di peccato originale sembra preservare questa realtà mentre si rivela, come vedremo, una falsa gnosi. *La funzione insostituibile del concetto è allora di integrare lo schema della eredità a quello della contingenza*²². Ecco che col peccato originale, l'aporia si situa nel cuore stesso della volontà umana, nel fatto che il male è la presenza di un involontario nel volontario, il servo arbitrio. La volontà è minata da una costituzione passiva. L'origine, diremo con Kant, di questa inclinazione al male resta per noi impenetrabile: ci è imputata e l'uomo la sente e la scopre già in sé, ne prende coscienza: è il mistero del male di cui parla anche Paolo²³.

Alla fine, si giunge alla conclusione che resiste un aspetto irriducibile all'etica, rappresentato dal serpente e dal peccato originale.

La funzione del tragico è di mettere in questione la sicurezza, la certezza di sé, la pretesa critica, addirittura, si potrebbe dire, la presunzione della coscienza morale che si è caricata di tutto il peso del male (...). È allora che i simboli tragici parlano di un «mistero di iniquità», di cui l'uomo non può interamente farsi carico, dal momento che la libertà non può renderne ragione in quanto lo trova già in sé. (...) I simboli tragici parlano di un mistero *divino* del male. (...) La simbolica del male non è mai solo e semplicemente simbolica della soggettività e del soggetto umano separato, della presa di coscienza e dell'uomo scisso dall'essere, ma simbolo della sutura dell'uomo con l'essere²⁴.

²² CI, p. 322.

²³ cfr.: *Rm* 7.

²⁴ CI, p. 325.

L'analisi dei simboli necessita, a questo punto, di un completamento e di rivolgersi ai simboli della fine. L'ultimo Adamo, *figura Christi*, rivela un parallelismo col primo Adamo e una progressione rispetto a quello: la necessità del darsi di un male che, però, è contingente. Bisogna abbandonare l'idea di una logica sensata per indagare, invece, le possibilità di una storia sensata e abbandonarsi, dunque, ad una intelligenza della speranza che, *nonostante*, il male, consenta una logica della sovrabbondanza, il *molto di più* che si darà nella dimensione escatologica.

Per Ricoeur la storia del bene è altrettanto forte del mistero del male. Il problema fondamentale dei grandi miti sarebbe, per lui, proprio quello di dar voce a questo atto di confidenza originale.

Quelque radical que soit le mal, dit le mythe de la Genèse, la bonté est encore plus radicale ou, pour employer le langage kantien, si le mal est « radical », la bonté est «originaire». (...) quant à la prévalence, au fond de la réflexion, de la destination fondamentale à la bonté et à la justice, je dirais que c'est elle qui préside au projet d'amélioration de l'espèce humaine²⁵.

Il mito offre un discorso per indagare l'imperscrutabile; abbiamo visto come esso non sia né un discorso vero né un ragionamento prescientifico. La sua funzione è tutt'altra:

Elle consiste à coordonner l'ordre du monde à l'ordre du commandement éthique. (...) est une histoire de l'imaginaire spéculatif, une façon de se battre avec l'énigme. Comment se fait-il, se demande-t-on, que le mal soit radical et que pourtant la bonté soit plus fondamentale encore ? Le récit que nous lisons dans la Genèse est en réalité un récit savant, ce n'est pas un récit enfantin, mais un produit de sagesse. (...) Si le religieux a un sens, il est de ce côté-là, dans l'attestation d'un appui, d'un secours offert à des ressources, que j'appellerais « poétiques », à notre capacité de délivrer la bonté tenue captive²⁶.

²⁵ NR, p. 321.

²⁶ *Ibid.*, pp. 323-324.

Punto di svolta fondamentale diviene, abbiamo visto, il confronto con il simbolo cristiano per eccellenza del male radicale, quello del peccato originale. Per poterne cogliere l'essenza, è necessario un procedimento a ritroso di demitizzazione, che recuperi la domanda agostiniana *unde malum*, per deconcettualizzarne la risposta teologica insita nell'idea di peccato originale e risalire, così, al senso e all'intenzione che lo anima. In questo concetto Agostino cerca di coniugare volontà e natura, la libertà degli uomini che in Adamo hanno tutti peccato e la necessità insita nella trasmissione biologica di questo peccato tramite la procreazione. L'interpretazione del simbolo del peccato originale, però, svela l'intento agostiniano di costruire una teodicea. Questo smascheramento apre allo scandalo di un ordine non etico del mondo, segnato non dal principio della giusta retribuzione per le proprie azioni, ma dalla sovrabbondanza della Grazia.

Per quanto Ricoeur si sia costantemente sforzato lungo tutto l'arco della sua produzione intellettuale di mantenere un atteggiamento laico nell'affrontare i problemi che la riflessione filosofica gli poneva davanti, pure il punto da cui trae origine la riflessione sui simboli svela una prospettiva *altra*, inevitabilmente compromessa, potremmo dire. Infatti, il simbolo nasce nell'ambito del problema del male, come tentativo di risposta agli interrogativi che esso pone. Il male non è, infatti, solo il male radicale, quello insito nella costitutiva finitudine della natura umana, ma è un mistero di fede. Non è un caso che nel *Conflitto delle interpretazioni* la trattazione sul problema del simbolo sia, in realtà, preceduta da un capitolo di studio del significato del peccato originale. Nel momento in cui questa definizione è stata coniata, per Ricoeur si è realizzato il passaggio dalla prospettiva dell'evangelizzazione a quella teologica. Infatti, dice Ricoeur, di per sé essa non ha un'origine biblica, ma è stata elaborata in sede teorica, quando il messaggio

annunciato dalla Chiesa ha subito un'elaborazione concettuale. Ecco perché si rende necessaria la decostruzione del concetto per svelarne il vero intento e recuperarne, al contempo, la ricchezza salvifica.

Riflettere sul *significato* vuol dire (...) ritrovare le intenzioni del concetto, la sua capacità di rinviare a ciò che non è concetto, ma annuncio: annuncio che denuncia il male e annuncio che pronuncia l'assoluzione. In breve, riflettere sul significato vuol dire in un certo senso *disfare il concetto*, scomporre le sue motivazioni, con una specie di analisi intenzionale, ritrovare gli indicatori di senso che puntano al *kerygma stesso*²⁷.

Dietro il concetto di peccato originale, infatti, si nasconde quello che Ricoeur definisce un *falso sapere*, che vorrebbe vincolare la colpa a un concetto di trasmissione biologica e di imputazione giuridica.

Ma lo scopo di questa critica – in apparenza distruttrice – è quello di mostrare come il falso sapere sia nel medesimo tempo vero simbolo, simbolo vero di qualche cosa che esso solo ha il potere di trasmettere. La critica non è dunque solo negativa: *lo scacco del sapere* è il rovescio di un lavoro di recupero del senso mediante il quale si ritrovano l'*intenzione* «ortodossa», il senso retto; il senso ecclesiale del peccato originale; questo senso, come si vedrà, non è più assolutamente un sapere giuridico, un sapere biologico o, peggio ancora, un sapere giuridico - biologico relativo a qualche mostruosa colpa ereditaria, ma un *simbolo razionale* di ciò che noi dichiariamo di più profondo nella confessione dei peccati²⁸.

E, poco più avanti, commenta ancora: «Cosa intendevo per simbolo razionale? Questo, che i concetti non hanno consistenza propria, ma rinviano ad espressioni che sono *analogiche*, e lo sono non per difetto di rigore ma per eccesso di significato»²⁹. Il simbolo razionale mostra, dunque, un eccesso di significato che risiede proprio nella connessione del concetto giuridico di imputazione che rende il male qualcosa di

²⁷ CI, p. 286.

²⁸ Ivi

²⁹ *Ibid.*, p. 297.

volontario, col concetto biologico di ereditarietà, che fa di esso qualcosa di trasmesso, contratto per via ereditaria e, dunque, attinente alla sfera dell'involontarietà. Il simbolo razionale riesce a tenere insieme e a contenere in sé queste linee di forza divergenti. Si rende necessaria, a questo punto, una disamina più specifica sul significato tecnico del simbolo in generale.

1.3 La necessità di partire dal simbolo

Bisogna forse aver provato il disinganno che comporta l'idea di filosofia senza presupposti per accedere alla problematica che stiamo evocando. Al contrario delle filosofie del punto di partenza, una meditazione sui simboli parte dal pieno del linguaggio e dal senso già da sempre posto; parte dal centro del linguaggio che già ha avuto luogo e dove tutto in qualche modo è già stato detto³⁰.

Quella di partire dal simbolo è una necessità *epocale*: noi siamo i figli della modernità, dice Paul Ricoeur, di una modernità intesa come l'epoca dell'oblio del sacro, della riduzione del senso dei simboli al linguaggio univoco della logica e di contemporanea ricerca di una pienezza del linguaggio. Per questo un preliminare discorso sul simbolo diviene indispensabile. Potremmo dire che, per Ricoeur, il simbolo svolge in filosofia la stessa funzione che la bellezza rivestiva nella concezione platonica della conoscenza. È una scintilla che accende la curiosità intellettuale e apre le porte ad uno sguardo diverso sul mondo, poiché è una chiave di accesso che per la sua stessa natura mette in contatto due universi paralleli, l'immaginario e la realtà, la rappresentazione e il concetto. Il simbolo è esso stesso

³⁰ *Ibid.*, pp. 303-304.

mediazione e l'analisi del simbolo costituisce la risposta ricoeuriana al problema del cominciamento in filosofia: la filosofia non inizia da nulla, giacché, dice Ricoeur, essa si colloca nel *plenum* del linguaggio ma, altresì, essa inizia da sé, poiché pone il problema del senso e del suo fondamento. In questo, la filosofia e il simbolo sono assimilabili. Il sovrappiù di senso, contenuto nel simbolo, richiede una scienza dell'interpretazione. Poiché esso dona da pensare, è la forza da cui scaturisce l'esigenza stessa del filosofare; inoltre, consente al filosofare l'incontro con il suo *altro*. Se la filosofia non si riduce unicamente ad un arido deserto di astrazioni e non è autoreferenziale, ma ha ancora da dire sul mondo, questo avviene, per Ricoeur, grazie all'incontro con il simbolo prima, con la metafora viva e con il testo poi, che offrono al pensiero la possibilità di pensare *di più e altrimenti*

«Il simbolo dà a pensare»: questo aforisma che mi affascina dice due cose: il simbolo dà: io non pongo il senso ma il simbolo lo offre; ma ciò che questo offre è «da pensare», offre di che pensare. A partire dalla donazione, la posizione: l'aforisma suggerisce insieme che tutto è già detto in enigma e tuttavia che bisogna sempre cominciare tutto e ricominciare nella dimensione del pensiero.(...) Poiché tale è la situazione. Da una parte tutto è stato detto *prima* della filosofia, attraverso segni ed enigmi, secondo il senso della parola di Eraclito, «Il Signore il cui oracolo è a Delfo non parla, non occulta: ma significa (*ἀλλὰ σημαίνει*)». Dall'altra abbiamo il compito di parlare chiaramente, anche correndo il rischio di occultare nel tentativo di interpretare l'oracolo. La filosofia comincia da sé, è cominciamento. Così il discorso proseguito dai filosofi è contemporaneamente ripresa ermeneutica degli enigmi che lo precedono, lo avvolgono e lo nutrono, e ricerca dell'inizio, ricerca dell'ordine, appetito del sistema³¹.

Il linguaggio è carico di premesse implicite e di significati sottintesi che non possono essere colti se non situandosi in una posizione di accesso privilegiato a questa dimensione qual è quella fornita dal simbolo. È il simbolo, infatti, che attua una

³¹ *Ibid.*, pp. 304-312.

donazione di senso verso l'uomo, collocandolo nell'apertura del linguaggio, la *Lichtung* heideggeriana, una radura in mezzo ad un bosco, in cui il senso è svelato proprio in quanto rimane in buona parte nascosto. Si tratta di ritrovare questo senso già da sempre posseduto in quanto donato dall'appartenenza ad una comunità, eppure obliato nella dimensione del linguaggio quotidiano. Ciò, tuttavia, non deve far dimenticare anche la funzione esplorativa propria del simbolo, sulla quale forse il nostro autore non insiste abbastanza in questa prima fase della sua produzione e che, invece, è essenziale per poter poi comprendere la capacità poetica propria del livello superiore del linguaggio: la metafora. È importante, a parer mio, sottolineare come già nella ricomposizione delle aporie che si danno nell'inconscio, nel sacro e nel poetico il simbolo offra un orizzonte di senso nuovo. Quel di più da pensare di cui il simbolo si fa portatore, sebbene ancora in nuce e da elaborare, è proprio il nucleo di nuove possibilità che spetterà alla metafora indagare, grazie alle sue costruzioni di senso. Se facessimo del simbolo un puro veicolo di senso, lo ridurremmo a puro elemento linguistico e il suo interesse filosofico sarebbe, in definitiva, poco rilevante. Invece, il simbolo diventa la prima chiave di accesso a disposizione dell'uomo per comprendere gli ambiti dell'inconscio, del sacro e del poetico, che il simbolo rende abitabili. Esso offre uno sguardo sull'altro da sé dal quale avviare la riflessione e non costituisce un universo irrazionale e acritico: la modernità ha ormai irrevocabilmente abbandonato l'ingenuità con cui nelle società arcaiche si ricorreva al simbolismo mitico per spiegare i fenomeni della natura o il senso dell'esistenza dell'uomo. Il piano del razionale sembra non lasciare spazio all'immaginazione nella descrizione del reale: contrappone all'universo simbolico e vivente abitato dall'uomo medievale un universo naturale che è scritto in formule. Inesorabile risuona anche per noi questo monito galileiano:

Forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'*Illiade* e l'*Orlando furioso*, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà così. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto³².

Ma il simbolo non esce sconfitto da questa disamina critica ad opera della ragione. In realtà gli studiosi di epistemologia contemporanea propendono sempre di più a considerare come fondamentale l'apporto che la metafora offre allo sviluppo delle scienze contemporanee, non solo come orpello di utilità didascalica, ma come strumento significativo di scoperta. Secondo l'epistemologo Boyd, la metafora aiuta il linguaggio ad aderire alla struttura causale del mondo: permette alle nostre categorie linguistiche di tagliare «il mondo in corrispondenza delle sue articolazioni»³³. Kuhn non concorda con quest'idea di Boyd: per lui il contributo che offrono le metafore è quello di localizzare alcune articolazioni, ma questa scelta sarebbe stata differente nel caso si fosse utilizzata una differente immagine metaforica. Come che sia la questione, che non è possibile approfondire in questa sede, ciò su cui entrambi gli autori concordano è che in quello che definiamo con Popper il *contesto della scoperta*³⁴ non è più sufficiente l'uso univoco del linguaggio e la sua cristallizzazione in definizioni e assiomi immutabili, né si rivela appropriata un'impostazione legalistica del linguaggio: l'utilizzo di un linguaggio sottoposto a

³² GALILEI G., *Il Saggiatore*, in *Opere di Galileo Galilei*, vol. I, a cura di Franz Brunetti, UTET, Torino 1980, pp. 631-632.

³³ BOYD R., KUHN T. S., *La metafora nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 22.

³⁴ Cfr.: POPPER K. R., *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

leggi rallenta, se non impedisce del tutto, la scoperta in campo scientifico, poiché essa è il frutto di una ridescrizione del reale che infrange le regole precedentemente in vigore, quando non spalanca universi completamente vergini, in cui non vale alcuna regola precedentemente adottata. Il ragionamento scientifico che vuole essere davvero euristico non può essere confinato ad un procedimento dimostrativo. Di nuovo la metafora, dunque. Per comprendere nella sua pienezza la natura della metafora, tuttavia, non possiamo non procedere dal simbolo, facendoci carico anche della critica che esso ha ricevuto nell'ambito del sacro, suo principale contesto di utilizzo. Questa disamina non è di valenza meramente epistemologica, ma rimette in discussione la costituzione stessa del soggetto, come vedremo fin da subito.

Col simbolo ci collochiamo nella regione del senso duplice: un senso altro si dà all'uomo unicamente per il tramite di un senso primo che lo veicola. Il linguaggio diventa dunque equivoco e portatore di duplici significazioni. Questo linguaggio simbolico è proprio del sogno ma anche del mito e, infatti, per Ricoeur i miti sono dei sogni collettivi e il sogno una mitologia privata. Anche il sacro è caratterizzato da questa duplicità di nascondimento e rivelazione. Ecco che dunque il simbolo si scopre portatore di queste diverse istanze e connotato da una duplice dimensione: quella umana del desiderio, della privazione radicale, dell'anelito, e quella divina della manifestazione di un'eccedenza che non può essere contenuta nella storia, ma solo additata, per usare una terminologia heideggeriana. E l'uomo è quell'essenza che sussiste in quanto addita verso ciò che è³⁵.

Se la posizione dell'analisi fenomenologica dell'uomo può essere considerata in Ricoeur influenzata dal pensiero heideggeriano, in particolar modo dalla lettura dell'uomo come *Dasein*, facendo attenzione a quel *da* costitutivo che colloca l'uomo

³⁵ HEIDEGGER M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971, p. 95.

nel luogo dell'apertura dell'essere e in cui si pone la domanda circa il senso dell'essere, il movimento che sviluppa il contenuto del simbolo è, invece, di matrice hegeliana. Per comprendere meglio che cosa ciò significhi, bisogna fare riferimento alla funzione primaria del simbolo che, per Ricoeur, è quella di essere veicolo per la trasmissione di un senso secondo che si costituisce dentro e a partire dalla posizione di un senso primo, letterale; il simbolo è questo stesso movimento che fa sì che il senso secondo si dischiuda a partire dallo sviluppo del primo, che in esso è superato e conservato nel senso dell'*Aufhebung* hegeliana. Questo processo è inesauribile in quanto, qualora cessasse, il simbolo stesso si inaridirebbe.

L'accesso al simbolico avviene, secondo quanto Ricoeur scrive ne *La simbolica del male*, in tre zone del linguaggio umano:

1. L'ambito del sacro, in cui il linguaggio diviene simbolico quando si fa mitico, rituale, profetico. Nonostante la situazione che caratterizza la modernità sia quella dell'oblio del sacro nei suoi segni e nella sua manifestazione, il sacro costituisce ancora l'orizzonte di senso più vasto a partire dal quale i simboli si danno all'uomo. La relazione primaria dell'uomo con la natura è stata quella di leggere la presenza del sacro nel mondo, quando alcuni aspetti della natura erano interpretati come segni del sacro. Il primo degli esempi che Mircea Eliade propone nel suo *Trattato di storia delle religioni*, è molto significativo: il cielo è in molte religioni simbolo dell'alto e dell'immenso, dell'ordine giusto e sovrano, richiama l'ordinamento cosmico, etico e politico. Il cielo è contemporaneamente una cosa, poiché ha una realtà fisica, ed un segno, poiché rimanda ad un significato altro: esso incarna ed indica. La parola "cielo" esprime il doppio significato del simbolo, il quale assume la sua piena valenza in un contesto più ampio nel testo sacro, per esempio nel

salmo che dice che i cieli narrano la gloria di Dio. All'interno dell'inno risuonano le diverse valenze di questo simbolo;

2. L'ambito del notturno e dell'onirico, in cui il simbolo si fa atavico, poiché proviene da quel fondo comune a tutte le tradizioni, che si esprime nel folklore ma che, in sé, rimane un sostrato opaco e inconscio. A questa dimensione collettiva e storica del simbolo, Ricoeur affianca la valenza individuale che secondo Jung è altresì propria dei simboli onirici, in cui emergono spunti utili per la meditazione sul sé, che permettono il profilarsi di possibilità non ancora indagate di maturazione e di evoluzione. Questa funzione è capace di guidare il *Selbstwerden* secondo il motto freudiano: *wo Es war, soll Ich werden*. Il sogno offre continuamente esempi di situazioni in cui si vuol dire altro da ciò che si dice, così come il lapsus, il motto di spirito, il gioco di parole. Per Freud il contenuto di cui il sogno si fa portatore è modulato da un'operazione di rimozione che produce il sogno tramite gli effetti di condensazione e di traslazione, ossia l'espressione manifesta sarà più breve e laconica rispetto al contenuto latente e subirà uno spostamento che lega le cariche psichiche ad un'immagine altra, un rebus da decifrare. La genesi delle *Vorstellungen*, delle immagini contenute nel sogno, può essere ontogenetica e fare capo a desideri repressi del singolo, o filogenetica. Da questa seconda origine deriverebbero i simboli translinguistici, cioè che si mantengono inalterati pur nella variazione linguistica delle comunità umane e che, dunque, fanno ipotizzare tra le varie specie: «un legame già a livello

delle rappresentazioni e di tipo percettivo - naturale». Ciò che si trasmette in questo caso è una «predisposizione ad istituire il nesso»³⁶.

Il primo tipo di raffigurazione è un vero e proprio rebus che può essere risolto tramite la tecnica delle associazioni di idee. Questo procedimento non consente, invece, il conseguimento di alcun risultato nel caso di simboli ricorrenti che non sono originati dal lavoro onirico, ma che il sogno trova già confezionati e, pertanto, si limita al loro utilizzo. Solo in questo secondo caso, per Freud, si può parlare nei sogni di simboli, che possiedono un proprio vocabolario e che possono essere sottoposti ad un'operazione di traduzione.

3. La dimensione dell'immaginazione poetica, che nel simbolo diviene immagine-verbo e non immagine-rappresentazione, dice Ricoeur, poiché ha in sé il potere di plasmarci su di essa, collocandoci nello stato di emergenza del linguaggio, in cui nascono i significati nuovi che saranno trasmessi in un secondo momento dalla metafora. Il linguaggio poetico con le sue immagini ci pone all'origine dell'essere parlante. Esso porta ad espressione il "dentro" del poeta, cioè il suo stato d'animo, il *mood*, che è una modalità di essere-al-mondo generalmente obliata. Il linguaggio poetico sospende la referenza prima per liberare un secondo livello di significazione e permette ad un nuovo modo di essere di giungere all'espressione. Il poeta è *libero da* la visione ordinaria delle cose al fine di essere *libero per* accogliere un nuovo essere, che nasce se il linguaggio può portarlo a manifestazione³⁷.

³⁶ FORNARO M., *Dilemmi del simbolo in psicanalisi*, in AA.VV., *Simbolo e conoscenza*, a cura di MELCHIORRE V., Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 118.

³⁷ Cfr.: FL, p. 158.

Nel saggio *Le symbole donne a penser*, il simbolo è indagato con la tecnica aristotelica della litote: per definirne l'essenza, Ricoeur procede delimitandone il campo di significato rispetto a forme linguistiche analoghe ma diverse. Concepirlo come segno non è sufficiente, perché ciò ne individua il genere, ma non la specie che va, dunque, ricercata con precisione tramite una criteriologia. Da questa indagine emerge che:

- Il simbolo non è un segno che rende presente ciò che è assente, anche se un segno può divenire un simbolo. La potenzialità implicita in ogni segno consiste nel fatto che esso comunque rappresenta una rottura col mondo empirico. L'uomo, entrando nella dimensione del linguaggio, rompe con ciò che è presente. Il segno rende presente ciò che è assente e assente ciò che è presente, facendosi portatore della capacità di designare le cose prescindendo dal loro darsi effettivo. Il segno non ha un significato ma indica una pluralità di significati. Questa prima limitazione del concetto di simbolo è evidentemente una critica mossa alla concezione di Cassirer. Nel compiere questa operazione, Ricoeur si situa in una regione mediana tra due diverse interpretazioni del simbolo, che egli considera rispettivamente o troppo vasta o troppo ristretta. La prima è proprio quella di Cassirer, che nella *Filosofia delle forme simboliche* fa del simbolico «il comune denominatore di tutti i modi di obiettivare, di dare senso alla realtà»³⁸. La seconda è quella propria di Aristotele, che vede nel simbolo un'analogia, su cui torneremo a breve. Secondo Cassirer è lo spirito che dà forma alla realtà, servendosi dei diversi universi rappresentativi del mito, dell'arte, della religione.

³⁸ DI, p. 22.

L'ultima illusione di una qualche diretta o indiretta identità tra realtà e simbolo deve necessariamente essere eliminata; la discrepanza fra questi due termini deve essere portata all'estremo, affinché proprio in essa possa diventar visibile la funzione peculiare dell'espressione simbolica e il significato di ogni singola forma simbolica. Questo infatti non potrà essere dimostrato fino a che si continua a credere che noi possediamo la "realtà" come un dato e come un essere autosufficiente, come un tutto, sia di cose, sia di semplici sensazioni, e ciò anteriormente ad ogni attività formatrice dello spirito. Se questo presupposto fosse esatto, alla forma come tale non rimarrebbe certamente altro compito se non quello di una semplice riproduzione, che però sarebbe necessariamente costretta a restare indietro rispetto al suo originale. In realtà però il senso di ciascuna forma non può essere cercato in ciò che essa esprime, ma solo nella maniera e nell'interna legge dell'espressione stessa³⁹.

La simbolizzazione ha la funzione di comprendere il particolare nell'universale per renderlo, in tal modo, conoscibile. In quelle che egli definisce le forme simboliche, però, c'è più della mera operazione sintetica e della riproduzione passiva della realtà a fini cognitivi: esse attribuiscono attivamente un significato alla spoglia esistenza dei fenomeni, nel dare loro forma⁴⁰. Il simbolo, per Cassirer, non è «un rivestimento puramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale»⁴¹. L'uomo conosce la realtà attraverso forme di rappresentazioni che danno vita ai diversi ambiti che costituiscono la cultura; *trait d'union* comune tra le differenti forme di significazione e di espressione dell'universo spirituale umano è il simbolo.

Esso offre, altresì, una possibilità al permanere del senso nel tempo, fatto che, altrimenti, sarebbe impossibile a causa della mutevolezza propria della

³⁹ CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 161.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

coscienza umana. Manifesta e incarna un significato: è il veicolo della rappresentazione stessa, la forma privilegiata del linguaggio. «L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico. Così ogni pensiero veramente rigoroso ed esatto trova il suo punto fermo solo nella simbolica, nella semiotica, sulla quale esso poggia»⁴². Come si vede da questo passo, semiotica e simbolica si trovano a coincidere.

La nostra via di accesso al reale, essendo innanzitutto e solamente simbolica, è sempre mediata, dunque, da forme differenti, che dipendono dai diversi campi della cultura in cui ci troviamo. Come comprendiamo da questi brevi cenni, il concetto kantiano di critica non si indirizza più alle forme della ragione, ma si estende alle forme con cui la cultura esprime i suoi contenuti. Proprio perché la caratteristica che contraddistingue l'uomo e lo differenzia dagli altri animali è quella di costruirsi un mondo culturale, che si sviluppa per fasi e che si esprime in forma simbolica, lo studio del simbolo è lo strumento privilegiato per accedere al mondo dello spirito e per comprendere la *Weltanschauung* propria dell'uomo e il modo in cui egli ridefinisce il mondo.

Nonostante la critica che fa a Cassirer, che consiste nell'aver dato un'estensione eccessiva al concetto di simbolo, giungendo ad incorporare in esso tutte le forme di espressione della cultura, indubbiamente Ricoeur farà propria questa lezione, poiché anche egli similmente leggerà nel simbolo l'incarnazione delle figure dello Spirito in cui si sviluppa la vita

⁴² Ivi.

dell'individuo e, più in generale, della cultura umana, attraverso un movimento progressivo e di evoluzione.

Cassirer perde di vista per Ricoeur, dicevamo, la specificità dell'ermeneutica, la capacità di farsi carico e di rendere conto della multivocità del senso, che la differenzia da tutti quei campi in cui l'espressione del senso è univoco, ma che, al contempo, le permette di poter essere ancora scienza e di non attribuire ai simboli significati troppo vasti che li renderebbero equivoci. Il simbolo si esprime in un segno, che è un veicolo sensibile e fa sì che esso stia per qualcosa di altro da sé; dischiude, dunque, l'accesso ad un livello di significazione ulteriore, ma ne limita altresì l'estensione, perché il segno sta per un solo altro significato. Esso instaura una relazione tra due significati, un rapporto biunivoco di senso. Ma attenzione: se è vero che il simbolo si esprime nel segno, non è vero che tutti i segni sono simboli, rovesciamento che, invece, Cassirer compie, interpretando *ogni* segno come simbolico. Prendiamo l'esempio a tal fine forse più significativo: quello del linguaggio. Il segno linguistico ospita anch'esso due livelli, ma non sono due livelli di senso, bensì sono quelli del segno sensibile e della significazione, del *signifiant* e del *signifié*, cui corrispondono il segno e l'oggetto designato. Questa duplicità permette alle parole di esprimere delle significazioni: così facendo esse designano qualcosa. Il simbolico, invece, per Ricoeur è una relazione dal senso al senso, non dal senso alla cosa e, a mio parere, in tale critica a Cassirer Ricoeur ha ragione. Solo nell'universo del discorso, che è un universo astratto e in cui già ci si muove in un primo livello di significazione, in cui ci si trova già sul piano del senso, le realtà designate dal simbolo assumono una valenza simbolica. In più, non qualsiasi ambito

culturale può ospitare la dimensione simbolica, ma per Ricoeur le zone di emergenza del simbolo sono solo tre, come abbiamo visto: l'ambito del sacro, del poetico, dell'onirico.

Anche Peirce risolveva il simbolo nel segno. Per Peirce, infatti, il simbolo «è un segno che si riferisce all'oggetto che esso denota in virtù di una legge, di solito un'associazione di idee»⁴³. In ultima analisi per Ricoeur, invece, il simbolo si rivela essere una potenzialità del segno che non per forza si realizza e che, per farlo, necessita di adeguate condizioni;

- Il simbolo non è un'analogia, come invece era per Aristotele, poiché la relazione tra i due significati in esso contenuti non può essere oggettivata in una proporzione a quattro elementi. Questa relazione non è dominabile intellettualmente; è essa, piuttosto, che ci domina⁴⁴. Il simbolo istituisce l'analogia; ha una priorità ontologica che fonda l'analogo. Esso anticipa l'essere come, il come se proprio della metafora, che dischiude il regno del possibile. L'immaginazione, forza generativa del linguaggio, in esso è all'opera. Essa coglie il simile nei diversi, è capace di vedere questo come e rende possibile la sospensione del senso univoco delle parole, sdoppiandone non solo il senso ma anche la referenza. Con il simbolo, così come poi con la metafora, si annulla la referenza del discorso ordinario e si rende possibile l'accesso alla *Lebenswelt*, si apre il riferimento primordiale e si dischiude un nuovo mondo abitabile dall'uomo. Il simbolo precede l'analogia e ne consente il darsi, non esprime la somiglianza tra segni diversi. È, invece, la funzione creativa che genera la somiglianza. L'immaginazione permette di

⁴³ PEIRCE CH. S., *Semiotica* (1931-35), Einaudi, Torino 1980. 1931-35, p. 140.

⁴⁴ Cf. DI, p. 29.

vedere nell'uno il diverso e il simbolo consente la costruzione di un'architettura del senso al suo interno. L'analogia, invece, è un momento successivo, che si dispiega sul piano oggettivo e intellettuale. Per Saussure l'analogia è un vero e proprio strumento di creazione linguistica: tramite la forma del quarto proporzionale, l'analogia crea e conserva: «In questo senso si può dire che l'analogia, proprio perché utilizza sempre la materia antica per le sue innovazioni, è eminentemente conservatrice»⁴⁵.

Il simbolo non è riducibile al ragionamento del quarto proporzionale, poiché esso non è una similitudine costruita dall'esterno, bensì un movimento di senso interno al senso primo e che chiama in causa in prima persona noi come destinatari del senso simbolico. Per questo può ospitare il movimento dialettico immanente di costruzione del senso. Il simbolo non è un argomento, è una relazione. Ma, anche volendo riformulare la nozione di analogia servendosi di questa rettifica, non si raggiungerebbe un risultato sufficiente, in quanto essa offre solo una delle possibili relazioni che si possono instaurare tra senso manifesto e senso latente. Per scoprire le altre, bisogna avvalersi di altre tecniche di interpretazione quali la psicanalisi, che consentano di sviscerarne i rapporti di costruzione in maniera meno ingenua e di affrontare i pericoli di travisamento ed inganno sempre insiti nell'operazione di analisi del contenuto di un simbolo.

È piuttosto vivendo nel senso primo che si è indotti per esso al di là di esso: *il senso simbolico è costituito entro e attraverso il senso letterale che opera l'analogia dando l'analogo*. A differenza di un paragone che *si considera* dal di fuori, il simbolo è il movimento stesso del senso primario che fa partecipare al senso latente

⁴⁵ DE SAUSSURE F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 206.

e così assimila al simbolizzato, senza che si possa dominare intellettualmente la similitudine. In questo senso il simbolo è donatore e precisamente perché è una intenzionalità prima che dà il senso secondo⁴⁶.

Per sintetizzare, potremmo dire che il simbolo è il movimento interno all'opera nell'analogia, che essa cristallizza in una forma intellettuale;

- Il simbolo non è un'allegoria, altrimenti il significato primo sarebbe contingente e il secondo facilmente accessibile, dunque traducibile. L'allegoria storicamente ha avuto una funzione didascalica, ha tradotto dei significati in immagini o, viceversa, ha attribuito a delle immagini determinate valenze ed è divenuta, in questo secondo caso, un'interpretazione allegorica. Il simbolo, invece, non traduce, ma evoca;
- Il simbolo non è un segno paragonabile a quelli che nella logica simbolica sono chiamati in maniera omonima simboli, poiché questa tipologia di segni, in quanto astratta e formale, mette tra parentesi, quando addirittura non oblia del tutto, il suo rapporto con la realtà. Il contenuto reale del simbolo è, invece, concreto ed al contempo è una struttura capace di tenere insieme in sé la presenza e l'assenza, vivendo nella contemporaneità tra queste due dimensioni;
- Il simbolo è più radicale ed immediato del mito, poiché non si esplica nel racconto. Potremmo dire che i simboli sono gli ingredienti ancora grezzi che il mito rielabora nel racconto, fornendone una mediazione di secondo livello. Inoltre, il simbolo dischiude diversi ambiti di significazione che possono essere raccontati in modo diverso; il mito, invece, rappresenta un

⁴⁶ CI, p. 306.

compimento narrativo, una sistemazione della materia raccontata in una forma conclusa, sebbene non definitiva.

Solo a questo punto, effettuata questa disamina dei significati equivoci in cui può perdersi il vero valore del simbolo, se ne può dare una definizione: simbolica è la struttura di significazione in cui un senso indiretto, figurato, è veicolato da un senso primo e letterale, che ne rappresenta anche l'unica forma di apprensione. Ricoeur decide di «delimitare l'uno mediante l'altro il campo del simbolo e quello dell'interpretazione»⁴⁷. Il simbolo è quell'espressione linguistica che possiede un duplice senso e per tale ragione necessita di un'interpretazione, che a sua volta è «un lavoro di comprensione che mira a decifrare i simboli»⁴⁸. Da questa definizione del simbolo segue quella dell'interpretazione, che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale del simbolo. Ogni interpretazione traduce il simbolo e, così facendo, ne riduce la portata, limitandone il significato, ma non ne esaurisce mai completamente la ricchezza.

Per Aristotele, si ha *herméneia* ogni volta che si coglie il reale per mezzo di espressioni significanti. Nella modernità, questa disciplina subisce una svolta con Dilthey, il cui obiettivo è quello di conferire validità scientifica anche alle scienze dello Spirito; l'interpretazione diventa una regione della comprensione che permette ad un essere finito di collocarsi dentro un'altra vita, poiché i segni dell'oggettivazione dello Spirito umano sono comprensibili per un altro essere

⁴⁷ DI, p. 21.

⁴⁸ Ivi.

storico. La vita è portatrice di significati che traspare nelle opere culturali e che lo Spirito è in grado di cogliere ed interpretare⁴⁹.

Husserl contesta come Dilthey la pretesa delle scienze naturali di fornire l'unico metodo valido di conoscenza. Per accedere alla *Lebenswelt* è necessario sostituire un'ontologia della comprensione ad un'epistemologia dell'interpretazione⁵⁰. Vedremo meglio, comunque, il problema dell'interpretazione nel prossimo capitolo. Nello studio del simbolo, secondo Ricoeur, si danno essenzialmente tre tappe, che sono altrettanti modi di comprensione dello stesso:

- La tappa fenomenologica, che consiste nel comprendere un simbolo per mezzo di un altro, collocandolo nella totalità dell'universo simbolico e formando un sistema omogeneo. Un primo livello di significazione si ha col dispiegare i diversi valori e le loro implicazioni, che il simbolo contiene in sé come uno scrigno. Quando, poi, il singolo simbolo è posto in prossimità di altri simboli che hanno valenza analoga o che appartengono allo stesso campo semantico, ne emergono sfumature di significato prima inesplorate, grazie alla sua risonanza che trova eco nel contesto. Ad un terzo livello, si può leggere il simbolo all'interno delle altre manifestazioni del sacro, cioè in correlazione con i miti e i riti che di questo simbolo si fanno portatori; infine, si può mostrare come uno stesso simbolo unifichi più livelli dell'esperienza umana, come nel caso del cielo precedentemente citato, e come in esso convivano varie forme di rappresentazione del mondo. In questo modo si riesce ad individuare una coerenza propria alla totalità dell'insieme dei segni

⁴⁹ Cfr. DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007.

⁵⁰ Cfr.: HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.

che, dunque, appare come un sistema. Questo universo chiuso, però, diverrebbe sterile e si autodistruggerebbe se rimanesse confinato in se stesso. Infatti, la linfa che scorre dentro ogni simbolo e che ne consente la vitalità proviene da un riferimento extralinguistico la cui interruzione provocherebbe un inaridimento del sistema: i simboli si solidificherebbero divenendo idolo ed ognuno di essi acquisterebbe una dimensione totalizzante e corrosiva nei confronti degli altri. L'unico modo per recuperare il riferimento alla vita proprio di ogni simbolo è quello di abbandonare la posizione imparziale, tipica dello studioso che si colloca a distanza, come osservatore, dal fenomeno, per lasciarsi chiamare in causa dal simbolo stesso e restare implicati nel suo gioco di rimandi. Si apre, dunque, una nuova tappa nell'esplorazione dei simboli. Questa tappa richiede un lavoro di decifrazione delle forme simboliche alla luce dei contributi di discipline specialistiche quali la fenomenologia della religione e dei contributi tecnici che possono apportare la semantica, la semiologia e la semiotica.

- La tappa ermeneutica. Nella nostra epoca la credenza immediata nella verità dei simboli è perduta. È questo il prezzo che la modernità ha dovuto pagare lungo il cammino della presa di coscienza di sé; il nostro è il tempo della critica. Questa critica, tuttavia, è di tipo nuovo; non è più la critica riduttrice propria dei maestri del sospetto, che aveva smascherato la pretesa immediatezza del *Cogito*, ma è una critica restauratrice, propria di una dimensione in cui il sacro non si manifesta più in maniera immediata, ma può essere recuperato passando attraverso un'ermeneutica, nel segno del circolo: credere per comprendere, comprendere per credere. La comprensione non può eludere il livello interpretativo e viceversa: solo esplicitando la

precomprensione che già da sempre abita l'interpretazione possiamo accostarci al sacro. L'interprete vive nell'aura del testo che interpreta. La precomprensione è già data nel momento in cui si pone la domanda sul sacro ed influenza a sua volta il modo in cui tale domanda è posta. L'accesso al sacro avviene grazie ad un processo di demitologizzazione. Si raggiunge, così, un nuovo livello di credenza, che non è più lo stadio ingenuo pre-critico, ma è una credenza interpretante. A questo livello si può, così, tentare una mediazione tra la verità della filosofia e il metodo delle scienze esatte, i cui procedimenti erano considerati da Gadamer svolgersi in universi paralleli privi di punti di intersezione, sebbene dotati di pari dignità⁵¹; secondo Ricoeur, invece, i due ambiti sono strettamente connessi ed egli fa proprio il motto: spiegare di più per comprendere meglio⁵².

Questa mediazione assume una dimensione più ampia all'interno dello stesso simbolo, in cui si scontrano interpretazioni rivali che entrano in conflitto tra di loro. Ricoeur individua nel simbolo il luogo di incontro tra due prospettive opposte: da una parte un movimento archeologico che spinge nel passato e recupera gli spunti pulsionali e regressivi insiti nella forma simbolica per farne emergere il contenuto inconscio, dall'altra un movimento teleologico di costruzione di un senso a posteriori, che guarda al futuro. Non sono solo queste due ermeneutiche, tuttavia, ad essere in conflitto nel simbolo. Ricoeur analizza anche il contributo scientifico ed oggettivante dello strutturalismo, che consente di liberarsi della falsa coscienza autoreferenziale e chiusa su di sé, ma che rischia a sua volta di fare del linguaggio un sistema chiuso e privo

⁵¹ Cfr.: VM.

⁵² RF, p. 65.

di contatti con l'esterno. Lo strutturalismo, infatti, indaga il funzionamento di un insieme di strutture linguistiche e sociali sovraindividuali dotate di un'intenzionalità autonoma, capaci di fornire regole generali che permettono di decifrare e classificare il comportamento umano, ma perde così di vista il soggetto e la referenza al mondo esterno. Il confronto con lo strutturalismo, comunque, rimane centrale in Ricoeur lungo tutto l'arco della sua attività teoretica e la questione del riferirsi del linguaggio a qualcosa di altro da sé tornerà in primo piano anche in *Tempo e racconto*, quando si tratterà di esaminare l'istanza di verità alla base del racconto storico.

Il movimento archeologico e quello teleologico, poi, sono collocati all'interno di un orizzonte di senso più vasto, che legge il simbolo a partire da un'origine anteriore all'*arché* psicanalitica e da una prospettiva posteriore al *telos* hegeliano: questo luogo è quello dell'*alfa* e dell'*omega* del sacro, di cui l'uomo non può disporre. La tappa ermeneutica ospita, dunque, anche il circolo ermeneutico che si apre tra credere e comprendere.

Questo livello richiede una disamina critica dei criteri interpretativi propri di ciascuna ermeneutica, con particolare attenzione alla funzione di mediazione che la riflessione personale di Ricoeur riserva a sé. Nella ricostruzione dei procedimenti argomentativi propri dei pensatori appartenenti alle diverse tradizioni interpretative egli cerca di darvi un taglio funzionale allo sviluppo del suo pensiero autonomo.

- Un pensiero filosofico a partire dai simboli, che promuove una ricerca di senso che da questi scaturisce, capace di dischiudere prospettive nuove e ambiti di ricerca inesplorati. È in questa fase che si svelano le connessioni tra

la significazione simbolica e la presa di coscienza da parte del sé. Non solo, ma il simbolo si fa al contempo portatore di una valenza sociale:

La funzione simbolica comporta la capacità di porre sotto una regola ogni scambio inter-umano, quindi anche lo scambio dei segni (è la verità dell'approccio strutturale), ma è ancora più la capacità di attualizzare questa regola in un accadimento, in un'istanza di scambio di cui il prototipo è costituito dall'istanza del discorso che mi impegna come uomo, situandomi nella reciprocità della domanda e della risposta. Nel suo senso sociale, il simbolismo implica una regola di riconoscimento reciproco tra i soggetti⁵³.

Questa istanza sociale dei simboli sarà sviluppata da Ricoeur in *Sé come un altro*, testo monumentale che si ripropone di ritracciare la storia dell'identità dell'io, messa in crisi dallo strutturalismo e da alcuni sviluppi dell'ermeneutica, e nei *Percorsi del riconoscimento*, dove il simbolo del dono diviene il prototipo di una nuova fondazione dello spazio sociale. Esso genera un legame di tipo nuovo, poiché completamente gratuito, basato su una dimensione di sovrabbondanza propria del sacro che, però, ha ripercussioni anche sul politico, poiché capace di rifondarne il legame grazie ad un nuovo patto. Il dono mette in gioco un nuovo tipo di sentimento sociale, la fiducia, ed apre un percorso del riconoscimento, proiettando nel futuro una nuova relazione tra soggetti legati non da un'attività di scambio coniugata al presente da un immediato ed equo ritorno, ma da un libero rapporto di riconoscenza. «Nel contesto dell'*agape*, - dice Ricoeur - anziché di obbligo di

⁵³ JERVOLINO D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 48-49.

contraccambiare occorre parlare di risposta ad un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale»⁵⁴.

Il dono è l'offerta di un nuovo tipo di relazione sociale. Il prototipo di questo tipo di dono può essere individuato, secondo me, nella promessa che il Dio dell'Antico Testamento fa ad Abramo di fare della sua discendenza una nazione cui destinare una terra promessa. La proposta di Dio crea una nuova identità politica, basata sul possesso di una terra che definirà l'identità del popolo eletto; inoltre, la prospettiva di una discendenza numerosa come i granelli di sabbia o le stelle del cielo è la promessa di una vita eterna⁵⁵. Questa promessa è un libero dono di Dio che impegna il Suo popolo in un rapporto d'amore e che dà inizio ad una nuova economia, quella della grazia, caratterizzata da un'altra promessa: la speranza di un regno che verrà. Questa ulteriore promessa crea una storia, la storia della salvezza: «la libertà affidata al Dio che viene è pronta per il radicalmente nuovo, è l'immaginazione creatrice del possibile». Infatti, «la libertà *secondo* la speranza è una libertà che si pone *nonostante* la morte»⁵⁶. Il “nonostante” è una categoria collegata col “molto di più”. Queste categorie esprimono la logica della sovrabbondanza e definiscono la natura umana capace di *essere libera da* la morte e *libera per* l'amore.

Questa capacità che il simbolico ha di generare una dimensione interpersonale dotata di significato sociale ha anche un'origine atavica. Già nell'analisi dei miti originari si scopre il carattere ricorrente di certi simboli

⁵⁴ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁵ *Gn.*, 15, 5.

⁵⁶ *CI*, p. 451.

anche all'interno di culture differenti. Questi simboli fanno luce sul modo in cui l'umanità legge la sua storia e concepisce il suo essere nel mondo. Essi sono portatori di una storia soggetta ad una continua possibilità di narrazione, che colloca gli eventi umani lungo un percorso che si snoda da un'origine dotata di senso verso una direzione in cui il senso è ancora possibile, ma non è stato del tutto decifrato.

Il carattere euristico del simbolo, che incita alla riflessione e alla speculazione, può essere fatto derivare dalla funzione generatrice di senso propria dell'immaginazione, per il Ricoeur delle *Cinque lezioni*. Già in Kant il simbolo è un'esibizione indiretta, analoga a quella schematica:

L'ipotiposi (esibizione, *subiectio sub aspectum*), in quanto è qualche cosa di sensibile, è duplice: schematica, quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data *a priori*; simbolica, quando ad un concetto che può esser pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, vien sottoposta un'intuizione, nei cui confronti il procedimento del Giudizio è soltanto analogo a quello dello schematismo; vale a dire, che si accorda con questo soltanto secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto⁵⁷.

È chiaro che con lo schematismo si può istituire un paragone puramente di ordine metodologico, poiché ai concetti della ragione non corrisponde alcuna intuizione sensibile. Il pendant di queste idee della ragione è rappresentato dalle idee estetiche, come dice Kant stesso nel paragrafo 49 della *Critica del giudizio*. Questo paragrafo è così commentato da Ricoeur: «le produzioni dell'immaginazione danno da “pensare al di là” di ciò che il concetto coglie.

⁵⁷ KANT E., *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp 381-383.

Il rapporto dello schema al concetto è qui per la prima volta rovesciato. Vi è “più nello schema” che nel concetto»⁵⁸. Al di là della critica mossa a Kant nel resto del paragrafo «di una completa soggettivizzazione della problematica»⁵⁹ e dell’importante obiezione poco prima sollevata che con la terza *Critica* si acuisce il movimento di interiorizzazione avviato dalla prima *Critica*, poiché il legare il giudizio di gusto al piacere e al dispiacere di fatto «impedisce di accordare all’immaginazione un qualche potere rivelatore riguardo a un’esperienza del mondo»⁶⁰, è chiaro, a parer mio, che il concetto ricoeuriano di simbolo deve molto a queste pagine della *Critica del giudizio*, e può essere definito come uno schema inteso, però, nel senso della terza *Critica*, cioè all’interno del libero gioco dell’immaginazione e dell’intelletto e non più nella sua attività di riorganizzazione dei dati della percezione.

Da questa impostazione sorge un altro problema di cui dovremo tenere conto nel corso di tutta la nostra analisi: che valore attribuire al risultato di questo *libero* gioco? Proprio perché libero, infatti, esso è sempre soggetto alla possibilità di poter essere articolato *altrimenti*. Questa libertà costituisce il suo pregio, ma anche il suo limite teoretico. Come dice sempre Ricoeur a proposito dei limiti di questa soggettivizzazione della problematica, si viene a creare una netta separazione tra estetica e conoscenza oggettiva. Si perde, in questo modo, l’idea aristotelica del piacere come apprensione del genere, poiché: «l’universalità non risulta dalla partecipazione di tutti ad una cosa bella, ma dalla comunicabilità essenziale di un giudizio fondamentale

⁵⁸ CL, pp. 49-50.

⁵⁹ Ivi.

⁶⁰ Ivi.

soggettivo»⁶¹. Per Ricoeur, invece, nell'esperienza estetica si attua una nuova forma di conoscenza del mondo, diversa da quella indagata all'interno dei limiti della *Critica della ragion pura*, ma non per questo meno valida. Ecco perché Ricoeur imputa a Kant la perdita del senso aristotelico di *mimesis* in favore del senso platonico di copia di un modello⁶². Fondamentale è per Ricoeur, invece, il potere di finzione, di sospensione del reale proprio del *mythos*, che per Aristotele si trova insieme alla *mimesis* nella tragedia, la cui dimensione di *epoché* si accompagna, come vedremo, alla costruzione di un intrigo coerente. Questo meccanismo si ritrova all'opera anche nella metafora, che insegna a vedere le cose, gli uomini, gli esseri come "in atto" e si fa, pertanto, capace di una potenza ontologica e di una nuova apertura sul reale. Per questo diviene essenziale chiederci se esista un criterio che permetta di valutare questa libera costruzione e di considerare in qualche modo alcune soluzioni più legittime o quantomeno più convincenti di altre. Quest'interrogativo può essere accostato ad un altro, quello sulla legittimità dell'uso del mito in filosofia, interrogativo che Ricoeur si pone fin dalle prime pagine dell'opera su Freud⁶³. Emergono chiaramente fin da subito, infatti, le difficoltà dell'adozione di una prospettiva che si collochi dalla parte del mito: esso appartiene ineludibilmente alla cultura che lo ha generato ed è difficile, se non impossibile, tradurlo in un'altra lingua e adattarlo ad un'altra tradizione di pensiero. Si direbbe in qualche modo confinato nella dimensione del particolarismo culturale. La filosofia, tuttavia, esige che la singolarità

⁶¹ Ivi.

⁶² Ivi.

⁶³ DI, p. 57.

sottostia ad una classificazione generale e che sia ricondotta sotto le categorie. Inoltre, la filosofia sembra necessitare di univocità, mentre il simbolo può essere equivoco perché portatore di due sensi, il manifesto e il nascosto, e l'unico accesso di cui si dispone per arrivare al secondo è offerto dall'opera di interpretazione. Occorre, poi, non dimenticare il problema dal quale siamo partiti: come poter giudicare il legame di verità che si istituisce tra il *mythos* e un *logos* che è quello e non un altro? La prospettiva di iniziare un nuovo cammino filosofico a partire dai simboli non può non farsi fin da subito carico di questi interrogativi. Non solo.

Questa costruzione di pensiero, a parer mio, capovolge la prospettiva in cui all'inizio ci eravamo posti per indagare il problema del cominciamento in filosofia. Infatti, il livello propriamente filosofico non può indagare il cominciamento se non *a posteriori*, perché lo trova già, come da sempre in essere. Il simbolo si dà al pensiero come qualcosa da pensare, ma è cieco. Il *Cogito*, dal canto suo, è vuoto, deve essere riempito dal senso o dai sensi che gli sono offerti dal simbolo affinché li rielabori. In realtà, il cominciamento è un falso cominciamento, è un'astrazione logica, procedimento mutuato dalla logica hegeliana. In essa, infatti, si comincia metodologicamente dal concetto vuoto e astratto di essere, come si comincia metodologicamente dal concetto vuoto e astratto di *Cogito* nel cammino filosofico di Paul Ricoeur, ma questo non rappresenta l'attualità. La realtà realizzata, per così dire, è quella del divenire, del continuo riempimento di questo *Cogito* ad opera delle sue realizzazioni e attraverso la decifrazione continua dei simboli della sua esperienza del sentirsi situato. Occorre, a questo punto, porsi un altro interrogativo, sullo statuto del simbolo. Da dove proviene il suo contenuto?

Da dove ha origine ciò che il simbolo dona al pensiero affinché sia pensato? Da dove proviene questa donazione di senso? Come è possibile, infatti, l'uscita dal sistema? Ricoeur ribadisce che il simbolo non è l'allegoria, non è un vestito ornamentale di cui il pensiero filosofico si ammantava per diventare più digeribile e più piacevole. Commenta Ricoeur: «(...) la mia convinzione è che bisogna pensare non *dietro* i simboli, ma a partire dai simboli, *secondo* i simboli e che la loro sostanza è indistruttibile, poiché essi costituiscono il fondo *rivelato* della parola che abita tra gli uomini»⁶⁴. Il problema dell'*origine* resta, pertanto, insoluto, poiché è completamente ribaltato: il pensiero *a partire dai* simboli richiede di essere indagato nella sua pretesa di legittimità, chiamando in causa direttamente lo statuto del *Cogito*.

1. 4 Il nuovo *Cogito*

In Descartes il *Cogito* è *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*⁶⁵, è la coscienza immediata del sé che si auto-attesta come *res cogitans* in seguito all'esperienza del dubbio metodico. È la contemporanea affermazione dell'esistenza e dell'essenza del sé come cosa pensante. Cosa intende Descartes con pensiero? Nelle *Iae Resp.*, VII. 170, alle *Meditazioni metafisiche* leggiamo: «*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut eius immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt*

⁶⁴ CI, p. 315.

⁶⁵ Cfr.: HEIDEGGER M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

cogitationes», mentre nel *Discorso sul metodo* si dice: «*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque illa non modo intelligere, velle, imaginari sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare*»⁶⁶.

Già nel *Cogito* cartesiano è insita quella che potremmo definire una struttura complessa, poiché in esso è compreso non solo *l'intelligere*, ma anche il *velle*, *l'immaginare*, perfino il *sentire*, dice Descartes. Questa complessità di struttura, secondo Ricoeur, è stata persa di vista dai filosofi cartesiani, da coloro, cioè, che credendo di seguire le orme di Descartes hanno privilegiato l'aspetto dell'*intelligere* a scapito delle altre funzioni che Descartes attribuiva al *Cogito*. Questa consapevolezza accompagna Ricoeur fin dalla sua tesi di dottorato, nella quale egli si interroga sul soggetto, poiché avverte le limitazioni che sono proprie di un *Cogito* inteso esclusivamente come attività cognitiva, al quale non appartiene una sfera esistenziale e volitiva e che è concepito totalmente separato dalla corporeità⁶⁷. Il progetto della sua prima grande opera, *Filosofia della volontà*, perciò, è proprio quello di superare il dualismo anima-corpo che un'errata interpretazione di Descartes ha finito per favorire e la separazione tra la sfera dell'esistenza e quella del pensiero. In quest'opera, rileva Simms: « (...) Ricoeur extends the *cogito* to include what Descartes and Husserl excluded from it, namely the personal body. »⁶⁸ Jervolino commenta così: «La fenomenologia della volontà permette al Ricoeur di recuperare l'originaria ricchezza del *cogito* cartesiano, compromesso da una lettura riduttiva

⁶⁶ *Princ. Phil. P. I. c. 9.*

⁶⁷ Cfr.: FV.

⁶⁸ SIMMS K., *Paul Ricoeur*, Routledge, London and New York 2003, p. 12; anche se, a parer mio, qui Simms non tiene in debito conto la rivalutazione della posizione descartiana e l'attribuzione della soluzione dualistica ad un certo tipo di ricezione di Descartes.

fondata sul primato della rappresentazione»⁶⁹. Già in quest'opera, come scrive Bonato nella prefazione, c'era l'«intento di costruire un'esperienza integrale del cogito che uscisse dalle secche della riflessività»⁷⁰. L'espressione cogito integrale, commenta Brezzi⁷¹, sta ad indicare una soggettività che unisca la volontà al proprio corpo.

In un articolo del 1950, Ricoeur commenta così il pericolo insito nella riflessività e la necessità di integrare il volontario e l'involontario propri della costituzione dell'essere umano:

(...) la conscience, se reprenant sur ses objets, tend à identifier sa propre vie, reconnue dans toute son épaisseur concrète, avec la conscience de soi et à s'exiler ainsi dans son aptitude à se réfléchir. Il faut dire que cette tendance aussi est inscrite dans la structure même de la conscience ; nous le voyons bien avec le « Cogito » cartésien : la philosophie de Descartes montre assez bien combien ces deux mouvements sont solidaires, à savoir la consolidation d'un monde objectif délié de toute conscience, et polairement la réduction de la conscience à la conscience de soi.

Comprendre la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, c'est, à tous les plans, lutter contre ce dualisme issu des attitudes de la conscience et par conséquent replacer ces attitudes par rapport à une attitude plus fondamentale : d'une part, il faut remonter en deçà de la conscience de soi et voir la conscience adhérer à son corps, à toute sa vie involontaire et, à travers eux, à un monde de l'action ; remontant, d'autre part, en deçà de l'objectivation de cette vie involontaire, il faut retrouver toute cette vie dans la conscience, sous forme de motifs du vouloir, d'organes et de situation pour le vouloir. Bref, il faut réintégrer la conscience dans le corps et le corps dans la conscience⁷².

⁶⁹ JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, p. 13.

⁷⁰ VI, p. XII.

⁷¹ cf. GUERRIERA BREZZI F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁷² RICŒUR P., *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée – limite*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», (25 novembre 1950), p. 4.

<http://www.fondsriceur.fr/photo/unite%20volontaire%20et%20involontaire%281%29.pdf>.

La costituzione della coscienza come data dall'incontro di volontario e involontario è indagata da un'altra opera monumentale di Ricoeur: il testo *Dell'interpretazione* dove, attraverso l'espressione: *archeologia del soggetto*, il filosofo francese designa il lavoro di scavo della psicanalisi, che mostra come il soggetto, prima di divenire cosciente, si dia sul piano dell'essere come luogo delle pulsioni. Questo tema sarà oggetto di uno dei prossimi capitoli.

L'*io sono* è caratterizzato dalla contemporaneità di essenza ed esistenza, dicevamo, ed è una mediazione tra volontario e involontario che si attua nella sfera pratica:

(...) L'existence est à la fois voulue et subie. Mon acte d'exister et mon état d'existant sont un dans le « je suis ». Et c'est en ce sens seulement que je peux dire que le « Cogito » comme acte enveloppe le fait d'exister ; en ce sens, je puis dire « Cogito ergo sum » ; mais ici « ergo » ne désigne plus une implication ressortissant à la sphère logique : c'est la médiation pratique elle-même, le pacte, la connivence, qui noue la volonté consentante à sa situation, à l'involontaire absolu ressaisi dans sa subjectivité⁷³.

Nelle opere della maturità la sfera dell'azione assumerà un'importanza sempre maggiore, fino a portare ad una nuova concezione di identità, l'*Identità narrativa*, come vedremo meglio in seguito. Per il momento, occorre indagare ulteriormente l'importanza dell'influenza di Descartes nel pensiero del nostro autore.

Il *Cogito* cartesiano è la prima certezza che sfugge al dubbio conseguente all'ipotesi che si possa essere soggetti all'inganno di un genio maligno. Perché, come si dice nella *Seconda meditazione*, seppure mi persuado dell'inganno e dubito dell'esistenza di tutte le cose: «il pensiero solo non può essere distaccato da me. *Io penso, io esisto*, ecco una cosa certa»⁷⁴. Ricoeur vede in questo passaggio la «posizione di un essere e

⁷³ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁴ DESCARTES R., *Meditazioni Filosofiche*, in *Opere*, UTET, Torino 1994, p. 206.

di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero: *io sono, io penso*; esistere, per me, è pensare, esisto in quanto penso; giacché questa verità non può essere verificata come un fatto, né dedotta come una conclusione, deve porsi nella riflessione; la sua auto posizione è riflessione; questa prima verità Fichte la chiamava il giudizio tetico»⁷⁵.

Paola Rodano, nel suo libro significativamente intitolato *L'irrequieta certezza*, ricorda la problematica sottesa in questa formulazione e in quella del *Discorso sul metodo*, divenuta classica: *je pense, donc je suis*. Gassendi obiettò che questa affermazione sarebbe in realtà la parte conclusiva di un sillogismo che avrebbe come premessa maggiore implicita: «chi pensa è»⁷⁶; lo stesso Cartesio nei *Principi*, ricorda sempre Rodano,

Sembra addirittura ammettere esplicitamente un presupposto «logico» del *cogito*. Leggiamo, per esempio, nel *Discorso sul metodo*: «...il n'y a rien en tout ceci: *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, si non que je vois très clairement que, pour penser, il faut être». Se dunque la verità del *cogito* riposa sulla «premessa» «très claire» che per pensare bisogna essere, ecco che sembra perdere la sua natura di fondamento primo; il *cogito* non può pretendere di essere primo se deve la sua certezza ad un principio che lo precede, lo fonda e da cui rigorosamente lo si fa derivare⁷⁷.

La risposta di Cartesio a Gassendi contiene un'obiezione di metodo: per ricercare la verità non si deve ricorrere alla deduzione, ma all'intuizione. L'errore di Gassendi è un errore di metodo: egli pensa che la verità delle proposizioni particolari debba essere dedotta dalle universali, ma questo è il procedimento proprio del metodo dimostrativo, che non è il metodo dell'indagine, ma quello della spiegazione. Nel

⁷⁵ DI, p. 59.

⁷⁶ Cfr.: RODANO P., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995. pp. 176-181.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 178.

ricercare la verità, invece, bisogna avvalersi di un metodo induttivo, cominciando dalle verità particolari. Le verità generali si fondano su quelle particolari. Rodano spiega questo passaggio ricordando che: «Molti interpreti distinguono, con buone ragioni, un'anteriorità logica da una esistenziale: logicamente, il *cogito* non può apparire che come una conclusione, ma affinché possa inserirsi in un ragionamento, esso deve dapprima essere apparso»⁷⁸. Secondo questi interpreti l'anteriorità esistenziale fonda l'anteriorità logica del *Cogito*. Tuttavia, ricorda Rodano, seguire il ragionamento cartesiano ha significato sospettare anche la struttura logica stessa dell'inganno del genio maligno. Non è più possibile alcuna deduzione. Per comprendere come il *Cogito* possa essere capace di rivelare l'esistenza occorre «cercare nel complesso gioco tra volontà e intelletto – un gioco tutto interno alla *mens*»⁷⁹. Chi ha tentato di individuare il luogo di mediazione tra l'esistenza e la *cogitatio* nell'*ego*, come Marion, alla fine ha visto nella finitezza propria dell'*ego* appunto un limite di imperfezione invalicabile. Per Marion ciò comporta la necessità di ricercare un fondamento ulteriore, che sia infinito. Per Rodano, invece:

Il *cogito* rappresenta una sorta di fondamento «infondato», e tuttavia – contrariamente a quel che pensa Marion – sufficiente a se stesso nella sua finitezza: il *cogito* si dà come evento «residuale», che si costituisce «performativamente» e si possiede «intuitivamente». In nessun modo allora è possibile uscire da quel «residuare», o impotenza di negazione, che si dà come un orizzonte a suo modo compiuto: l'«ergo sum» è un finito «residuale», che non «accenna», hegelianamente, ad altro⁸⁰.

Questo avviene perché nella *mens* che *decide* di affrontare la sfida di un dubbio radicale, si determina un predominio assoluto della volontà sull'intelletto, che si

⁷⁸ *Ibidem*, p. 180.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 183.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 188.

esprime in termini di negazione assoluta. Poiché la volontà è la facoltà di asserire o negare le idee formulate dall'intelletto, quando questo è svuotato di ogni credibilità, la volontà non può che negare. L'unica forza che può arrestare questa negazione radicale è il mio esserci: sono io che dubito, io sono. La capacità di negazione è innegabile. Qui arriva il cuore del problema, che sarà centrale anche nell'antropologia ricoeuriana:

Nell'atto di negare se stessa, essa [la volontà] infatti «residua» e anzi si afferma come indubitabilità dell'«io sono» che presiede l'intera serie dubitativa, determinando la sua incompiutezza. Nel *cogito* si svela così la natura «ambigua» e «anfibia» della volontà, la sua struttura infinita e insieme finita, negativa e insieme positiva, «tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens». E l'«io sono» esprime il punto cruciale di una simile ambiguità: esso è positivo perché «innegabile», non riducibile a «nulla», «residuo» appunto; negativo perché di esso non si dà dicibile e razionale fondamento, ma solo impossibilità di negazione; in quanto tale, esso è certamente un risultato, ma è attinto solo per via negativa⁸¹.

Il residuo, dunque, è proprio l'*ego cogito*. Da questa conclusione, ha preso avvio una tradizione interpretativa che si potrebbe definire “riduttrice” e che ha visto nell'aspetto cognitivo del *Cogito* l'unico momento costitutivo dello stesso. Cassirer, per esempio, all'inizio della *Filosofia delle forme simboliche* commenta: «La filosofia di Descartes parte da un nuovo e più esteso concetto di coscienza ma poi fa coincidere questo concetto con il puro pensiero»⁸². Ricoeur riconosce quest'operazione anche nella lettura di Jaspers e di Marcel. A quest'ultimo, cui rivolge una serie di interviste, dice:

⁸¹ *Ibidem*, p. 195.

⁸² CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, ed. cit., p. 16.

Vous avez lu Descartes en kantien; pour vous le *cogito*, le *je pense*, c'est le sujet épistémologique ; lorsque vous appelez le *cogito* « le gardien du seuil du valable », vous le réduisez à une pure fonction de vigilance, face à un monde de purs objets de pensée ; mais Descartes lui-même voyait dans le *cogito* essentiellement l'affirmation *je suis* ; en ce sens, vous retrouvez peut-être l'intention oubliée de Descartes, en rendant au *je suis* toute sa densité⁸³.

È necessario recuperare, dunque, l'affermazione *io sono* insita nel *Cogito* cartesiano. Dalla critica di un'interpretazione riduttrice di Descartes non sfugge neanche Husserl: il ridurre coscienza, come ha fatto la fenomenologia husserliana, la ad attività rappresentativa che pone in essere degli atti obbiettivanti è un pregiudizio che deve essere superato per riappropriarsi dei suoi vissuti affettivi e volitivi⁸⁴, questo perché: «la riconquista del Cogito deve essere totale; è nello stesso seno del Cogito che dobbiamo ritrovare il corpo e l'involontario che esso nutre. L'esperienza integrale del Cogito ingloba l'io desidero, l'io posso, l'io vivo e, in generale, l'esistenza come corpo. Una comune soggettività fonda l'omogeneità delle strutture volontarie e involontarie»⁸⁵. Come emerge da questo passaggio, Ricoeur rielabora ed amplifica la definizione cartesiana di *cogitatio* fino a farla coincidere con tutte le declinazioni dell'umano.

Nel testo *Husserl: an analysis of his phenomenology*, inoltre, Ricoeur concepisce il *Cogito* cartesiano come un intermediario tra l'essere e il nulla: «The Cartesian cogito, intermediary between being and nothingness, manifests both the greater being which consists in thinking and the lesser being which reveals the wandering and

⁸³ RICOEUR P., *Entretiens Paul Ricœur Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, tr. it. MARCEL G., RICOEUR P., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, pp. 39-40.

⁸⁴ Cfr.: ID., *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, in AA. VV., *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1952, p.114.

⁸⁵ VI, p. 13.

precarious character of the *dubito*.»⁸⁶ Esso è un essere investito dall'idea di infinito, fatto che provoca una dislocazione del centro di gravità della soggettività verso l'infinità stessa. Quest'infinità manca in Husserl, per Ricoeur, e ciò comporta il pericolo della chiusura dell'ego in un solipsismo trascendentale e che pone drammaticamente il problema dell'alterità: «At the beginning phenomenology accepts all the difficulties of an egology, for which I myself alone am I.⁸⁷» Alla fine, nella *Quinta meditazione cartesiana* Husserl introduce il tema dell'intersoggettività, dedotta però a partire dall'io trascendentale e così, di fatto, confinata all'interno della dimensione dell'io. Questo problema è discusso da Ricoeur anche negli *Studi sulle Meditazioni Cartesiane di Husserl*⁸⁸, in cui l'alterità è vista come derivata per analogia dall'io rimanendogli, però, estranea.

Inoltre:

Husserl's Descartes is (...) rather a Descartes read by a Neo-Kantian, for the greatness of Descartes, according to Husserl, lies in his having produced the project of a philosophy which is at the same time a science and the ground of all sciences within the system of one universal science. By rights the cogito is the transcendental subject. But Descartes betrayed his own radicalism, for the doubt should have put an end to all objective eternity and should have disengaged subjectivity without an absolute external world. However, the cogito is grasped by Descartes as the first link of a deductive chain whose successive links are the *res cogitans*, the existence of God, and through the services of the divine veracity, the existence of objective nature⁸⁹.

⁸⁶ ID., *Husserl, An Analysis of His Phenomenology*, p. 88.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁸⁸ ID., *Études sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl*, in «Revue philosophique de Louvain», 52 (1954) pp. 75-109, tr. it. *Studio sulle Meditazioni Cartesiane di Husserl*, in *Studi di fenomenologia, Verso il formalismo giuridico?*, Sortino Editore, Messina 1979.

⁸⁹ ID., *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, ed. cit., p. 83.

Quest'analisi husserliana, secondo Ricoeur, perde di vista la polarità insita nella filosofia cartesiana, tra il *Cogito*, assunto a radice dell'oggettività e fonte di senso per le idee della fisica e della matematica e l'esistenza di Dio, che è creatore di tutte le cose. Mentre l'esistenza di Dio in Descartes confina l'essere del *Cogito* ad un essere creato, infatti, in Husserl vige solo la limitazione interna al *Cogito stesso*, così che l'ontologia finisce per coincidere con un'epistemologia e col problema del senso stesso. Il cogito di Husserl non è più un *ens creatum*; tuttavia esso rimane un *sum* nel campo dell'esperienza:

Still the cogito disengaged by the phenomenological reduction is a *sum* in that it is a "field of experience," the terminus of an originary intuiting, for the reflection which apprehends it is a seeing, a seeing "fulfilled by the self-presentedness (*Selbstgegebenheit*) of consciousness". Reflection on the *sum* of the cogito is, therefore, entirely contained within the notion of apodictic evidence attached to the cogito⁹⁰.

Il trattare il *Cogito*, che è portatore del senso dell'esistenza, come un campo di esperienza, aprirà la strada al tema della *Lebenswelt*, proprio dell'"ultimo Husserl". Il "primo Husserl", pertanto: «ha spianato la strada, designando il soggetto come polo intenzionale, come portatore di progetto, e dando per correlato di questo soggetto non una natura, ma un campo di significazioni». Tuttavia, «il risultato finale della fenomenologia è sfuggito al suo progetto iniziale, ed è suo malgrado che essa scopre, al posto di un soggetto idealista chiuso nel suo sistema di significazioni, un essere vivente che ha da sempre, come orizzonte di tutti i suoi progetti, un mondo, il mondo»⁹¹.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁹¹ CI, pp. 22-23.

Proviamo a trarre una prima conseguenza da quanto sin qui è emerso. Nella *Filosofia della volontà*:

Ricoeur sostiene che l'ideale di una soggettività auto-trasparente e autonoma promossa dal *cogito* di Cartesio e dall'ego trascendentale di Husserl è in ultima analisi impossibile. La volontà umana, sostiene, è sempre contrastata dagli "involontari" limiti della finitezza che sfida o eccede i suoi poteri soggettivi. Il soggetto non può quindi mai rivendicare il diritto alla pura, immediata auto-riflessione. È sempre contrastato da significati altri dal suo; è un cogito fallibile, decentrato, che si trova in un mondo il cui significato precede ampiamente le sue iniziative volontarie⁹².

Occorre allora separarsi da Husserl per indagare l'essere di questo essere vivente, «la cui esistenza consiste nella comprensione del mondo». Il confronto con Heidegger diviene, a questo punto, inevitabile.

A Descartes, Heidegger imputa l'inizio dell'interpretazione dell'uomo come *subjectum*⁹³, fatto che comporta la corrispettiva riduzione dell'ente ad *objectum* e il collocarsi al livello della rappresentazione⁹⁴. L'ente viene, pertanto, rapportato al rappresentante, cioè al soggetto stesso, che diviene il «principio di ogni misura»⁹⁵. È l'uomo, dunque, che si *rappresenta* il mondo, il quale è ridotto, così, a immagine: «il mondo riceve il suo essere per imposizione»⁹⁶. Con questa operazione di pensiero ha inizio quello che Heidegger definisce l'*oblio dell'essere*: credendo di fornire alla filosofia «basi nuove e più sicure», infatti, ha lasciato inesplorato il fondamento della *res cogitans*, e più precisamente il *senso dell'essere del « sum »*⁹⁷.

⁹² KEARNEY R., *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, Armando editore, Roma 1999, p. 261.

⁹³ Cfr.: HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 651.

⁹⁴ Cfr.: *Ibid.*, p. 84.

⁹⁵ Cfr.: *Ibid.*, p. 93.

⁹⁶ ET, pp. 126-127.

⁹⁷ Cfr *Ibid.*, p. 82 (6, 24).

Cartesio, a cui si attribuisce, con la scoperta del *cogito sum*, l'avvio della problematica filosofica moderna, indagò, entro certi limiti, il *cogitare* dell'*ego*. Per contro lasciò del tutto indiscusso il *sum*, benché lo presenti come non meno originario del *cogito*. L'analitica pone il problema ontologico dell'essere del *sum*. (...) Uno dei primi compiti dell'analitica è infatti quello di dimostrare che, se si muove da un io immediatamente dato o da un soggetto, si fallisce completamente il contenuto fenomenico dell'Esserci. Ogni idea di « soggetto » - quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare del suo fondamento - è ontologicamente partecipe del principio del *subjectum* (ὑποκείμενον), anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria della « sostanza-anima » e la « reificazione della coscienza »⁹⁸.

Il centro del problema insito nel *Cogito* cartesiano per Heidegger consiste, secondo Ricoeur, nel fatto che esso si basa su «un modello preliminare di certezza, su cui esso si misura e si ritiene soddisfatto»⁹⁹.

Rispetto a *L'epoca dell'immagine del mondo*, questo passaggio di *Essere e tempo* secondo Ricoeur raggiunge un risultato parziale:

Quale decisione positiva ha prevenuto Descartes dal porre la domanda sul significato dell'essere che questo ente possiede? *Sein und Zeit* risponde solo parzialmente: è «l'assoluto 'esser certo' del *Cogito*» che lo ha esentato dal porre il problema del senso d'essere che ha questo ente. Adesso, dunque, la domanda è: in che senso la ricerca di certezza appartiene all'oblio dell'essere? La domanda è stata elaborata in un testo del 1938, *Die Zeit des Weltbildes (L'epoca dell'immagine del mondo)*¹⁰⁰.

Heidegger, infatti, in quel testo afferma che l'uomo può essere sicuro, certo dell'ente come oggetto:

Che cos'è questo alcunché di certo che produce e conferisce il fondamento? *L'ego cogito*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 241.

¹⁰⁰ *CI*, p. 243.

(*ergo sum*). Il certo è dunque una proposizione affermatrice che, contemporaneamente (nello stesso tempo e con ugual durata), al pensiero dell'uomo, è con-essente-presente l'uomo in modo indubitabile; cioè, ora: è dato a se stesso assieme¹⁰¹.

Dall'*ego cogito* cartesiano deriva, per Heidegger, l'identificazione tra pensare e rappresentare, intendendo con questo termine «a partire da sé, porre qualcosa innanzi a sé, e rendersi sicuri di questo 'posto' come tale»¹⁰²:

Ogni rapporto a qualcosa, il volere, il prender posizione, il sentire, tutto è concepito come rappresentativo, è *cogitans*, che viene tradotto con 'pensante'. In tal modo Cartesio può ormai raccogliere tutti i modi della *voluntas* e dell'*affectum*, tutte le *actiones* e le *passiones*, sotto il titolo a prima vista sorprendente di *cogitatio*.¹⁰³

Dall'impostare così il problema epistemologico deriva anche la definizione del soggetto: «Il *subjectum* è la certezza fondamentale, è il sempre sicuro esser-rappresentato-assieme dell'uomo rappresentante e dell'ente (umano o non umano) rappresentato, cioè oggettivo»¹⁰⁴.

Questa verità non è eterna, bensì è propria di un periodo storico ben determinato. Per Heidegger il *subjectum* è il risultato di un'epoca in cui la verità è verità dell'ente, in cui si verifica la dimenticanza del problema dell'essere. L'analisi heideggeriana ha una capacità di penetrazione tale che riesce a portare l'attenzione su ciò che accade *al di sotto* dell'argomento *Cogito ergo sum*, ovvero un *Ereignis*: la nascita dell'umanesimo¹⁰⁵.

¹⁰¹ HEIDEGGER M., *L'epoca dell'immagine del mondo*, ed. cit., pp. 94-95, nota.

¹⁰² Ivi.

¹⁰³ Ivi.

¹⁰⁴ Ivi.

¹⁰⁵ Cfr.: CI, p. 245.

Quella proposta da Heidegger è, invece, una nuova definizione dell'umano: il *Dasein*. La differenza più importante ai fini del ragionamento ricoeuriano è che, rispetto al *Cogito* cartesiano, con il *Dasein* si perde l'idea di immediatezza: esso, infatti, ha una priorità ontica, ma è ontologicamente ciò che per noi è il più lontano. Poiché l'apparente prossimità col nostro essere è per noi ingannevole, l'*io sono* deve essere ritrovato attraverso l'interpretazione. Questa posizione è ripresa e sviluppata ampiamente da Ricoeur. Egli, tuttavia, non rinnega la validità della riflessione intesa come indagine su «la possibilità della *comprensione di sé* come il soggetto delle operazioni di conoscenza, di volizione, di apprezzamento, e così via». La riflessione, infatti, non deve essere abbandonata dall'emergenza del problema della necessità di un'ermeneutica, poiché essa: «è quell'atto di ritorno su di sé mediante il quale un soggetto ritrova nella chiarezza intellettuale e nella responsabilità morale il principio unificatore delle operazioni tra le quali si disperde e si dimentica come soggetto»¹⁰⁶. Bisogna, però, tenere presente quanto fin qui raggiunto e chiedersi di quale soggetto qui si stia parlando. «Certamente, non di quello che scaturisce dalla “confusione tra *Cogito* riflessivo e coscienza immediata” portandomi a supporre “che io sono così come credo di essere”, non di quello, dunque, che scambia il ritorno su di sé con l'illusione di una autofondazione originaria e trasparente», commenta Iannotta¹⁰⁷. «La riflessione» dice ancora Ricoeur «è un'intuizione cieca, se non è mediata da quelle che Dilthey chiamava le espressioni in cui la vita si oggettiva». Solo la rinuncia all'assurda pretesa del *Cogito* di ritenersi auto-fondato, nota Jervolino, può aprire la strada ad una nuova identità:

¹⁰⁶ DTA, p. 25

¹⁰⁷ IANNOTTA D., *Introduzione a SA*, p. 5.

Il cogito non è autosufficiente, non si pone da se stesso nell'essere; l'accesso all'ontologia del soggetto richiede un lungo cammino attraverso la «peripezia» della libertà che si aliena nelle passioni, attraverso l'esperienza privilegiata del non essere. Solo la «purificazione» dell'io, la rinuncia alla «vanità» di ritenersi auto fondato e autofondantesi, apre la strada alla poetica¹⁰⁸.

Questo, però, non è ancora sufficiente: infatti, il *Cogito* «non è soltanto una verità tanto vana quanto invincibile. Bisogna aggiungere ancora che è come un posto vuoto che, da sempre, è stato riempito da un falso *Cogito*»¹⁰⁹. Abbiamo visto che i primi a smascherarne gli inganni sono stati i maestri del sospetto, cioè Marx, Nietzsche e Freud.

Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza «falsa». Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza¹¹⁰.

Per loro, la certezza del *Cogito* cartesiano è basata su un atto di semplice intuizione dell'evidenza dell'io di fronte a sé, che ha obliato l'inconscio, le dinamiche sociali che agiscono in lui, la volontà di potenza. Questi tre pensatori hanno in comune lo stesso obiettivo: smascherare l'illusione della coscienza di sé, al fine di recuperare un rapporto più autentico con ciò che è latente e che opera una sua propria

¹⁰⁸ JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. 14.

¹⁰⁹ CI, p.31.

¹¹⁰ DI, p. 46.

codificazione. Quella che essi compiono, dunque, non è un'opera unicamente distruttrice, ma è una nuova scienza mediata del testo, una nuova ermeneutica¹¹¹.

Ora tutti e tre liberano l'orizzonte per una parola più autentica, per un nuovo regno della verità non solo per il tramite di una critica "distruttrice", ma mediante l'invenzione di un'arte di interpretare. Cartesio trionfa del dubbio sulla cosa con l'evidenza della coscienza; del dubbio sulla coscienza essi trionfano per mezzo di una esegesi del senso. A partire da loro, la comprensione è un'ermeneutica; cercare il senso non consiste più d'ora in poi nel compitare la coscienza del senso, ma nella decifrazione delle espressioni¹¹².

È necessario salvaguardare la riflessione, dunque, per arrivare alle «radici ontologiche della comprensione», tenendo presente, tuttavia, che l'essere che giunge alla sua essenza attraverso l'interpretazione dei simboli non è più il *Cogito*, ma: «è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, che è posto nell'essere prima ancora di porsi e di possedersi»¹¹³. Bisogna ricollocarsi nel cuore del linguaggio, dunque, per aver accesso alla dimensione dell'umano, come è accaduto nel caso del pensiero heideggeriano, dove ad un'Analitica del *Dasein* si sostituisce nella seconda fase della sua produzione una filosofia del linguaggio¹¹⁴.

Anche il percorso filosofico ricoeuriano sembra procedere da una filosofia del soggetto ad una filosofia dell'esser detto: infatti, Ricoeur, dopo aver iniziato la sua produzione filosofica col grande programma fondativo della *Filosofia della volontà*, sviluppa nella fase centrale del suo pensiero una serie di studi dedicati al linguaggio. In realtà, il movimento è duplice. Se è vero che la filosofia ricoeuriana si sposta dall'idealismo trascendentale all'ermeneutica dei testi, è altrettanto vero che può

¹¹¹ CI, pp. 163-166.

¹¹² DI, p. 48.

¹¹³ CI, p. 25.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 248.

essere evidenziato un movimento opposto che mira a tracciare una risposta della filosofia riflessiva a quello che Ricoeur definisce *défi de la sémiologie*¹¹⁵. Il *Cogito* della filosofia riflessiva, infatti, simile all'essere della logica hegeliana, tanto vuoto quanto astratto e instabile, è fin da subito trasceso nell'analisi ricoeuriana in un *Cogito* incarnato, in costante tensione tra i due poli del volontario e dell'involontario, quello che Ricoeur ha analizzato già dalla *Filosofia della volontà*. In seguito, dopo la trasformazione della *via breve* heideggeriana, in cui il comprendere è un modo di essere, nella *via lunga*, dove il comprendere è un modo di conoscere, dunque uno strumento per giungere alla propria identità, costituita dal riempimento che riceve dalle sue mediazioni nel mondo, l'itinerario diviene ermeneutico e lo scopo ontologico: si parte dai simboli, che offrono da pensare, per ritornare al soggetto. Questo soggetto, però, è di tipo nuovo. In *Sé come un altro*, infatti, è messa in dubbio la certezza cartesiana sul *Cogito*.

Si presenta, ora, la questione di sapere se, in Cartesio stesso, l'«io esisto pensando» possa sostenersi in questa posizione di prima verità immediatamente conosciuta attraverso la riflessione sul dubbio. Sarebbe questo il caso se, nell'ordine delle ragioni, tutte le altre verità procedessero dalla certezza del *Cogito*. Ora, l'obiezione pronunciata da Martial Gueroult in *Descartes selon l'ordre des raisons*, continua a sembrarmi inevitabile. La certezza del *Cogito* offre della verità una versione soltanto soggettiva, il regno del genio maligno perdura quanto al sapere se la certezza possiede un valore oggettivo (...) ¹¹⁶.

In realtà, per Ricoeur la certezza del *Cogito* si regge sulla veracità divina, prima in termini di *ordo essendi*:

¹¹⁵ Cfr.: SS.

¹¹⁶ SA, p. 83.

Sembra, allora che si sia aperta un'alternativa: o il *Cogito* ha valore di fondamento, ma si tratta di una verità sterile cui non si può dar seguito senza una rottura nell'ordine delle ragioni; oppure è l'idea del perfetto a fondarla nella sua condizione di essere finito, e allora la prima verità perde l'aureola di fondamento primo.¹¹⁷

È necessario, per orientarsi nelle problematiche postesi con l'analisi del *Cogito* e per rendere conto delle obiezioni sollevate dai maestri del sospetto, prospettare una nuova ermeneutica, quella che Ricoeur definisce: "un'ermeneutica del sé"¹¹⁸. Il sé non è un dato di partenza, ma un risultato che si deve ottenere, la cui natura occorre, per così dire imparare. Per riprendere il titolo del libro di Bernard Stevens, *L'apprentissage des signes*, i segni, intesi come simboli, metafore, testi¹¹⁹, consentono un apprendimento, e quello che si apprende tramite essi è la propria identità e la propria collocazione nell'esistente, il proprio radicamento nell'orizzonte dell'essere. Infatti, nota l'autore, se è vero che Ricoeur riprende il gioco linguistico di Wittgenstein, che spodesta il primato di una rappresentazione del mondo puramente ad opera di un linguaggio assiomatico in favore del profilarsi di un gioco di linguaggi diversi, questa ripresa non resta confinata nell'ambito del linguaggio medesimo, come avveniva in Wittgenstein, ma si dà all'interno del paradigma della soggettività trascendentale.

L'accès ricœurien à la problématique du langage apparaît donc sous un jour ambigu : d'une part, il entend souligner la nécessité du passage qui mène de l'ambition logiciste et sémiologique à la description sémantique et empirique, et dans cette mesure il accrédite le mouvement de retrait du fondement tel que nous l'avons défini au début de notre étude ; mais d'autre part, il entend fonder le langage dans la subjectivité transcendantale, et dans

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

¹¹⁹ STEVENS B., *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1991, p. 21.

cette mesure il effectue un nouveau tracement ou encore – dirions-nous en langage derridien – un *re-trait* du fondement égologique.¹²⁰

Più che un gioco ambiguo, credo che qui abbia luogo un gioco aporetico, in cui i due poli permangono in una tensione dialettica ininterrotta e, così facendo, permettono il dispiegarsi di una nuova, più completa identità, che si riconosce fondata e attraversata dalla diversità, mai raggiunta completamente ma sempre in processo di costruzione e in uno stato di tensione perenne verso il totale raggiungimento di sé. L'identità che si dispiega è una identità responsabile dell'alterità, non solo di quella esterna, ma anche della propria, di cui si fa carico e che non oblia.

Fin dalla *Filosofia della volontà*, infatti, come abbiamo visto si è avviato il recupero di un *Cogito integrale*, «esperienza incarnata, che comprende in sé il corpo, e attraverso lui l'esperienza di agire nel mondo»¹²¹ e che si colloca all'interno di un paradigma di linguaggio. I suoi vissuti, infatti, si declinano nei diversi modi dell'imperativo, dell'indicativo, dell'ottativo, come si dice in *À l'école de la phénoménologie*¹²² e come sarà più tardi ripreso in *Sé come un altro*.

Bisogna, dunque, che la filosofia si metta in cammino verso l'*io parlo* a partire dalla posizione dell'*io sono*; bisogna che dal seno stesso del linguaggio essa si metta «in cammino verso il linguaggio», come chiede Heidegger. Compito di una antropologia filosofica è il mostrare in quali strutture ontiche il linguaggio avviene¹²³.

Questo cammino produce un circolo che, però, non è un circolo vizioso:

¹²⁰ *Ibid.*, p. 269.

¹²¹ VI, p. 212.

¹²² RICEUR P., *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 70.

¹²³ CI, p. 280.

C'è prima l'essere nel mondo, poi il comprendere, poi l'interpretare, poi il dire. Il carattere circolare di questo itinerario non deve fermarci. È vero che noi diciamo tutto questo dall'interno del linguaggio, ma il linguaggio è fatto in modo tale da essere capace di designare il terreno d'esistenza da cui procede e di riconoscere se stesso come un modo d'essere di cui parla. Questa circolarità tra *io parlo* e *io sono* assegna l'iniziativa ora alla funzione simbolica, ora alla sua radice pulsionale ed esistenziale, ma il circolo non è un circolo vizioso: è il circolo quanto mai vivo dell'espressione e dell'essere espresso¹²⁴.

Il capitolo da cui è tratta questa citazione è significativamente intitolato: “Verso un'ermeneutica dell'«io sono»”. È questa la nuova sfida che Ricoeur si propone di realizzare alla fine degli anni '60: indagare le possibilità del darsi di un nuovo tipo di ermeneutica, che accolga la sfida di confrontarsi con l'esistente, ma soprattutto che non rimanga confinata nel dominio del senso e si spinga ad indagare la realtà dell'*io sono*:

Se così stanno le cose, l'ermeneutica attraverso la quale deve passare la filosofia riflessiva non deve restare confinata agli effetti di senso e di doppio senso: essa si proporrà arditamente come un'ermeneutica dell'*io sono*. Soltanto così possono essere vinte l'illusione e la pretesa del *Cogito* idealista, soggettivista, solipsista. Soltanto questa ermeneutica dell'*io sono* può accogliere contemporaneamente la certezza apodittica dell'*io penso* cartesiano e le incertezze, anzi le menzogne e le illusioni del sé, della coscienza immediata. Essa sola può mantenere fianco a fianco l'affermazione serena: *io sono*, e il dubbio tormentoso: *chi sono io?*¹²⁵

Sarà possibile questa nuova ermeneutica? Cercheremo di dare una risposta a questo interrogativo nella seconda parte di questo lavoro.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 281.

¹²⁵ *Ivi.*

CAPITOLO SECONDO

Il conflitto delle interpretazioni

2.1 Ermeneutica e filosofia

L'inizio del filosofare, che con Ricoeur abbiamo visto scindersi in due nuclei di senso, il simbolo e il *Cogito*, rivolge fin da subito una sfida alla filosofia. Entrambi si rivelano, infatti, dei falsi inizi: il simbolo, nel suo farsi portatore di un senso *altro*, si scopre mediazione che necessita di interpretazione; il *Cogito*, d'altro lato, si mostra *opaco*, teatro anch'esso di conflitti che ne minano le fondamenta. La volontà di mettere in questione la granitica solidità del *Cogito* cartesiano ha portato Ricoeur, infatti, ad individuare nell'identità un compito da raggiungere alla fine di un itinerario filosofico ed esistenziale e non un dato di fatto acquisito e disponibile fin dall'inizio. La chiusura del *Cogito* cartesiano deve essere superata grazie a quella che Ricoeur definisce un'*ermeneutica dell'io sono*, in cui quest'ultimo non sia più indagato da una prospettiva fenomenologica, ma interpretativa, secondo una modalità già indicata da Heidegger:

proprio perché l'«io sono» è dimenticato, esso deve essere riconquistato con una interpretazione che disoculta; poiché ciò che è più prossimo a se stesso onticamente è anche il più lontano ontologicamente, l'«io sono» diviene tema di un'ermeneutica: così il recupero del *Cogito* è possibile soltanto con un movimento regressivo che parta dal fenomeno dell'«essere-nel-mondo» e si volga verso la domanda del *chi* di questo essere-al.-mondo¹²⁶.

¹²⁶ Ivi, pp. 246-247.

A differenza di Heidegger, però, secondo Ricoeur il *Cogito* trova il suo senso attraverso una via lunga, che nei suoi sviluppi estremi, raggiunti dallo strutturalismo e dalle teorie anglosassoni, porterà alla sua negazione. In questi contesti, infatti, la questione del *Cogito* perde di senso, il problema del soggetto non si pone più.

La medesima necessità si presenta se si prende come punto di partenza il simbolo. Il simbolo non è un postulato, una verità prima, fissata e statica, ma è l'espressione stessa del movimento del pensiero. Come dice Grampa, «il simbolo è il processo stesso che dal senso primario conduce al senso latente»¹²⁷. Esso provoca un movimento archeologico decostruttivo e inverte la proiezione di un senso ancora da realizzarsi. Brezzi ricorda il ruolo della filosofia rispetto ai simboli:

Ricoeur crede in una filosofia che prendendo avvio dai simboli, cerca di recuperarli razionalmente, dando loro la maggiore comprensibilità, pur mantenendo intatta la loro qualità di simboli. Suo presupposto essenziale, infatti, è la « tautégorique » dei simboli e dei miti. Con questo termine, preso da Schelling, Ricoeur vuol ricordare che non si deve cercare fuori dei simboli un senso, che sarebbe loro estraneo, ma tenere invece presente che il simbolo significa ciò che enuncia, ed enuncia ciò che significa¹²⁸.

Al simbolo si accompagna costitutivamente il lavoro ermeneutico, che lega il suo destino a quello del *Cogito* in maniera indissolubile: proprio l'ambiguità del movimento di rivelazione e mascheramento presente nel simbolo, infatti, ne rende necessaria un'interpretazione, che però rispetti l'enigma del simbolo, lasciandosi provocare dalla sua ricchezza senza perdere d'autonomia.

Je voudrais essayer une autre voie qui serait celle d'une interprétation créatrice, d'une interprétation qui respecte l'énigme originelle des symboles, qui se laisse enseigner par elle,

¹²⁷ MV, p. X.

¹²⁸ GUERRERA BREZZI F., *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 101-102.

mais qui, à partir de là, promeuve le sens, forme le sens, dans la pleine responsabilité d'une pensée autonome. Vous voyez: c'est le problème de savoir comment une pensée peut être à la fois *liée et libre*, comment l'immédiateté du symbole et la médiation de la pensée tiennent ensemble¹²⁹.

L'enigma che il simbolo in sé ospita è un invito al pensare, un accenno ad una via da percorrere che sia sempre provvisoria e mai definitiva e che necessita di essere interpretata. Il simbolo contiene un arcano che non frena il pensiero, ma lo provoca. Questa trama complessa contiene, svelando e nascondendo al contempo, l'essenza dell'identità dell'uomo. «La teleologia della coscienza deve apparire nella filigrana della stessa archeologia e il *telos* dell'avventura umana deve annunciarsi nell'interminabile esegesi dei miti e dei sotterranei segreti della nostra infanzia e della nostra nascita»¹³⁰. Prima di analizzare le condizioni di possibilità del darsi della sintesi tra archeologia e teleologia nel simbolo e nel *Cogito*, tuttavia, è necessario analizzare il momento dell'antitesi, ossia il terreno di scontro sul quale si confrontano interpretazioni rivali. Jervolino spiega il profilarsi di questo scenario a partire dalla concezione tensionale del soggetto stesso:

il dominio dell'interpretazione non è la terra serena nella quale il senso viene donato, ma la terra accidentata e violenta nella quale il senso viene messo in questione, le certezze apparenti vengono contestate, le illusioni smascherate e le ermeneutiche rivali si affrontano in una lotta senza fine. L'ermeneutica ricoeuriana si caratterizza per il tema del «conflitto» delle interpretazioni, per una sua «tensione» specifica tra stili interpretativi diversi e contrapposti – l'ermeneutica come esercizio del «sospetto» e l'ermeneutica come meditazione del «senso» – perché già conflittuale, «tensionale» è la concezione del «soggetto» dell'interpretazione: soggetto teso, inquieto, duale, che deve perdersi per ritrovarsi, uscire fuori di sé, aprirsi all'altro ed è pur sempre tentato di chiudersi in se stesso, di proclamarsi autosufficiente, volontà che è chiamata ad assumere dentro di sé un

¹²⁹ RICEUR P., *Le symbole donne à penser*, ed. cit. p. 9.

¹³⁰ DI, p. 556.

involontario, a farlo proprio, a riconoscersi come libertà finita, ma che è sempre minacciata dalla «vanità» delle «passioni», è sempre minacciata di naufragare di fronte a un involontario inteso come impossibilità assoluta, come rifiuto e disperazione «ontologica». L'ermeneutica del conflitto racchiude il segreto del conflitto delle ermeneutiche: ancora una volta il cogito nella integralità del suo significato appare essere il centro, il cuore segreto dell'impresa filosofica di Ricoeur¹³¹.

Le difficoltà che scaturiscono dal darsi di molteplici ermeneutiche e le tensioni che questa plurivocità comporta non possono essere risolte semplicemente prendendo partito fra le diverse posizioni, scegliendo fra gli antagonismi in conflitto. Il metodo adottato da Ricoeur nel suo percorso filosofico, infatti, consiste proprio nel farsi carico dell'antitesi, nel sostenere le contraddizioni dell'aporia, assecondandone la radicalità e rifuggendo da facili soluzioni di compromesso, da conciliazioni a buon mercato. Certo, compito della filosofia è anche il cercare una mediazione tra ermeneutiche rivali, l'assumere il ruolo di arbitro del conflitto, valutando la legittimità o meno di ciascuna posizione teoretica. È proprio nel suo contributo metodologico, nella sua esigenza costitutiva di metodicità, che Turoldo vede nella filosofia la possibilità di fare di sé un inizio:

La filosofia costituisce comunque, a suo modo, un cominciamento: essa, pur riprendendo enigmi che la precedono, rappresenta un cominciamento, quanto a ricerca d'ordine e ad esigenza di sistematicità. Il compito difficile della filosofia consiste nel conciliare la ricchezza di senso, fornita dal prefilosofico, ed il rigore proprio del discorso filosofico, giacché questi due aspetti tenderebbero ad essere inversamente proporzionali¹³².

¹³¹ JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., pp. 15-16.

¹³² TUROLDO F., *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, p. 95.

Sia secondo Turoldo che secondo Buzzoni¹³³, la funzione che Ricoeur attribuisce alla filosofia è quella di composizione del conflitto ermeneutico. Essa riveste, pertanto, un ruolo arbitrare.

Il farsi carico di questa sfida, tuttavia, non deve indurre la filosofia a credere di poter giungere ad una soluzione finale, che dia vita ad un sapere assoluto. Una mediazione totale e completa, infatti, è impossibile e la filosofia deve costantemente rimettersi in discussione e accettare di essere messa in discussione anche dalle altre discipline. Questa consapevolezza proviene in Ricoeur dalle conclusioni del suo studio sul male, anticipate ne *La simbolica del male* e poi elaborate in un saggio significativamente intitolato: *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*. Il fallimento di tutte le teodicee e di tutti i tentativi di far rientrare il male in un sistema teoreticamente convincente, in un ordine che lo prevede per uno scopo ben preciso, testimonia lo scacco del sapere assoluto. Quella che va ricercata, dunque, non è una mediazione totale, ma una prospettiva escatologica che spinga la ricerca sempre in avanti, in direzione di un senso ancora da venire.

Questo non vuol dire, però, che alcuna analisi interpretativa debba essere tentata. Per risolvere le contraddizioni e i paradossi che derivano dalla natura aporetica del simbolo e del *Cogito*, scendono in campo tre metodologie distinte: una economica, una fenomenologica ed una ermeneutica, come vedremo meglio nel corso delle nostre indagini. Tuttavia, è bene fin dall'inizio tenere presente la sfida che si profila per la filosofia dalla possibilità del darsi di questi tre diversi ambiti:

Qual è la ragione delle analogie di struttura e di processo tra i tre campi considerati? La domanda richiede al filosofo niente meno che questo: riprendere con nuova lena il compito

¹³³ BUZZONI M., *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Edizioni Studium, Roma 1988, pp. 39-40.

assunto nel secolo scorso da Hegel, cioè quello di una filosofia dialettica capace di assumere la diversità dei primi piani di esperienza e di realtà in una unità sistematica¹³⁴.

Quest'unità sistematica non è una sintesi totale, ma un'interminabile opera di mediazione tra le diverse posizioni, di cui salvaguarda i risultati teoricamente validi, che si mantiene, al contempo, indipendente rispetto a rigidità di sistema e a postulati assunti in maniera arbitraria.

Nel tentare quest'opera di mediazione, afferma Ricoeur, innanzitutto è necessario stabilire se sia possibile gettare un ponte che ricongiunga simbolo e *Cogito*, quest'ultimo inteso nel suo senso *integrale*. Ricoeur afferma a questo proposito: «Proponendo di ricongiungere il linguaggio simbolico alla comprensione di sé, credo di soddisfare il voto più profondo dell'ermeneutica»¹³⁵. Quest'opera di riunificazione deve essere operata, secondo Ricoeur, dalla riflessione, che ha un compito trascendentale: individuare l'*a priori* insito nella costruzione di senso che il *Cogito* compie rispetto a sé e al mondo, il *Bewusstwerden*, che si rivela, aporeticamente, essere la costituzione della coscienza. Il campo che le è proprio, dunque, è quello della logica trascendentale e ciò le consente di sfuggire alle accuse di equivocità e di *fallacy of ambiguity* nel suo uso dei simboli. Ma questo discorso, ammette lo stesso Ricoeur, lascia insoluto un altro interrogativo: «Può lo spossamento della coscienza a vantaggio di un altro fuoco di senso essere inteso come un *atto di riflessione*, anzi come il primo gesto della riappropriazione?»¹³⁶. Questo spossamento, dirà Ricoeur a conclusione del suo studio su Freud, è una sorta di

¹³⁴ CI, p. 512.

¹³⁵ SS, p. 132.

¹³⁶ DI, p. 72.

ascesi della riflessione, il cui senso appare solo a cose fatte¹³⁷ e che è alla base anche di tutti i meccanismi di comunicazione. La comunicazione, intesa come problema, pone la riflessione di fronte ad un paradosso:

Je dirai (...), que la communication n'est problématisée à titre radical que quand, rompant avec toute représentation quasi physique du message, de son encodage et de son décodage, nous formons, avec Leibnitz et Husserl, l'idée de deux monades (...). Alors – et alors seulement – la communication devient problème, énigme, merveille ; car ce que la réflexion constitue d'abord, ce n'est pas l'idée de communication, mais bel et bien celle de l'incommunicabilité des monades. En retour, la communication devient, pour la réflexion, un paradoxe, paradoxe que l'expérience quotidienne et le langage ordinaire dissimulent, que la science des communications ne reconnaît pas ; le paradoxe, c'est que la communication est une transgression, au sens propre du franchissement d'une limite, ou mieux d'une distance en un sens infranchissable. (...) Notre tâche est désormais dessinée : comprendre le discours comme transgression de l'incommunicabilité monadique¹³⁸.

Per Ricoeur, la problematizzazione del linguaggio ad opera della riflessione porta al paradosso della possibilità del darsi della comunicazione, per rispondere al quale è necessario porsi dal punto di vista trascendentale, affinché si dispieghi uno spazio di gioco adeguato, non naturale ma logico e fenomenologico. Prima di porsi il problema della comunicazione con l'altro, però, è necessario per il *Cogito* indagare la sua propria natura e percorrere una via lunga, via che è doppiamente indiretta. Essa deve passare in primo luogo per l'interpretazione di ciò che attesta l'esistenza dell'io, vale a dire le sue opere e i suoi atti; diremo con *Tempo e racconto* che l'io raggiungerà solamente alla fine della sua storia la sua essenza, quando diverrà *Identità narrativa*. In secondo luogo, abbiamo visto che la coscienza dell'uomo è soggetta a false interpretazioni che devono essere smascherate. A questa duplicità dell'indagine

¹³⁷ *Ibid.*, p. 464.

¹³⁸ RICŒUR P., *Discours et communication*, in REVAULT D'ALLONNES M., AZOUVI F., *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, pp. 52-53.

necessaria alla riflessione si accompagna una logica del doppio senso, propria dell'ermeneutica, che può essere definita trascendentale, poiché indaga «le condizioni della appropriazione del nostro desiderio di essere»¹³⁹.

2.2 L'innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia

Questo itinerario alla ricerca del senso comporta un'operazione teorica complessa; Ricoeur ritiene necessario, infatti, un *innesto* dell'ermeneutica sulla fenomenologia, poiché «*la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica*»; anche la fenomenologia, da parte sua, «non può a sua volta costituirsi senza un *presupposto ermeneutico*»¹⁴⁰. Questo innesto dà vita a quella che Ricoeur stesso definisce un'ermeneutica «metodica»¹⁴¹, per distinguerla dalle ermeneutiche «ontologiche» di Heidegger e Gadamer. Questi autori avevano avuto il merito di porre l'attenzione sul comprendere come modo di essere, ma le loro analisi erano giunte a risultati ritenuti da Ricoeur insufficienti. Heidegger aveva seguito una via corta, presentando il problema ermeneutico come una «provincia dell'analitica» del *Dasein*; in questo modo, tuttavia, rimanevano insoluti fondamentali problemi di metodo, causati dal dirigersi troppo repentinamente verso la comprensione ontologica, senza tenere in debito conto il contributo di quelle discipline che applicano metodicamente l'interpretazione e il cui apporto può essere significativo al fine di orientarsi

¹³⁹ SS, p. 134.

¹⁴⁰ TA, p. 38.

¹⁴¹ Cfr.: JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. 21, che rimanda alla voce *Langage (Philosophie)* dell'*Encyclopaedia universalis*, IX, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1971, pp. 771-781.

all'interno del conflitto delle interpretazioni, come l'esegesi, la storia o la psicanalisi. Inoltre, con l'analitica dell'esserci si generava un circolo tale per cui la comprensione, che doveva essere il risultato dell'analitica del *Dasein*, ne era al contempo una componente significativa.

Per quanto riguarda Gadamer, Ricoeur rifiuta la netta dicotomia che quest'ultimo postula tra lo spiegare e il comprendere, perciò si propone di resistere «alla tentazione di separare la *verità*, propria della comprensione, dal *metodo*, messo in pratica dalle discipline nate dall'esegesi»¹⁴².

Per queste motivazioni si rende necessaria, per Ricoeur, un'ermeneutica metodica. Per comprendere in che cosa consista, ci avvarremo dei saggi *Fenomenologia e ermeneutica*, contenuto nella raccolta *Dal testo all'azione*, e *Esistenza ed ermeneutica*, che si trova ne *Il conflitto delle interpretazioni*.

Nel primo saggio Ricoeur, sulla base di *Ideen* di Husserl, individua alcune tesi della fenomenologia, che egli vuole sottoporre al vaglio dell'ermeneutica. La fenomenologia compie un gesto di rottura rispetto alle altre scienze, verso le quali rivendica la sua originalità, propugnando un *ritorno al fondamento*, raggiungibile per il tramite dell'intuizione. Questa contestazione della pretesa delle scienze naturali di essere le sole a fornire un modello metodologico valido in campo epistemologico mette in questione l'«oggettivismo» come paradigma di metodo universale, applicabile anche alle scienze dello Spirito. Il concetto chiave dell'applicazione della fenomenologia rimane, come per le scienze naturali, il campo di esperienza, riscoperto però nel suo senso autentico, che era stato obliato dall'impostazione scientifica. Il campo dell'esperienza, infatti, non è quello costruito artificialmente dall'empirismo, ma quello che residua dalla distruzione del reale oggettivo ad opera

¹⁴² CI, p. 24.

dell'intuizione. L'intuizione ha luogo nella soggettività, che non va confusa con la coscienza empirica, oggetto della psicologia: servendosi della riduzione, bisogna distruggere il realismo psicologico, la validità ovvia del già dato, per riscoprire il senso autentico dell'io. Questo sottrarsi all'atteggiamento naturale con cui il soggetto si autopone è un atto epistemologico ed etico, proprio perché grazie ad esso «la riflessione è l'atto immediatamente responsabile di sé»¹⁴³.

L'ermeneutica permette di cogliere i limiti insiti in queste tesi della fenomenologia, in quanto sottolinea che anche l'intenzionalità fenomenologica rimane, alla fine, confinata nel dominio dato dal rapporto soggetto-oggetto, cui credeva di sottrarsi, mentre, per oltrepassare questo dualismo, è necessario iscriverne colui che interroga e la cosa interrogata nello stesso orizzonte ontologico di appartenenza. Ricoeur riconosce, però, in *Esistenza ed Ermeneutica*, che l'ultimo Husserl compie un tentativo in tal senso con l'introduzione del tema della *Lebenswelt*, cioè di uno strato anteriore al rapporto oggetto-soggetto dato dall'esperienza¹⁴⁴.

Inoltre, all'intuizione immediata propugnata dalla fenomenologia, l'ermeneutica oppone la necessità di una mediazione della comprensione per il tramite di un'interpretazione. Il luogo privilegiato di tale mediazione è il testo. La soggettività non è più il baluardo della fondazione ultima: essa è l'ultima e non la prima categoria di una teoria della comprensione che si snoda nell'esegesi dei testi e nella critica alle ideologie. Sintetizzando, secondo Ricoeur: «what hermeneutics has ruined is not phenomenology but one of its interpretations, namely its *idealistic* interpretation by Husserl himself» e, inoltre «beyond the simple oppositions there exists, between

¹⁴³ DTA, p. 42.

¹⁴⁴ CI, p. 22.

phenomenology and hermeneutics, a mutual belonging which it is important to make explicit»¹⁴⁵.

La fenomenologia, infatti, resta il presupposto fondamentale della ricerca filosofica, in quanto pone la domanda circa il senso. Questa domanda non presuppone un primato della coscienza, perché: «la tesi della intenzionalità afferma esplicitamente che, se ogni senso è per una coscienza, nessuna coscienza è coscienza di sé prima di essere coscienza di qualche cosa verso la quale essa si supera»¹⁴⁶. La fenomenologia, inoltre, offre all'ermeneutica il metodo della distanziamento:

L'*epoché* è l'evento virtuale, l'atto di finzione che inaugura l'intero gioco con il quale noi scambiamo i segni con le cose, i segni con altri segni, l'emissione dei segni con la loro ricezione. La fenomenologia è come la ripresa esplicita di questo evento virtuale, che esso eleva alla dignità dell'atto, del gesto filosofico. Essa rende tematico ciò che era soltanto operativo. In tal modo essa fa apparire il senso come senso¹⁴⁷.

L'ermeneutica, poi, condivide con la fenomenologia la tesi del carattere derivato del significato linguistico. Anche se l'esperienza ha una dimensione linguistica, la *Sprachlichkeit* gadameriana, questa non è il punto di inizio dell'ermeneutica filosofica che, invece, si colloca nell'esperienza ontologica dello *Spiel*, inteso sia nel suo significato ludico che teatrale¹⁴⁸. È in questa esperienza, infatti, che si forma la *Darstellung*, la presentazione, che precede l'espressione linguistica, anche se ne utilizza la mediazione, e che si basa su un gioco di prossimità e distanza, sul quale si fonda anche la ricostruzione degli avvenimenti storici, fatta sempre a posteriori e

¹⁴⁵ Cfr.: HH, p. 101.

¹⁴⁶ DTA, p. 54.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴⁸ Cfr : SS e DI CESARE D., *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

inevitabilmente condizionata dall'appartenenza ad una tradizione e dalla distanza rispetto a ciò di cui si parla. Questo gioco tra vicinanza e lontananza è ciò che per primo viene al linguaggio, che si presenta. «È tale rinvio dell'ordine linguistico alla struttura dell'esperienza (che nell'enunciato viene al linguaggio) che costituisce, a mio avviso, il presupposto fenomenologico più importante dell'ermeneutica», commenta Ricoeur¹⁴⁹. L'ordine dell'enunciato, infatti, è successivo e derivato rispetto alla situazione esistenziale, come fatto rilevare soprattutto da Heidegger:

Il linguaggio, se deve essere una mediazione, non può essere il punto di partenza; esso sopraggiunge nel corso di un processo esistenziale che lo precede e lo avvolge. Ciò che mi sembra importante nell'ordine stesso seguito da Heidegger in *Essere e tempo* è il fatto che non si parte dal linguaggio, ma che si arriva al linguaggio. (...) Heidegger ci costringe a prendere una decisione fondamentale, ad uscire dal cerchio incantato, al fine di ritrovare nell'atto stesso del dire una modalità dell'essere, che suppone essa stessa una costituzione dell'essere tale che l'essere possa essere detto¹⁵⁰.

Si rende necessario, dunque, affrontare il linguaggio perché è primo onticamente, per poi cercare di arrivare a ciò che lo precede ontologicamente. Anche nell'analisi di questo antepredicativo, fenomenologia ed ermeneutica giungono a conclusioni simili, secondo Ricoeur. Gli studi sulle implicazioni temporali della percezione di Husserl hanno dato un contributo fondamentale per lo sviluppo di un nuovo modello di verità da applicare nell'analisi della storicità dell'esperienza umana. Il ritorno alla *Lebenswelt* da parte di Husserl è paragonabile al tentativo dell'ermeneutica di superare le oggettivazioni delle scienze storiche e sociologiche per raggiungere l'esperienza artistica e storica ad esse precedente e, anzi, la *Lebenswelt* svolge

¹⁴⁹ DTA, p. 57.

¹⁵⁰ EH, pp. 301-319.

meglio questo tentativo, non essendo confondibile con la parte vitale ed emozionale dell'esperienza umana, né con qualsivoglia immediatezza¹⁵¹.

Anche l'ermeneutica, dal canto suo, apporta un fondamentale contributo alla fenomenologia, dal momento che il metodo fenomenologico deve essere inteso come un'*Auslegung*, un'interpretazione. Rientrano in tale operazione la necessità, evidenziata nelle *Ricerche logiche*¹⁵², di collocare alcune parti del discorso, come pronomi, dimostrativi e così via, in un contesto, per poterne delucidare il significato. Ma anche per comprendere i significati non occasionali occorre una chiarificazione, una fase della quale è definita col termine *Deutung*. È nelle *Meditazioni cartesiane*¹⁵³, però, secondo Ricoeur, che il concetto dell'*Auslegung* assume la sua valenza più radicale. Se è vero, da un lato, che la fenomenologia non vuole creare un senso, ma solo esplicitare quello «che questo mondo ha per noi prima di ogni considerazione filosofica», questa esplicitazione non è «una semplice geografia dei livelli di senso, una stratigrafia percettiva dell'esperienza», ma è il «dispiegare quel surplus di senso che, nella mia esperienza, designa lo spazio vuoto d'altri». «È in effetti, come *Auslegung* che l'altro si costituisce a un tempo in me e come altro». L'altro, cioè, contribuisce a sviluppare quella sovrabbondanza di senso che costituisce il mio essere. L'interpretazione si rivela, dunque, come il terreno più fecondo sul quale tentare l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia. Si rende necessaria, a questo punto, una delucidazione del concetto di interpretazione, ricordando, però, che quello che si sta compiendo è un *détour*, e sarà poi d'obbligo

¹⁵¹ Cfr. : HH, p. 119.

¹⁵² Cfr.: HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1900, tr. it. *Ricerche Logiche*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

¹⁵³ Cfr.: HUSSERL E., *Cartesiansche Meditationen*, Den Haag, Nijhoff 1931, tr. it. *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1960.

risalire alle radici ontologiche della comprensione, per non fare dell'essere del soggetto unicamente un *essere interpretato*.

2.3 Il problema dell'interpretazione

Possiamo analizzare l'interpretazione ponendo a confronto la definizione che Ricoeur ne dà con quella della funzione simbolica: sarà così evidente che per Ricoeur le due si strutturano l'una attraverso l'altra. Vedremo nella seconda parte del nostro lavoro che la mediazione attraverso i simboli con cui l'ermeneutica si libera dell'idealismo husserliano rappresenta solo una tappa nel suo cammino, che raggiunge l'apice a livello testuale. Pure, questo stadio intermedio tra l'apprensione del livello linguistico dell'esperienza e il testo come terreno ideale dell'ermeneutica deve essere conservato, dice Ricoeur, come strumento per una parallela decostruzione del significato del *Cogito*. Anche in questo ambito, dunque, il riferimento al simbolico rimane essenziale. Abbiamo visto, infatti, che:

La funzione simbolica è voler dire un'altra cosa da ciò che si dice. (...) presuppone segni che possiedono già un senso primario, letterale, manifesto, e che mediante questo segno rinviano ad un altro senso. Restringo dunque di proposito la nozione di simbolo alle espressioni dal senso duplice o multiplo la cui trama semantica è correlata al lavoro interpretativo che ne esplicita il senso secondario o i sensi multipli¹⁵⁴.

L'interpretazione, d'altro lato, per Ricoeur ha lo stesso significato forte di disamina di un senso apparente alla ricerca di un senso nascosto: «Chiamo ermeneutica»,

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 24-25.

afferma, infatti, il nostro autore ne *Il conflitto delle interpretazioni*, «qualsiasi disciplina che proceda per interpretazione, dando alla parola interpretazione il suo senso forte: discernimento di un senso nascosto in un senso apparente»¹⁵⁵.

Come è avvenuto per il simbolo, anche la definizione di interpretazione è stata sottoposta, secondo Ricoeur, a due letture, l'una troppo inclusiva, propria di Aristotele, l'altra eccessivamente ristretta, quella dell'esegesi biblica. Il concetto di interpretazione che Aristotele enuncia nel *Περί Ἑρμηνείας* può essere paragonato alla concezione del simbolo in Cassirer, poiché con questo termine Aristotele designa la significazione medesima, propria di ogni *φωνή σημαντική*, il cui senso appare solo all'interno dell'enunciato complesso, della frase. Esso ha, pertanto, una valenza troppo estesa. La distanza tra il nome e la cosa da questo designata è lo spazio proprio dell'interpretazione, che si rivela essere il dire qualcosa di qualcosa, come luogo del vero e del falso. Il suo significato coincide, dunque, col valore logico delle proposizioni, tanto che in senso specifico si può definire ermeneutica solo la proposizione dichiarativa.

Per avvalorare maggiormente l'operazione di raffronto che Ricoeur istituisce tra i due autori, notiamo che anche le definizioni che essi danno del simbolo sono comparabili. Per Aristotele, infatti:

I suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti¹⁵⁶.

¹⁵⁵ CI, p. 279.

¹⁵⁶ ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 16 a 1-8, in ARISTOTELE, *Organon*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 57-58.

Eco commenta così questo passo:

Aristotele dice che le parole sono “simboli” delle passioni, dove per simbolo intende un artificio convenzionale ed arbitrario.(...), è vero però che egli sostiene anche che le parole possono essere considerate come sintomi (*sēmeia*) delle passioni, ma lo dice nel senso che ogni emissione verbale può innanzitutto essere sintomo del fatto che l'emittente ha qualcosa in mente. Le passioni dell'anima sono invece sembianze o icone delle cose. Ma per la teoria aristotelica le cose si conoscono attraverso le passioni dell'anima, senza che vi sia una connessione diretta tra simboli e cose. Per indicare questa relazione simbolica Aristotele non impiega la parola *sēmainein* (che potrebbe quasi essere tradotta con *significare*), ma in molte altre circostanze usa questo verbo per indicare la relazione tra parole e concetti¹⁵⁷.

Suoni e lettere possono, dunque, risultare differenti, ma le affezioni dell'anima che li provocano sono le stesse in ogni uomo. Queste affezioni si traducono in immagini, che a loro volta sono universali. Pur nella diversità dei suoni vocali che ne danno espressione, il contenuto di queste immagini è il medesimo e si riferisce agli stessi oggetti. La voce semantica è il modo in cui l'uomo si rapporta alla realtà e la interpreta. Secondo Di Cesare questo tipo di rapporto è paragonabile, pur con le dovute differenze, al moderno rapporto tra contenente e contenuto¹⁵⁸. Secondo me, proprio la funzione di mediazione universale tra la realtà e il soggetto conoscente, propria dei simboli in Aristotele può essere paragonata con la concezione di Cassirer, che definisce il simbolo come la *forma* in senso kantiano dei contenuti di pensiero:

Il [simbolo](#) non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della

¹⁵⁷ ECO U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, p. 352.

¹⁵⁸ DI CESARE D. *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980, p. 163.

determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico¹⁵⁹.

L'impostazione di Cassirer è fortemente debitrice della *Critica della ragion pura* kantiana, di cui egli riprende il concetto di categorie o forme, per allargarne il campo di applicazione dalla logica ad ogni forma della cultura espressa attraverso il linguaggio. In ogni modo, il contenuto di queste forme, pur se mediato da costruzioni di senso intermedio, è di origine empirica.

Bisogna tenere presente, però, che sono state proposte anche letture differenti del passo aristotelico. Lo Piparo, per esempio, sostiene che secondo Aristotele la natura del linguaggio non sia strumentale e convenzionale, ma sia il frutto di un processo generativo naturale, in quanto «attività vitale di organi naturali». I suoni della voce e i *pathémata*, per l'autore, sono due parti complementari e inscindibili di uno stesso fenomeno, che trae il suo senso dalla loro sinergia, come sottolineato dalla parola 'simbolo' che le correla: nessuno dei due «viene prima dell'altro: né in senso cronologico - empirico né in senso logico. La relazione simbolica non è assimilabile a nessun tipo di relazione causale o fondativa»¹⁶⁰.

L'opera di Aristotele risente, secondo Ricoeur, di due limitazioni fondamentali: innanzitutto, il termine *ermeneutica* non compare quasi mai nel corso dell'opera, pur essendo presente nel titolo, e ciò sarebbe rivelatore di un'incongruenza di fondo: nonostante il titolo, infatti, questo trattato non si occupa della scienza dell'interpretazione, ma della significazione stessa. Questo accadrebbe per una determinata ragione: sebbene non vi si tratti specificamente della costruzione del

¹⁵⁹ CASSIRER E., *Op. cit.*, p. 20.

¹⁶⁰ Cfr.: LO PIPARO F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003, c. 3.

giudizio, ma dell'enunciazione, in realtà il fine dell'opera non sarebbe di natura propriamente linguistica, ma logica. Questa tesi è stata avvalorata anche da Sedley, che suppone che il titolo originario fosse *Sull'affermazione e la negazione, Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως*¹⁶¹.

L'altro problema che Ricoeur individua nel trattato aristotelico è che, nonostante l'estrema varietà di paradigmi che possono soggiacere ad una scienza dell'interpretazione, di fatto la nozione aristotelica di ermeneutica è estremamente limitativa e finisce per essere confinata alla valenza apofantica propria della logica. Poiché suo scopo diviene quello di costituire la base per assicurare la possibilità di una comunicazione non ambigua tra gli uomini, non può concedersi sfumature di significato. In quanto deve fungere da fondamento per il corretto funzionamento dei linguaggi tecnici, l'*ἐρμηνεία* deve sottostare alle leggi della logica e assicurare l'unità di significazione; in particolare, deve rispettare il principio di non contraddizione e l'esigenza di univocità, propri di ogni discorso scientifico.

Questa aspirazione all'unità di significazione del linguaggio porterà al sogno della creazione di una lingua universale in alcuni tra i più grandi pensatori: si pensi, per esempio, a Descartes o a Leibnitz. «Al Cartesio (come è noto) pareva cosa agevole costruire una lingua universale», ci ricorda Croce¹⁶², e altrettanto noto è il tentativo leibniziano di creare una *characteristica universalis* o *lingua characteristica*, cioè

¹⁶¹ L'Autore rimanda a *Scholia in Aristotelem, De interpretatione* 94b14-17 Brandis, cfr.: SEDLEY D., *Aristotle's De interpretatione and ancient semantic*, in AA. VV., *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, edited by Manetti G., Brepol, Turnhout, Belgia 1996, pp. 87-108.

¹⁶² CROCE B., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910, p. 190.

una lingua logica del pensiero scientifico¹⁶³. Anche altri tentativi confinati ad alcuni campi, come per esempio all'algebra, risentirono della stessa esigenza; per esempio l'ideografia di Frege, che doveva servire a giustificare le verità matematiche, superando i difetti imputati al linguaggio naturale, primo fra tutti l'ambiguità. Se lo scopo è intendersi, non ci può essere spazio per la plurivocità dei significati. Definire i termini o le incognite in maniera univoca è la base di partenza per la deduzione in matematica. La plurivocità, però, non può essere semplicemente eliminata con una convenzione.

Già in Aristotele la questione non è di facile soluzione. Infatti, sebbene egli stabilisca che se una parola non significa una cosa determinata, è come se non significasse nulla, e quando le parole non hanno significato, non si dà più dialogo né pensiero, giacché «non può nemmeno pensare chi non pensa una cosa determinata; e se egli è in grado di pensare, dovrà anche dare un nome unico alle cose a cui pensa», la definizione dell'essere sfugge alla necessità che chiude questo ragionamento, cioè che: «una parola che significhi qualche cosa significa anche una cosa sola»¹⁶⁴. L'essere, infatti, si dice in molti modi¹⁶⁵. In questa definizione entrano indubbiamente in conflitto le opposte esigenze di ricondurre ad un'unica nozione le diverse accezioni del termine 'essere' e di salvaguardarne, al contempo, la pluralità. La conclusione che trae Ricoeur dalla definizione che Aristotele dà dell'interpretazione come «dire qualcosa di qualcosa» è che il filosofo greco «introduce una semantica distinta dalla logica», così come la molteplicità dei significati dell'essere da lui stabilita «apre una breccia nella teoria puramente logica

¹⁶³ Cfr.: AA. VV., *Il linguaggio. Teoria e storia delle teorie. In onore di Lia Formigari*, a cura di GENSINI S., MARTONE A., Liguori, Napoli 2006, p. 94.

¹⁶⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 4, 1003 b 35 e ss.

¹⁶⁵ Cfr.: ARISTOTELE, *Metafisica*, VII. 1, 1028 a 10-32.

e ontologica dell'univocità»¹⁶⁶. Per Ricoeur, dunque, nonostante le precedenti considerazioni, anche in Aristotele si pone il problema della semantica. A questa lettura si può affiancare anche quella di Žižek, che aggiunge, come ulteriore prova in direzione di un'interpretazione in senso semantico e non ontologico del passo, anche il paragone con i luoghi della *Metafisica* in cui anche del $\tau\acute{o} \mu\eta\grave{\nu}$, del non essere, si dice che se ne può parlare in altrettanti sensi rispetto a quelli con cui si parla dell'essere. Il non essere, infatti, non è un oggetto di denotazione, ma può essere un'espressione cui corrispondono vari significati¹⁶⁷.

La seconda definizione attribuibile al concetto di interpretazione è quella propria dell'esegesi biblica ed è paragonabile nella sua estensione troppo ristretta alla concezione sottesa all'idea del simbolo come analogia. Ad essa corrisponde la dottrina dei quattro sensi della scrittura che Dante illustra nel *Convivio*, libro II, cap. I: «Le scritture si possono intendere e deonsi esponere massimamente per quattro sensi», cioè il letterale, l'allegorico, il morale, l'anagogico. I simboli sono portatori di significati ai quali l'esegesi consente di accedere. Obbedienza e ascolto sono gli atteggiamenti con i quali ci si pone di fronte al testo.

I limiti di questa posizione ermeneutica sono individuabili nel ricorso all'autorità, chiamata a dirimere le controversie interpretative, e nel basarsi sull'analisi di un testo letterale, dunque scritto. La nozione di testo, tuttavia, è soggetta ad un riutilizzo metaforico più ampio, fatto che avrà prolifiche conseguenze nel corso dei secoli, tanto che anche l'interpretazione dei sogni freudiana si basa su questa concezione allargata di testo. Anche la natura, poi, diviene un testo soggetto ad interpretazione. La Scrittura consente l'opera di decifrazione di quel libro della creazione il cui senso,

¹⁶⁶ Cfr.: DI, p. 37.

¹⁶⁷ ŽIŽEK S., *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, Mimesis, Milano 2003, p. 93.

dopo la caduta dell'uomo, è diventato oscuro e si è per così dire opacizzato, ma non cancellato. Che il creato riveli le perfezioni invisibili di Dio, è assunto paolino: «Le Sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da Lui compiute»¹⁶⁸.

Nonostante l'apertura che si profila dall'allargamento dell'idea di testo, il concetto di *auctoritas* si impone, sclerotizzandosi nella valenza. All'inizio, esso scaturisce da quello di verità razionale, come in Alberto Magno, che afferma: «*Nihil aliud est auctoritas nisi rationis reperta veritas, et ad posteritatis utilitatis scripto commendata*»¹⁶⁹, ma finisce, poi, per ancorarsi all'interpretazione di un testo data da *auctores* ritenuti degnissimi di fede. L'interpretazione esegetica viene perciò accusata di mistificazione del significato originario dei testi a scopi egemonici o di loro travisamento dovuto ad errori interpretativi.

In questa critica dell'esegesi sacra, che può essere intesa come una più generale critica alla religione, Ricoeur accomuna Nietzsche e Freud, tra i quali istituisce un confronto. A Nietzsche, in particolar modo, riconosce il grande contributo apportato all'evoluzione del pensiero con la novità dell'introduzione della *Deutung*, propria della filologia, alla filosofia: in questo modo la filosofia nel suo intero, nella sua intima essenza diviene interpretazione. Ma, proprio dalla critica alla religione e dal processo di demistificazione della verità e delle false certezze nasce il problema della possibilità dell'illusione e dell'inganno e si introducono nella ricerca filosofica termini come sospetto e maschera.

¹⁶⁸ *Rm I*, 20.

¹⁶⁹ ALBERTO MAGNO, *Sent.*, III, d. 23, a.19, ob. 4. ed. A. Borgnet, Paris 1984, p. 440. Questa concezione ha origine in SCOTO ERIUGENA, *De Div. Nat.*, Pl. 122, 513, cfr.: CHENU M.D., *La teologia nel dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1992, p. 400.

Freud allarga ulteriormente il possibile campo di applicazione dell'interpretazione ad ogni insieme di segni che si supponga suscettibile di decifrazione: essa si estende, come abbiamo visto, al sogno e, inoltre, apre la possibilità di una nuova indagine sul significato dell'opera d'arte; non solo, essa è fondativa dello stesso metodo psicanalitico, quello dell'analisi. Anche in questo pensatore, però, emerge in maniera preponderante il tema dell'inganno e dell'illusione.

I risultati delle loro indagini, alle quali bisogna affiancare anche quelle di Marx, accomunato ai precedenti dall'appellativo di *maestri del sospetto*, con il quale Ricoeur intende riconoscerne la grande opera di scardinamento delle certezze in filosofia, generano lo scatenarsi di quel conflitto delle interpretazioni che rappresenta una continua sfida alla sistematicità del discorso filosofico e che, seppur fruttuoso, è altresì problematico. Il problema nella disamina dei diversi apporti con i quali i diversi punti di vista possono contribuire allo sviluppo del pensiero è la mancanza di un criterio di discriminazione e di un metodo costruttivo, che consenta di discernere gli elementi da salvare. Occorre dunque sostare, prima di permettere alle diverse visioni di darsi battaglia aperta, per lasciare emergere il senso originario, per consentirgli di parlare nella sua purezza, prima che sovrastrutture di diversa natura lo ricoprano falsandolo.

I tre maestri del sospetto con le loro critiche minano alle fondamenta la pretesa di autocoincidenza con sé della coscienza e la certezza del *Cogito*: per Marx non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma, al contrario, è il loro grado sociale che determina la loro coscienza¹⁷⁰; Nietzsche giudica la fede nelle certezze

¹⁷⁰ Cfr.: MARX K., *Introduzione*, in *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969.

immediate un'ingenuità morale¹⁷¹; per Freud la coscienza non è altro che «un organo di senso per la percezione delle qualità psichiche»¹⁷². Questa concezione ha origini lontane, basti pensare al celebre passo del *Trattato sulla natura umana* di Hume:

La mente è una specie di teatro, dove le diverse percezioni fanno la loro apparizione, passano e ripassano, scivolano e si mescolano con un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni. Né c'è, propriamente, in essa nessuna *semplicità* in un dato tempo, né *identità* in tempi differenti, qualunque sia l'inclinazione naturale che abbiamo ad immaginare quella semplicità e identità. E non si fraintenda il paragone del teatro: a costituire la mente non c'è altro che le percezioni successive: noi non abbiamo la più lontana nozione del posto dove queste scene vengono rappresentate, o del materiale di cui è composta¹⁷³.

Il *Cogito* non è più né l'origine né l'orizzonte dentro il quale si dà il senso: occorre, dunque, che esso sia capace di decentrarsi, di porsi in atteggiamento di ascolto e di accogliere il senso altro che gli proviene dal linguaggio, una volta che ne sia stata dissipata l'opacità. L'ermeneutica biblica si offre oggi come tecnica restauratrice di un senso che è già stato epurato dalle sue eventuali manipolazioni e dai suoi fraintendimenti.

2.4 La restaurazione del senso

Dopo la messa in discussione critica di ogni certezza, ciò che residua è la necessità di tornare all'origine, di «*lasciar parlare* ciò che una volta, e ogni volta, è stato *detto*

¹⁷¹ Cfr.: NIETZSCHE F., *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di COLLI G. e MONTINARI M., Adelphi, Milano 1964.

¹⁷² Cfr.: FREUD S., *L'interpretazione dei sogni*, in *OSF*, 3.

¹⁷³ HUME D., *Trattato sulla natura umana*, I, IV, 6, in *Opere filosofiche*, vol. I, Roma-Bari, Laterza 1987, p. 265.

quando nuovo apparve il senso, quando pieno era il senso»¹⁷⁴; quella che si profila all'orizzonte, secondo Ricoeur, è una fede di tipo nuovo, una fede ragionata. La fenomenologia che si genera dall'innesto dell'ermeneutica è lo strumento dell'ascolto del senso percepito, sottoposto alla mediazione del circolo ermeneutico del *credo ut intelligam et intelligo ut credam*. Questa nuova fenomenologia non presuppone il senso, ma lo scopre di fronte a sé. «Un'altra ermeneutica – quella della fenomenologia dello spirito, per esempio – suggerisce un altro modo di spostare l'origine del senso: non più dietro al soggetto, ma davanti ad esso»¹⁷⁵. La prospettiva che permette l'accesso alla fonte del significato è di tipo escatologico: il senso si costituisce in un movimento costante e si realizza nella successione delle figure, che porta il soggetto fuori di sé. È compito dell'ermeneutica indicare nei significati che si danno a livello culturale l'emergere dell'esistenza al livello del senso. Sullo stesso orizzonte di senso dovrebbe essere indagata, secondo Ricoeur, la fenomenologia della religione. La rivelazione del sacro avviene nel testo, nel rito, nella parola mitica. L'atteggiamento propriamente filosofico di fronte a questa manifestazione del sacro dovrebbe essere, secondo la fenomenologia, un'*epoché*, che consiste nel credere alla realtà dell'oggetto, ma in maniera “neutra”, cioè non come crede un credente, ma come un osservatore crede all'esistenza dell'oggetto che osserva. Qui, per Ricoeur, sorge, però, un problema: si può veramente parlare di rivelazione del sacro in termini neutrali? Non si è già, di fatto, nel sacro quando se ne parla? E non si può già scorgere in questo una presa di posizione della ragione che *sceglie* di credere? Non si infrange, con quest'idea del linguaggio parlato agli uomini, l'atteggiamento neutrale della fenomenologia e non si entra, di fatto, in una

¹⁷⁴ DI, p. 41.

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 34-35.

dogmatica? Ricoeur riconosce chiaramente che l'essere congruenti di fronte alle conseguenze di questa impostazione non può che portare ad un'uscita dalla fenomenologia.

«La moderna preoccupazione per i simboli esprime un desiderio nuovo di essere interpellati, oltre il silenzio e l'oblio che la manipolazione dei segni vuoti e la costruzione dei linguaggi formalizzati fanno proliferare»¹⁷⁶? Ai fini del nostro discorso, è importante notare che torna ancora una volta la centralità della costituzione del simbolo nel problema del darsi del senso. Ciò che è essenziale è stabilire come avvenga l'*Erfüllung*, il riempimento del simbolo, quale sia la natura del legame che congiunge i due significati che il simbolo veicola, quello manifesto e quello latente. Questo è un punto fondamentale per comprendere perché il simbolo logico non possa rientrare in questo discorso ricoeuriano. Come abbiamo in precedenza osservato, se vi fosse un legame arbitrario tra il segno e il senso veicolato, non sarebbe possibile il fatto che nel segno abitino due significati. Il simbolo logico non offre un di più rispetto a quanto contiene: è una pura semplificazione e abbreviazione del suo contenuto. La ricchezza dei simboli mitici, onirici e poetici è data proprio dalla loro mancanza di neutralità rispetto alla posizione di senso che essi richiedono e che chiama in gioco e interPELLa il soggetto: il simbolo non si fa portatore di una similitudine oggettiva che si possa analizzare e a cui il soggetto possa guardare quale spettatore imparziale, ma è «un'assimilazione esistenziale del mio essere all'essere secondo il movimento dell'analogia»¹⁷⁷. Se questo è vero, però, la possibilità del molteplice rivelata dal simbolo, che mette in crisi la pretesa di verità dell'ermeneutica del sacro, comporta parimenti il vacillare

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 45.

del sistema “soggetto”, scosso alle sue radici da un dubbio ancora più radicale di quello cartesiano e porta all'impossibilità del darsi di una filosofia della coscienza, consapevolezza che accomuna Hegel e Freud, poiché per entrambi: «la coscienza è ciò che non si può totalizzare, e per questo motivo è impossibile una filosofia della coscienza»¹⁷⁸. Questa messa in questione radicale della coscienza non significa, per Ricoeur, come abbiamo visto, trarre come conseguenza la necessità di rifiutare del tutto il *Cogito*. In ciò egli rimane un seguace di Husserl, il quale fonda il suo sistema sull'apoditticità del *Cogito*. Questa apoditticità, tuttavia, rimane astratta e vuota, è incapace di generare senso. Si rende necessario, allora, un nuovo “riempimento”, una nuova generazione di senso. Il nuovo territorio da esplorare non è al di fuori, nel mondo, ma è nell'interiorità. Quello che appare come un immediato deve essere svelato nella sua mediazione. Le espressioni della coscienza devono essere decifrate per scoprirne l'articolazione interna. Il senso recondito della coscienza si rivela, alla fine, oscuro. Nei suoi studi, Freud mostra come la coscienza sia, in realtà, la punta di un iceberg che affonda le sue radici nell'inconscio. La costituzione della coscienza emerge dall'inconscio, come l'isola dell'intelletto kantiano affiora dall'oceano che la circonda, rispetto al quale ogni intento gnoseologico è destinato allo scacco. La coscienza perde con Freud il suo primato e diviene una parte della psiche umana tra le altre, e non è né autonoma, né la più rilevante o estesa. E l'inconscio non è «l'opposto del conscio», come credono erroneamente i filosofi: tutto ciò che si trova nella coscienza ha origini nell'inconscio¹⁷⁹; a tal proposito, Ricoeur parla di *epoché rovesciata*, con esplicito riferimento al significato proprio del termine *epoché* in Husserl, secondo il quale lo sguardo della coscienza è il baricentro su cui si calibrano

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷⁹ FREUD S., *L'Interpretazione dei sogni*, ed. cit., p. 559.

evidenza e certezza. *L'epoché* consiste in una messa tra parentesi della dimensione mondana delle cose e in una sospensione del giudizio su di loro, preliminare sia dell'atteggiamento naturale dell'uomo nei confronti del mondo, sia di quello scientifico. Si tratta di sospendere tutto ciò che nella costituzione degli oggetti è dovuto ad altre coscienze intenzionali, ad altri *ego cogito*, in modo da isolare la sfera di appartenenza di un "proprio". Ciò permette la fenomenologia di ciò che resta al di là di ogni certezza pregressa e la possibilità di fare di questo residuo un vissuto per la coscienza. Per Freud, invece, occorre mettere tra parentesi la coscienza stessa per scoprirne gli elementi costitutivi, ovvero il desiderio e la pulsione, che emergono al livello conscio nel sogno e stimolano la decifrazione del senso nascosto di cui si fanno portatori, anche se in caratteri cifrati¹⁸⁰. *L'inconscio appartiene alla soggettività*, per citare un'espressione di Trincia¹⁸¹, ma deve essere preso in carico dalla filosofia, secondo Paul Ricoeur, in quanto *generativo di un linguaggio*, capace di sorreggere l'impianto concettuale dell'opera con la formazione di una struttura triangolare che fa perno anche sull'ermeneutica e sul simbolo¹⁸². Da questi tre vertici partono linee di senso duali e dialettiche: la prima è costituita dall'interpretazione come esercizio del sospetto e come mediazione del senso, la seconda è la psicanalisi come energetica ed ermeneutica. Commenta Iannotta:

L'interesse per il simbolismo nasce in Ricoeur dall'esigenza di mediare lo 'squilibrio' e il paradosso dell'essere umano che, per un verso si offre alla visione eidetica dell'analisi

¹⁸⁰ DI, p. 141.

¹⁸¹ Cfr.: PIETROFORTE S., *Filosofia e psicanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo. Intervista a Luigi Aversa e Francesco Saverio Trincia*, in *Giornale di filosofia, Filosofia italiana*, www.giornaledifilosofia.net/www.filosofiaitaliana.net

¹⁸² MARTINI G., *Ripensando il contributo di Ricœur alla psicoanalisi*, in AA.VV., *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 33.

fenomenologica, per l'altro si trova esposto sul piano concreto alla non coincidenza di sé a se stesso che l'esistenza comporta in quanto incarnata¹⁸³.

Per l'*Io*, certo di possedersi e di conoscersi pienamente, dunque, è ancora valido il monito dell'oracolo delfico: *γνώθι σεαυτόν*. La coscienza immediata di sé è un inganno: la volontà di potenza, le dinamiche sociali, l'inconscio sono i tre fattori che abbiamo visto essere all'opera al suo interno; essa è il loro campo d'azione, e il loro operato necessita di decifrazione, qualora se ne voglia comprendere l'apporto alla costituzione della coscienza stessa. Freud decostruisce la simbolica dei sogni e dei sintomi d'angoscia per rintracciarne l'origine; Marx si occupa di economia politica per spiegare le dinamiche all'opera nella società e smaschera la pretesa di verità insita nell'ideologia che deforma la rappresentazione della realtà considerando la cultura come "pura" e indipendente dalla prassi; Nietzsche si confronta con la falsa coscienza della morale comune. Davvero acuta si rivela la capacità di Ricoeur di individuare un metodo comune ai tre pensatori: dall'iniziale sguardo sospettoso con cui essi scrutano l'illusoria razionalità della coscienza-*dominus* all'analisi destrutturante che decodifica il linguaggio mistificatore delle forze, che non solo sono all'opera nella coscienza, ma ne costituiscono l'essenza. Anche l'intento sotteso alle loro rispettive critiche della coscienza si rivela comune e consiste in un ampliamento dei confini della coscienza stessa. Nel trarre queste conclusioni, a nostro parere Ricoeur ha ragione in parte: se è vero che la consapevolezza della necessità delle leggi economiche, prima fra tutte la caduta tendenziale del saggio di profitto, permette parimenti la presa di coscienza da parte del proletariato del proprio ruolo nella storia; e che il processo di guarigione psicanalitico è subordinato alla

¹⁸³ IANNOTTA D., *Itinerari. In cammino lungo i percorsi dell'ermeneutica ricoeuriana*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», 14 (1995) n. 4, Fioriti Editore, Roma.

presa di coscienza del rimosso, più difficile a mio parere è parlare di “presa di coscienza” per quanto riguarda la volontà di potenza nietzschiana. Nonostante l’opinione diversa di insigni studiosi, come per esempio Colli, per il quale: «Già il chiamare “volontà” la sostanza del mondo rimanda, nello sfondo, ad un soggetto metafisico»¹⁸⁴, siamo portati a concordare con Vattimo, per il quale il superuomo nietzschiano non è da intendersi in senso soggettivistico: «l’oltreuomo nietzscheano si manifesta come una forma di umanità collocata totalmente “oltre” l’uomo così com’è oggi»¹⁸⁵. Non possiamo qui approfondire, purtroppo, questo problema, che richiederebbe una trattazione autonoma.

La critica demistificatrice comune a tutti e tre i pensatori, comunque, fa emergere il principio di realtà e pone di fronte al compito di fare i conti con l’*Ananke*.

È la lezione di Spinoza: dapprima ci scopriamo schiavi, comprendiamo la nostra schiavitù, ci ritroviamo liberi nella necessità compresa. L’*Etica* è il primo modello di questa ascesi che la libido, la Volontà di potenza, l’imperialismo della classe dominante devono attraversare. Ma, di rimando, a questa disciplina del reale, ascesa del necessario, non mancano la grazia dell’immaginazione, l’emergenza del possibile? E questa grazia dell’Immaginazione non ha qualcosa a che vedere con la Parola come Rivelazione?¹⁸⁶

Per Ricoeur, dunque, un’alternativa all’*Ananke* è possibile. Viene naturale scorgere nella maiuscola con cui è scritta la parola “immaginazione” nel passo precedente un rimando, forse voluto, all’Immagine per eccellenza nella teologia cristiana, cioè a Cristo. In tal senso, anche “grazia” è forse parola che necessiterebbe, per essere intesa pienamente di essere scritta con la lettera maiuscola. È la Parola-Immagine

¹⁸⁴ COLLI G., *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano 1978, p. 73.

¹⁸⁵ VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 283.

¹⁸⁶ DI, p. 50.

che si incarna a sconfiggere la necessità e a spalancare la dimensione del possibile. La lettura teleologica del simbolo che Ricoeur fa in queste righe è in qualche modo *oltre* Hegel, perché non è più immanente al “circolo presupposto-posto”¹⁸⁷, ma travalica i confini del necessario, lo scardina dal di fuori e lo pro-voca. In questo senso il simbolo si farebbe davvero portatore di un *Altro* che chiama e la sua demistificazione non mirerebbe che a decentrarne la messa a fuoco per svelarne in realtà il vero senso propulsore. Vi è solo un accenno di tutto ciò in questa sezione conclusiva del II capitolo da parte di Ricoeur, quindi forse questa interpretazione eccede la lettera del testo. È anche vero che si potrebbe leggere la reticenza di Ricoeur ad impostare il problema teologicamente, alla luce della prudenza con la quale nelle sue opere di carattere strettamente filosofico ha tentato di sfuggire alla possibile imputazione di malcelata teologia che poteva essere rivolta alla sua costruzione filosofica ed ha più volte ribadito la necessità, anche per un filosofo credente come lui, di rimanere nei confini propri della filosofia, anche nel trattare un discorso più propriamente religioso.

Dobbiamo restare all'interno dei confini propri dell'analisi filosofica, dunque. Un'altra tappa resta ancora da percorrere, lungo la via che porta alla riscoperta del vero fondamento della soggettività, e cioè il confronto con quella posizione filosofica che forse più radicalmente ha messo in discussione la centralità dell'uomo, visto come «ostacolo epistemologico», sostituendo con nuovi paradigmi «il “raccolimento” e il compiacimento narcisistico della Coscienza»¹⁸⁸. «Con l'avvento dell'episteme strutturale si è prodotta una rivoluzione tolemaica, che, ben lungi dal reinstallare il dogmatismo e l'empirismo, ha avuto per effetto di causare, come un

¹⁸⁷ Cfr.: FdS, pp. 22-27; SdL, pp. 56-58.

¹⁸⁸ BENOIST J.M, *La révolution structurale*, Denoël, Paris 1980, p. 33.

correlato della strutturalità scoperta, la *deposizione della regalità del soggetto*¹⁸⁹. L'atteggiamento di Ricoeur di fronte a questo movimento, che definisce «complesso nelle sue motivazioni ma estremamente solidale nelle sue intenzioni polemiche», può essere definito duplice, come anch'egli ci ricorda nella sua *Riflessione fatta*:

Da una parte, ho sempre avuto gran cura di dissociare lo strutturalismo, in quanto modello universale di spiegazione, dalle analisi strutturali legittime e fruttuose, volta a volta appropriate a un campo di esperienza ben delimitato. D'altra parte, mi adoperavo ad eliminare dalla mia concezione del soggetto pensante, agente e senziente, tutto ciò che avrebbe potuto rendere impossibile incorporare una fase di analisi strutturale all'operazione riflessiva¹⁹⁰.

Lo strutturalismo, come la psicanalisi, infatti, rivolge al soggetto una sfida, quella della semiologia, poiché colloca al centro delle sue indagini il segno e si erge contro le pretese della riflessione di porre il soggetto come atto originario. Analizzeremo nel prossimo paragrafo in che cosa consiste questa sfida.

2.5 Il confronto con lo strutturalismo

Con questo termine si intende la vasta corrente linguistica nata dagli studi di Ferdinand de Saussure, che si è poi articolata nella semiologia di Barthes, nella semiotica di Greimas, nella critica letteraria di Genette e nell'antropologia di Lévi-Strauss. Caratteristica dello strutturalismo nelle sue varie accezioni è l'idea che l'ambito di studio al quale si applichi il metodo strutturalista possa essere considerato

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹⁰ RF, p. 45.

come un sistema, i cui elementi non hanno valore di per sé, ma lo assumono in relazione agli altri. Per sua natura, questo metodo si contrappone all'egologismo proprio della fenomenologia e, dunque, sembra quanto mai arduo affrontare la sfida di cui esso è portatore in una prospettiva ermeneutica sviluppatasi, invece, a partire da un innesto fenomenologico. Tra ermeneutica e strutturalismo esiste, tuttavia, una correlazione strettissima, secondo Ricoeur. Le due discipline, infatti, lungi dall'essere due metodologie contrapposte ed in perenne opposizione, hanno nella concezione del tempo un elemento di affinità. Il rapporto che c'è tra tradizione e interpretazione nel campo dell'ermeneutica, infatti, richiama la correlazione che si instaura tra diacronia e sincronia nell'analisi strutturale, e questa similitudine rivela un nesso che va compreso e sviluppato. Lo stesso Ricoeur afferma, infatti:

Se l'ermeneutica è una fase dell'appropriazione del senso, una tappa tra la riflessione astratta e la riflessione concreta, se l'ermeneutica è l'operazione con cui il pensiero riprende il senso, in sospenso nella simbolica, non può incontrare il lavoro dell'antropologia strutturale se non come un appoggio, e non invece come qualcosa che la contrasta. Ci si appropria soltanto di ciò che si è tenuto a distanza da sé, in un primo tempo, per considerarlo¹⁹¹.

Per cercare di comprendere come ciò sia possibile, approfondiamo la natura dello strutturalismo, che abbiamo definito come quella posizione di pensiero che decide di prendere in esame, per comprendere un fenomeno, non la sua genesi, ma la sua struttura sistematica. Puglisi fa risalire l'origine del nome al sostantivo latino *structura*, con il quale si indicava una qualsiasi costruzione a strati, come ad esempio il palinsesto, che veniva o raschiato o ricoperto di cera per poter essere sovrascritto, e commenta: «Di per sé la parola *strutturalismo* significa quindi la convinzione, da

¹⁹¹ CI, p. 44.

parte di uno studioso, che il suo campo di studio (...) sia composto a strati come un palinsesto, o, più in generale, la convinzione che tutto il mondo sia fatto come un palinsesto»¹⁹². Lévi-Strauss definisce la struttura come: «l'arrangiamento che risponde a due condizioni: è un sistema retto da una coesione interna; e questa coesione, inaccessibile all'osservatore di un sistema isolato, si rivela nello studio delle trasformazioni, grazie alle quali si ritrovano proprietà simili in sistemi in apparenza diversi»¹⁹³. Eco sintetizza così i punti chiave dello strutturalismo:

- a) una struttura è un modello come sistema di differenze;
 - b) caratteristica di questo modello è la sua trasferibilità da fenomeno a fenomeno e da ordine di fenomeni a ordine di fenomeni diversi;
 - c) una metodologia 'strutturale' ha senso solo se sono rispettati i due postulati precedenti, e solo a questo titolo permette un'analisi interdisciplinare aprendo la strada a una unificazione del sapere e a fecondi rapporti tra le varie scienze umane¹⁹⁴.
- La sua prima applicazione, dicevamo, ha luogo nella linguistica, col testo di Ferdinand de Saussure: *Corso di linguistica generale*, in cui è introdotta la celeberrima distinzione tra *langue*, termine che designa l'insieme delle convenzioni linguistiche e delle regole di strutturazione del linguaggio adottate da un'organizzazione sociale, e la *parole*, con cui si indica la lingua viva, parlata da un soggetto determinato in un dato momento. La lingua diviene, così, un sistema di segni. Una delle strategie dello strutturalismo, infatti, ci ricorda Gramsci, consiste nel: «privilegiare la *langue*, ovvero le regole del gioco linguistico, rispetto alla

¹⁹² PUGLISI G., *Che cosa è lo strutturalismo*, Astrolabio, Roma 1970, p. 5.

¹⁹³ LÉVI-STRAUSS C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di CARUSO P., Einaudi, Torino 1967; cfr.: PUGLISI G., *Op. cit.*, p. 78.

¹⁹⁴ ECO U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1970, p. 253; cfr.: PUGLISI G., *Op. cit.*, p. 80.

parole, che è, sia l'attualizzazione viva della *langue*, sia il complesso delle variazioni che i soggetti parlanti possono escogitare a partire dai segni. In tal modo l'analisi linguistica, separata dall'atto del dire e da coloro che dicono, comincia a costituirsi in sistema anonimo e autonomo»¹⁹⁵. Questa dicotomia fra fatto sociale e atto individuale è paragonata più volte da Saussure nel *Corso* alla differenza che si ha nel gioco degli scacchi tra lo stato di una partita in un dato momento e la mossa che produce una nuova situazione e configurazione di gioco. Già al livello di questa dicotomia, per Ricoeur, il sistema dei segni diviene autonomo dai soggetti parlanti¹⁹⁶. In questo modo di concepire la lingua, ogni segno ha carattere arbitrario e, dunque, non è considerato in sé, ma in riferimento agli altri segni. «Nella lingua esistono soltanto differenze»¹⁹⁷. Queste differenze si colgono a livello sincronico, cioè di un determinato stato del sistema, ed il livello diacronico, che ne dice l'evoluzione, passa in secondo piano. Inoltre, il sistema sincronico della *langue* fa riferimento a quello che Ricoeur definisce un «sistema categoriale senza riferimento ad un soggetto pensante»¹⁹⁸. Lévi-Strauss, per esempio, basa l'affermazione di Jakobson che la spiegazione più economica sia quella più prossima al vero, sull'assunzione che esista un'identità tra le leggi del mondo e quelle del pensiero. Da questa postulazione si trae, forse, la conseguenza filosoficamente più significativa: non ha senso parlare di soggetto perché, come nelle scienze, il rapporto del pensiero col mondo è oggettivo e indipendente dall'osservatore¹⁹⁹. Lo strutturalismo finisce, così, secondo Ricoeur, per

¹⁹⁵ RICOEUR P., (JÜNGEL E.), *Metapher. Zur Hermeneutik Religiöser Sprache*, Kaiser Verlag, München 1974, tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978, pp. 18-19.

¹⁹⁶ Cfr.: *IVI*.

¹⁹⁷ DE SAUSSURE F., *Op. cit.*, p. 74.

¹⁹⁸ *CI*, p. 47.

¹⁹⁹ LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966, p. 106.

mettere in questione il soggetto con un procedimento diametralmente opposto a quello dell'ermeneutica del sospetto, poiché si rivela un'«astrazione oggettivante», che riduce il linguaggio «al funzionamento di un sistema di segni senza ancoraggio soggettivo»²⁰⁰; filosoficamente, Ricoeur lo definisce «un kantismo senza soggetto trascendentale»²⁰¹. Puglisi nota che Lévi-Strauss conosceva questa definizione datagli da Ricoeur e la condivideva: «alla contrapposizione fra soggetto e oggetto, Lévi-Strauss sostituiva la contrapposizione tra una realtà categoriale, ontologicamente data, *ab aeterno*, e una realtà fenomenica. Nella *Ouverture de Il crudo e il cotto*,²⁰² egli dichiara appunto di «riconoscere perfettamente questo aspetto del nostro tentativo sotto la penna di Paul Ricoeur», in quanto per lui «l'insieme di queste condizioni [*a priori* della realtà] acquista il carattere di oggetto dotato di una realtà propria e indipendente da ogni soggetto»²⁰³. Data questa impostazione alla ricerca strutturalista, la sua opposizione all'ermeneutica diviene inevitabile.

Il metodo strutturalista ben presto esce dall'orizzonte della linguistica e trova larga applicazione nelle scienze sociali. Grazie agli studi di Troubetzkoy sulla fonologia, ci ricorda Ricoeur, esso si dota di alcuni principi fondamentali: ciò che interessa l'analisi è la struttura inconscia dei fenomeni linguistici; sono introdotte le nozioni di sistema e di relazioni fra gli elementi come determinanti al fine della conoscenza scientifica; si sancisce la possibilità di stabilire leggi generali e necessarie anche nel campo delle scienze linguistiche²⁰⁴. Grazie agli studi di Mauss e di Lévi-Strauss sullo scambio, aggiunge Merleau-Ponty, si individua la natura dei fatti sociali in simboli

²⁰⁰ *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, ed. cit., tr. it. *Riflession fatta: Autobiografia intellettuale*, ed. cit., p. 51.

²⁰¹ CI, p. 66.

²⁰² Cfr.: LÉVI-STRAUSS C., *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, Il saggiatore, Milano 1966.

²⁰³ PUGLISI G., *Op. cit.*, pp. 104-105.

²⁰⁴ CI, p. 48.

che si esprimono in una rete di significazioni: «i fatti sociali non sono né cose né idee, sono strutture»²⁰⁵. Per Lévi-Strauss, infatti, «le relazioni sociali sono la materia prima impiegata per la costruzione dei modelli che rendono manifesta la struttura sociale»²⁰⁶. Proprio il loro essere simboli, invece, secondo Ricoeur, determina la natura semantica dei fenomeni sociali, in particolare dello scambio, come poi evidenziato in *Percorsi del riconoscimento*.

Ne *Il pensiero selvaggio*²⁰⁷, Lévi-Strauss applica i principi dello strutturalismo in maniera radicale. In esso, con quella che Ricoeur definisce: «una scelta per la sintassi contro la semantica»²⁰⁸, il pensiero selvaggio è visto come strutturato secondo un ordine inconscio e oggettivo. Esempio di questo tipo di pensiero è il pensiero mitico che, come nel bricolage, compone strutture nuove utilizzando pezzi che sono dei rimasugli di precedenti avvenimenti. L'avvenimento di per sé rappresenta una minaccia e il pensiero mitico vi reagisce cercando di posizionarlo in un sistema dotato di senso. Nel mito, dunque, la struttura lotta contro l'avvenimento, contro il fatto storico, avvertito come perturbante. La celebrazione dell'avvenimento passato tramite un rito è un modo di trasformare l'evento già accaduto in qualcosa di presente e, dunque, di classificarlo. Questo modo di intendere il mito trova, secondo Ricoeur, un suo limite nelle tradizioni che sfuggono a questo tentativo di classificazione, come l'Antico Testamento, che si basa su degli avvenimenti fondanti.

²⁰⁵ MERLEAU-PONTY M., *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003, p. 157.

²⁰⁶ LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966, p. 311.

²⁰⁷ Cfr.: ID., *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2004.

²⁰⁸ CI, p. 55.

Il lavoro teologico su questi avvenimenti è in realtà esso stesso una storia ordinata, una tradizione interpretante. La reinterpretazione del fondo delle tradizioni, fatta da ciascuna generazione, conferisce a questa comprensione della storia un carattere storico, e suscita uno sviluppo che ha una unità significativa impossibile da riprodurre con un sistema. Siamo dinnanzi ad un'interpretazione storica di ciò che è storico; il fatto che le fonti siano giustapposte, i doppioni conservati, le contraddizioni del tutto evidenti, tutto ciò ha un senso profondo: la tradizione si auto corregge con delle addizioni, e sono tali addizioni a costituire per sé sole una dialettica teologica.

È importante notare che proprio con questo lavoro di reinterpretazione delle sue tradizioni, Israele si è dato un'identità che è anch'essa storica (...)²⁰⁹.

Vedremo come queste considerazioni porteranno Ricoeur a rielaborare il concetto di identità in *Tempo e racconto*.

Nei simboli biblici c'è un sovrappiù di senso che stimola la tradizione e l'interpretazione. I racconti della Bibbia non sono riconducibili ad una mitologia di tipo "totemico", ma di tipo "kerygmatico" e necessitano, pertanto, di un altro modello interpretativo. Le principali differenze tra il metodo strutturalista di analisi dei miti e l'esegesi scritturale possono essere così schematizzate:

La spiegazione strutturale si basa su 1) un sistema inconscio, 2) costituito da differenza e opposizioni [basate su scarti significativi], 3) indipendentemente dall'osservatore. L'interpretazione di un senso trasmesso consiste nella 1) ripresa cosciente 2) di un fondo simbolico sovra determinato 3) da parte di un interprete che si pone nello stesso campo semantico di ciò che egli comprende e che si mette così dentro il «circolo ermeneutico»²¹⁰.

Nonostante ciò, Ricoeur ritiene sia possibile tentare di coniugare i due metodi di comprensione, sebbene questa si riveli fin dall'inizio un'operazione quanto mai ardua. Da una parte, si può dire che un'ermeneutica è un presupposto fondamentale nell'interpretazione dei simboli dei rapporti sociali, pena il loro depauperamento

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 60.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

semantico, al di là di ogni loro combinazione strutturale. Anche l'ermeneutica, però, non può prescindere dal collocare i simboli in un ordine e in un rapporto reciproco. Non c'è intelligenza strutturale senza intelligenza ermeneutica del trasferimento di senso, né c'è intelligenza ermeneutica senza un'economia, un ordine di significazione della simbolica, che ne limiti l'equivocità. Infatti, «un simbolo preso a sé ha troppo senso; la polisemia è la sua legge»²¹¹. La polisemia, dal punto di vista strutturale, è un fenomeno sincronico e diacronico insieme: è, cioè, la possibilità di un termine di assumere diversi significati in uno stesso momento storico o in un determinato stato del sistema linguistico, e il darsi in contemporanea dell'antico significato e del nuovo, associati entrambi allo stesso vocabolo. Ci sono due processi all'opera nella polisemia: quello di espansione, o cumulativo, che allarga la valenza semantica della parola, e quello limitativo, che il contesto semantico esercita nei confronti dei significati possibili che la parola può assumere. Le unità lessicali sono in grado di accumulare senso e di significare delle realtà in modo mediato. Si ha, così, un fenomeno semantico interno al sistema. I segni, infatti, nel sistema sono tra loro in un rapporto che Saussure definisce sintagmatico, quando la relazione è *in praesentia*, o associativo, quando la relazione è *in absentia*. La natura di queste relazioni appare forse più chiaramente se si utilizza la distinzione di Jakobson tra concatenazione e selezione. Quest'impostazione del problema semantico rimane interna al sistema, poiché l'idea che per rendere ragione del significato di un segno possa indicarsi un gruppo di sostituzione, nozione saussuriana, o un interprete nel senso che questo vocabolo assume in Peirce, non presuppone la presenza delle cose esterne al linguaggio. Infatti, uno dei presupposti della semantica strutturale, secondo Greimas, è la chiusura dell'universo linguistico; assunzione che si basa sulla

²¹¹ *Ibid.*, p. 73.

posizione di Hjelmslev, per il quale la struttura è un'entità autonoma di dipendenze interne²¹². Infatti, per lui la semantica strutturale non vuole essere «una “filosofia generale del significato”, ma la realizzazione di una gerarchia di metalinguaggi (descrittivo, metodologico, teorico, epistemologico) che possa rendere conto della struttura semantica sottesa all'universo semantico»²¹³. La semantica, inoltre, introduce la distinzione tra semi, che sono nuclei di significazioni definiti a partire dalle loro relazioni, e lessemi, ovvero le parole, che appartengono al livello del discorso. Si definisce, poi, l'*isotopia del discorso*, come la presenza di livelli omogenei di senso definiti in base al contesto. L'equivocità esiste solo al livello del discorso, ma la sua ragione d'essere resta un mistero.

Se è vero che lo strutturalismo rende ragione del darsi del fenomeno della polisemia, esso non aiuta ad orientarsi all'interno del problema del *sensu multiplo*, come invece può fare l'ermeneutica, poiché:

la via dell'analisi e la via della sintesi non coincidono, non sono equivalenti: sulla strada dell'analisi si scoprono gli *elementi* della significazione, che non hanno più alcun rapporto con le cose dette; sulla strada della sintesi si rivela la funzione della significazione, che è quella di *dire*, e, in ultima analisi, di «*mostrare*»²¹⁴.

La funzione dell'ermeneutica è di riappropriarsi di un livello di significazione ampio, che può essere definito *testo* in senso lato, rispetto al quale essa dispone di una pluralità di tecniche che rispondono a diversità di intenti, quali la psicanalisi, che si propone di demistificare la falsa coscienza e l'esegesi, che si propone di recuperare un messaggio andato smarrito. Questa pluralità è possibile perché l'ermeneutica non

²¹² *Ibid.*, p. 96.

²¹³ FABBRI P., MARRONE G., *Semiotica in nuce*, v. I, Meltemi, Roma 2000, p. 35.

²¹⁴ CI, p. 78.

è un sistema chiuso, ma essa è un'apertura che rimanda ad *altro*. Questo è il solo interesse filosofico del simbolismo: «che esso rivela, con la sua struttura di doppio senso, l'equivocità dell'essere»²¹⁵. Si rende necessario, allora, recuperare il contributo di Benveniste: la funzione della significazione è di «rappresentare il reale con un 'segno' e di comprendere il segno come ciò che rappresenta il reale»²¹⁶, per superare i limiti dello strutturalismo:

I limiti mi sembravano quelli stessi della nozione di segno, in quanto unità differenziale, operante all'interno di un sistema, ove tutte le relazioni sono immanenti, come esemplarmente accade nel caso del sistema fonetico di una lingua naturale. Saussure l'aveva detto bene: in un sistema di segni non ci sono che differenze. Mi sembrava che, in questo modo, si perdesse di vista ciò che Emile Benveniste aveva, di contro, perfettamente riconosciuto, e cioè il fatto che la prima unità di senso del linguaggio vivente non è il segno lessicale, ma la frase, che egli chiama istanza di discorso²¹⁷.

Vedremo nella seconda parte del nostro lavoro che a questo punto entrerà in gioco una componente fondamentale dell'analisi linguistica: il problema della *referenza*.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

²¹⁶ RICOEUR P., (JÜNGEL E.), *Metapher. Zur Hermeneutik Religiöser Sprache*, ed. cit., tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, ed. cit., p. 20.

²¹⁷ ID., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, ed. cit., tr. it. *Riflession fatta: Autobiografia intellettuale*, ed. cit., p. 51.

CAPITOLO TERZO

La lettura ricoeuriana di Freud: lo scavo archeologico

Nel capitolo precedente abbiamo evidenziato la necessità di assumere la radicalità della critica che la psicoanalisi fa al concetto di coscienza per una rifondazione ermeneutica del *Cogito*, ma questo argomento necessita di una più lunga trattazione. Dal confronto con Freud, infatti, scaturiscono alcuni dei momenti più alti della speculazione ricoeuriana, meritevoli, a nostro giudizio, di un'indagine approfondita.

3.1 Lo statuto scientifico della psicoanalisi

Prima di procedere in tale direzione, però, è necessario fare una breve premessa sul valore epistemologico della psicoanalisi. Questa ha, infatti, rappresentato una *sovversione del sapere*, riprendendo il titolo del primo capitolo della *Storia della psicoanalisi* di Vegetti Finzi. L'autrice individua la caratteristica propria di questa disciplina non nell'ambito di competenza o nei fini che si propone di raggiungere, ma in uno *stile cognitivo*. «Si tratta della capacità di dubitare della certezza, di abbandonare la sicurezza del noto per l'ignoto, di tentare l'impossibile. Peculiare è che tale atteggiamento non riguarda soltanto l'oggetto della conoscenza, ma, innanzitutto, il rapporto del ricercatore con se stesso»²¹⁸. Ciò che ne contraddistingue il metodo epistemologico di indagine è la radicale messa in discussione di ciò che tradizionalmente era considerato certo: il rapporto oggettivo con la realtà di un soggetto che si possiede pienamente. Questa, infatti:

²¹⁸ VEGETTI FINZI S., *Storia della psicoanalisi*, Mondatori, Milano 1986, p. 4.

Mentre testimonia il fallimento del sapere scientifico nella sua pretesa di conoscere, possedere e dominare la realtà, comprova, con la sua stessa presenza, della costante tensione in tal senso. La sonda psicanalitica non solo recupera progressivamente brandelli di impensabile al pensiero, ma rende modificabile ciò che prima sembrava dominato dal caos, tramite la scoperta delle sue leggi regolative. Nell'ambito della terapia psicanalitica, del suo scambio di parole e di affetti, accadono esperienze che mutano il modo con il quale l'uomo rappresenta se stesso e il mondo. Freud non intende fare della psicanalisi una *Weltanschauung*, ma produrre un punto prospettico dal quale nessun sapere possa prescindere. La sua impresa connette il massimo di specificità con il massimo di generalità²¹⁹.

Da quanto detto emerge chiaramente che, fin dalla sua fondazione, la psicoanalisi non si riduce a semplice tecnica di indagine psicologica: essa si erge a vero e proprio punto prospettico dal quale indagare l'esperienza umana della realtà e, in questa sua sfida, assume una valenza che sconfinava dall'ambito terapeutico e che si propone, invece, come modello di configurazione di nuove prospettive sul mondo. Questo aspetto fu rilevato già dallo stesso Freud:

La psicanalisi è nata come terapia, ma non è questa la ragione per cui ho inteso raccomandarla al vostro interesse, bensì per il suo contenuto di verità, perché essa ci insegna ciò che all'uomo sta a cuore al di sopra di ogni altra cosa – la sua stessa esistenza – e per le connessioni che mette in luce fra le più diverse attività umane. Come terapia, è una tra le tante, benché, senza dubbio, *prima inter pares*²²⁰.

La psicoanalisi, dunque, si presenta come una rivoluzionaria scienza dell'uomo, di cui propone una nuova definizione; essa dispone di un suo metodo proprio, che non consiste nello scoprire un senso nascosto, ma nel costruirlo storicamente attraverso il lavoro analitico di composizione e scomposizione dell'evidente.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 4-5.

²²⁰ FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932 a, ed. cit., p. 261.

Fin dall'inizio, la psicoanalisi ha incontrato molte difficoltà a farsi accettare come teoria epistemologicamente valida, proprio a causa delle connotazioni specifiche del suo metodo, che non consentono una verifica sperimentale dei dati raccolti nell'analisi o la ripetibilità delle esperienze cliniche. Anche per ciò che riguarda alcune formulazioni teoriche, le sono state fin da subito mosse critiche a volte radicali, tanto che più volte Freud si trova a doverne difendere la validità:

Più volte è stata avanzata l'esigenza che una scienza sia costruita in base a concetti chiari ed esattamente definiti. In realtà nessuna scienza, neppure la più esatta, prende le mosse da definizioni siffatte. Il corretto inizio dell'attività scientifica consiste piuttosto nella descrizione di fenomeni, che poi vengono progressivamente raggruppati, ordinati e messi in connessione tra loro²²¹.

Migone²²² ci ricorda che nel convegno organizzato alla *New York University* nel 1959 dal movimento neopositivista si obiettò alla psicoanalisi che non la si può considerare una scienza poiché i suoi assunti teorici non possono essere "operazionalizzabili", cioè non possono essere correlati con ciò che è osservabile empiricamente. Inoltre, non è possibile discriminare tra due interpretazioni contrastanti, riguardanti lo stesso fenomeno, quale sia quella corretta. Molte altre sono state le critiche rivolte allo statuto scientifico della psicoanalisi. In *La scienza: congetture e confutazioni*²²³, Popper ne individua i limiti epistemologici non tanto nella non verificabilità empirica delle sue assunzioni, quanto nell'impossibilità della loro confutazione: come il Marxismo, la teoria psicoanalitica è talmente generica che può spiegare qualsiasi fatto, se opportunamente interpretato. Anche Wittgenstein è

²²¹ ID, *Metapsicologia*, 1915. in *OSF*, 8, p. 13.

²²² Cfr.: MIGONE P., *Terapia psicoanalitica. Seminari*, Franco Angeli, Milano 1995, p. 175 e ss.

²²³ Cfr.: POPPER K. R., *La scienza: congetture e confutazioni*, in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

scettico nei confronti del metodo psicoanalitico, tanto che definisce il risultato dell'analisi: *una mitologia che ha molto potere*²²⁴, accettata in maniera acritica da chi vi si sottopone.

Habermas nel testo: *L'autofrattendimento scientifico della metapsicologia*²²⁵, individua l'errore commesso da questa disciplina proprio nella sua pretesa di restare nell'ambito delle scienze della natura. La psicoanalisi, invece, secondo il filosofo tedesco, avrebbe dovuto farsi carico delle critiche mossegli da queste ed accettare che, poiché non obbedisce a criteri di metodo quali la possibilità di confutazione, prova, replicazione, non rientra nell'ambito delle scienze della natura ma in quello dell'ermeneutica e, infatti, ha a che fare con problemi riguardanti il significato. Lo psicanalista non verifica empiricamente l'esattezza del racconto che gli fa il paziente, ma lo aiuta a ricostruire una storia.

«La questione della prova in psicanalisi è tanto antica quanto la psicanalisi stessa»²²⁶, esordisce Ricoeur in un suo scritto dedicato proprio a questo problema. Nonostante la psicoanalisi pretenda di costituirsi come scienza, infatti, essa non è mai riuscita pienamente in questo intento. La motivazione di ciò, secondo Ricoeur, risiede nel fatto che chi le nega validità scientifica non si è soffermato con attenzione nella disamina di due questioni preliminari: a cosa possa essere attribuita la valenza di “fatto” in psicoanalisi e quale sia la relazione tra teoria ed esperienza psicoanalitica, sia in rapporto al metodo che alla terapia. Il fatto “osservabile”, infatti, in psicoanalisi ha un significato del tutto peculiare e deve essere ricercato nella

²²⁴ WITTGENSTEIN L., *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967, p. 128.

²²⁵ HABERMAS J., *Das wissenschaftliche Selbstmissverständnis der Metapsychologie*, in *Erkenntnis und Interesse*, c. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1983.

²²⁶ RP, p. 65.

situazione analitica: nel campo di indagine entra solo ciò che è suscettibile di essere detto. «È il contesto ciò che costringe il desiderio a parlare, a passare attraverso il *défilé* delle parole, ad esclusione di qualsiasi soddisfazione sostitutiva e di qualsiasi regressione verso *l'acting out*»²²⁷. Oggetto di indagine è, perciò, il desiderio nella sua dimensione semantica.

La dimensione linguistica in cui fin da subito si colloca l'oggetto di studio della psicoanalisi permette di introdurre un'altra variabile fondamentale del sistema: ciò che è detto è sempre detto ad un *altro*. «Il desiderio si indirizza ad un altro desiderio che può, a sua volta, rifiutarsi»²²⁸; il desiderio si caratterizza, dunque, per una dimensione intersoggettiva. Inoltre, questo desiderio si manifesta in modi che danno luogo ad una “realtà psichica”, la cui verità non è clinicamente rilevante e che non ha alcun rapporto con la realtà esterna. «Di conseguenza, il criterio di questa realtà non è più che essa sia osservabile ma che presenti una coerenza e una resistenza paragonabili a quelle della realtà materiale»²²⁹. Ciò che conta è che nella terapia psicoanalitica il ricordo prenda il posto della ripetizione per formare una storia, in quello che è un vero e proprio lavoro della memoria. Questa storia si ricostruisce attraverso un procedimento di indagine della psiche umana, intesa come un testo il cui contenuto deve essere decifrato.

La psicoanalisi, tuttavia, non può essere inclusa nel campo delle scienze storico-ermeneutiche, per Ricoeur, per via di un processo fondamentale che nella sua indagine emerge, quello di rimozione. Questo concetto è rivelatore della duplicità delle radici della psicoanalisi, che affondano non solo nel campo dell'ermeneutica,

²²⁷ *Ibid.*, p. 66.

²²⁸ *Ibid.*, p. 67.

²²⁹ *Ibid.*, p. 68.

attestato dall'utilizzo di metafore testuali quali traduzione, sostituzione, sovradeterminazione, ma anche in quello energetico, aperto da metafore quali condensazione, spostamento, rimozione. «La nozione di resistenza ci impedisce di identificare il processo di indagine con una semplice interpretazione, con una comprensione puramente intellettuale della procedura analitica»²³⁰. L'ambito d'azione della psicoanalisi è più complesso, proprio perché la psiche si rivela come un testo da interpretare ed un insieme di forze da trattare; «in breve, la pratica ci costringe a pensare insieme significazione e forza in una teoria inclusiva»²³¹.

È vero, per Ricoeur, che la metapsicologia freudiana non riesce ad adempiere questo compito. Questo, però, non comporta la declassificazione dell'intero sistema psicoanalitico. Innanzitutto, occorre chiedersi quale criterio di esattezza adottare in relazione alla particolare natura di ciò che può essere considerato un fatto in psicoanalisi, cioè un "dire vero", che non è necessariamente un "essere vero". Questo dire vero, riguarda sia quella che Habermas definisce capacità di *Selbreflexion* del soggetto, sia ciò che attiene al riconoscimento del proprio sé da parte di un altro. Esso riguarda, altresì, la fondazione dell'identità a partire dai significati primari veicolati da alcuni simboli universali, che in quanto tali contribuiscono alla «ricostruzione di una storia coerente a partire dai frammenti sparsi della nostra esperienza»²³², una storia che non cessa mai di essere rielaborata criticamente dal suo narratore. Per dedurre da questa configurazione anche la base per una "prova" dei fatti in psicoanalisi, per Ricoeur, bisogna ricorrere «a ciò che di una narrazione fa una spiegazione, nel senso psicoanalitico del termine. Si tratta della possibilità di

²³⁰ *Ibid.*, p. 75.

²³¹ *Ibid.*, p. 76.

²³² *Ibid.*, p. 82.

inserire svariati frammenti di spiegazione causale nel processo di autocomprensione formulato in termini narrativi»²³³. Tutto ciò rientra in una costellazione più ampia, dove all'esperienza analitica narrativamente strutturata si affiancano la teoria, i procedimenti interpretativi e il trattamento terapeutico. È chiaro, quindi, che criteri di attendibilità saranno la coerenza col sistema teorico psicoanalitico preso nel suo insieme, la congruenza interna e l'intelligibilità narrativa della storia narrata e l'universalizzabilità della traduzione proposta, nonché il miglioramento come garanzia della riuscita di una terapia.

3. 2 La lettura ricoeuriana di Freud nel *Dell'Interpretazione*

Come emerge dall'analisi del saggio: *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*²³⁴, Ricoeur colloca la psicoanalisi nell'ambito più ampio della problematica del linguaggio. Il contributo distintivo della psicoanalisi su questo tema riguarda la questione su come i desideri possano raggiungere il livello del discorso. Questo interesse è presente in Ricoeur fin dal primo grande testo che egli dedica a Freud, il saggio *Dell'interpretazione*, in cui decide di leggere i suoi scritti da un punto di vista filosofico e di rapportarsi alla psicoanalisi come ad un'interpretazione della cultura, che partecipa e arricchisce quel conflitto delle interpretazioni su cui si fonda l'ermeneutica. Freud in questo testo è visto da Ricoeur come uno dei protagonisti della filosofia occidentale. Questo assunto, ripreso anche in seguito ne *Il conflitto delle interpretazioni*, rappresenta una sfida che corre il

²³³ *Ibid.*, p. 84.

²³⁴ RICOEUR P. *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*, in

rischio di essere persa: leggere Freud come si legge Platone, Cartesio, Kant, è problematico, poiché la psicoanalisi non rappresenta solo una teoria, ma è anche una professione che richiede l'apprendimento di una tecnica e che, dunque, ha una declinazione anche pratica. Tuttavia, questo tentativo merita di essere fatto per diverse ragioni.

In primo luogo, è stato Freud stesso che, scrivendo, si è rivolto ad un pubblico di lettori e non solo di pazienti o alunni. In secondo luogo, l'esperienza analitica è soggetta ad essere concettualizzata e generalizzata. Infine, l'oggetto della psicoanalisi è il desiderio nel suo rapporto col mondo della cultura inteso nella sua accezione più ampia²³⁵. Ricoeur cerca altresì di mostrare che la psicoanalisi possiede sufficiente coerenza interna come disciplina ermeneutica, per rispondere alle critiche mosse in area positivista e fenomenologica, rispetto ai cui ambiti essa resta indipendente:

Le proposizioni della psicoanalisi non si situano né nel discorso causale delle scienze della natura, né nel discorso motivazionale della fenomenologia. In quanto verte su una realtà psichica, essa parla di motivi e non di cause; ma in quanto il campo topico è spostato in rapporto a qualsiasi presa di coscienza, la sua spiegazione assomiglia ad una spiegazione causale, con la quale del resto non si confonde mai, sotto pena di reificare tutte le sue nozioni e di mistificare l'interpretazione stessa²³⁶.

In questo modo, Ricoeur risponde alle obiezioni dei logici, le più "sconvolgenti"²³⁷ delle quali sono quelle di Nagel, che afferma che la psicoanalisi non soddisfa i criteri logici di una teoria delle scienze naturali o sociali: le mancano, infatti, la possibilità di una convalida empirica delle sue formulazioni teoriche, il disporre di procedimenti

²³⁵ Cfr.: CI, p. 177 e ss.

²³⁶ DI, pp. 396-397.

²³⁷ *Ibid*, p. 384 e ss.

che consentano di collegare nozioni teoriche a fatti concreti, la capacità di dare luogo ad una prova che abbia il carattere di oggettività e che permetta di decidere tra interpretazioni contrastanti. La stessa valutazione del miglioramento ottenuto in seguito alla terapia, infine, è ambigua.

Ricoeur propone di salvaguardare l'indipendenza scientifica della psicoanalisi anche contro coloro che ne vorrebbero una trasformazione epistemica che consentisse di ricollocarla all'interno della psicologia: «si tratta, infatti, di resistere alla tentazione di fondere la psicoanalisi in una psicologia generale»²³⁸. Questo avviene quando si considera oggetto di studio della psicoanalisi la condotta, sebbene di tipo latente, vista come «integrale e indivisibile»²³⁹. In questo modo si può far rientrare la psicoanalisi, con il suo porre l'accento sulla pulsione²⁴⁰, nella psicologia scientifica, più attenta invece all'esperienza sensoriale e all'apprendimento. Questa operazione, però, non è considerata soddisfacente da coloro che vedono nella psicoanalisi un tentativo di spiegare il comportamento umano rimanendo, per così dire, all'interno dell'organismo, e producendo quello che Ryle chiama: *the ghost in the machine*²⁴¹, cioè la finzione di una mente. Per questi autori, l'unica via praticabile è quella dell'operazionismo, che considera validi solo quei cambiamenti comportamentali

²³⁸ *Ibid.*, p. 383.

²³⁹ *Ibid.*, p. 386.

²⁴⁰ In realtà, qui Ricoeur parla di *istinto*. L'*istinto* è concepito da Freud come un comportamento animale fissato dall'ereditarietà, caratteristico della specie, preformato nel suo svolgimento e adattato al suo oggetto; la *pulsione* è un concetto limite tra lo psichico e il somatico, relativo a uno stato di eccitazione dell'apparato psichico, legato a una rappresentazione. Essa spinge l'organismo ad un'attività geneticamente determinata ma suscettibile di essere modificata dall'esperienza individuale. Il termine 'pulsione' traduce il tedesco *Trieb*, permettendo di conservarne l'idea intrinseca di spinta, mentre *Instinkt* si riferisce propriamente all'istinto animale; cfr.: LAPLANCHE JEAN - PONTALIS JEAN-BERTRAND, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Laterza, Bari 1974, p. 444.

²⁴¹ Cfr.: RYLE G., *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

rapportabili a variabili ambientali²⁴². Tutte queste obiezioni, secondo Ricoeur, nascono da un fraintendimento di fondo, cioè quello di non cogliere la vera natura della psicoanalisi, che non è una scienza dell'osservazione.

La differenza è iniziale o non verrà raggiunta mai: la psicologia è una scienza della osservazione che verte sui fatti della condotta; la psicoanalisi, una scienza esegetica, che verte sui rapporti di senso tra gli oggetti sostituiti e quelli originari (e perduti) dell'istinto. È fin dall'inizio, al livello stesso della nozione iniziale di fatto, e di inferenza a partire dai fatti, che le due discipline divergono²⁴³.

L'esperienza analitica si svolge in un ambito di linguaggio suo peculiare, che deve essere sottoposto ad una decifrazione negli elementi che lo costituiscono: sogni, sintomi e così via. Non è la pulsione l'oggetto di studio della psicoanalisi, ma il suo essere iscritta o meno in una storia sensata. «Non quindi alla teoria dei geni o dei gas la teoria analitica va paragonata, ma a una teoria della motivazione storica. Ciò che la specifica tra altri tipi della motivazione storica, è il fatto che essa limita la propria indagine alla semantica del desiderio»²⁴⁴.

Non si può, però, non obiettare che questa operazione, che purifica e tutela l'originalità del contributo freudiano alla conoscenza umana e che mira a valorizzarne l'apporto specifico, cercando di coglierlo nella sua purezza, corra anche il rischio di perdere la complessità della psicanalisi come tale. Per ricondurla il più possibile nel campo dell'ermeneutica, ne viene, forse, pregiudicata la sua fondazione come scienza empirica²⁴⁵. È vero che Freud afferma che: «la psicoanalisi deve

²⁴² Cfr.: DI, p. 390.

²⁴³ *Ibid.*, p. 396.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 409.

²⁴⁵ Contro questa interpretazione di Ricoeur si vedano, per esempio, le critiche di Grünbaum, in *The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique*, p. 43 e ss.

tenersi libera da ogni ipotesi preconcepita di natura anatomica, chimica o fisiologica ad essa estranea, e deve operare esclusivamente con concetti ausiliari di natura meramente psicologica»²⁴⁶, ma per precisare poco oltre: «l'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da essere collocata sul suo fondamento organico»²⁴⁷. Freud dichiara, inoltre, che i suoi risultati sono il frutto di un lungo lavoro di osservazione²⁴⁸ e afferma più volte di essersi inchinato di fronte all'evidenza²⁴⁹: «come per l'astronomia, poiché la sperimentazione diretta sui corpi celesti è molto difficile, non si può non avvalersi dell'osservazione»²⁵⁰.

La psicoanalisi, inoltre, ha una natura anche di tipo pratico, come si premura più volte di ricordare Ricoeur nel corso del suo studio, sebbene questa prevalenza della *praxis* non ne precluda la riscrittura all'interno dell'ambito dell'interpretazione, di stampo eminentemente, ma non esclusivamente, teorico. Nel testo di Ricoeur, però, la pratica psicoanalitica è volutamente marginalizzata. Egli è conscio che, senza la

La critica di Grünbaum tiene anche in considerazione lo sviluppo successivo del pensiero di Ricoeur:

Nel suo libro dedicato a Freud, Ricoeur (1967: 396-399) appoggiava l'asserzione di Toulmin secondo cui le spiegazioni psicoanalitiche *non* sono causali *per il semplice fatto* che sono motivazionali. Secondo quella che era allora la sua opinione, Ricoeur affermava che, in psicoanalisi, una spiegazione attraverso i motivi non è riducibile a una spiegazione attraverso le cause, perché motivi e cause sono completamente diversi, e che quindi i primi non sono una specie delle seconde. Di conseguenza, è estremamente positivo che, sotto l'influenza di Michael Sherwood (1969), Ricoeur abbia avuto un ripensamento nella sua opera successiva (1981: 262-263) e, cosa piuttosto encomiabile, abbia ripudiato il solito approccio linguistico alle spiegazioni freudiane insieme con la «dicotomia motivo-causa». (*Ermeneutica versus concezione scientifica della psicoanalisi: uno sforzo inutile di stabilire una via media per le scienze umane*, in *The italian on line psychiatric magazine*, http://priory.com/ital/grunba_it.htm).

²⁴⁶ FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1916-1917a, ed. cit., p. 204.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 205.

²⁴⁸ Cfr.: *Ibid.*, p. 207.

²⁴⁹ Cfr.: ID., *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità*, 1922 b, in *OSF*, 9, p. 447; ID., *Il disagio della civiltà*, 1930, in *OSF*, 10, pp. 626-627.

²⁵⁰ ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932 a, in *OSF*, 11, p. 137.

considerazione degli aspetti strettamente inerenti la pratica, la lettura di Freud rischia di ridursi ad un *feticcio*,²⁵¹ ma questa separazione dagli aspetti puramente terapeutici è svolta da Ricoeur consapevolmente e con la coscienza del rischio in ciò insito, nell'intento di utilizzare la psicoanalisi come interpretazione di tutte le produzioni psichiche dell'uomo, dal sogno alla religione, dall'arte alla morale.

Quello che, però, nel corso dell'opera si deve necessariamente sacrificare al fine stesso di questo ricondurre la psicoanalisi all'interno del gruppo delle altre teorie interpretative dell'umano, resta il suo carattere prevalentemente scientifico, pur contravvenendo, in questo modo, all'impostazione che fin dall'inizio Freud dà della sua opera, in quanto già il *Progetto* del 1895 era, appunto, un tentativo di fondazione di una psicologia scientifica.

Ricoeur è consapevole dell'impronta fortemente scienziata che l'opera di Freud continua a conservare, pur affinandosi, nel corso degli anni; ciò nonostante il filosofo francese mira a dimostrare che quest'impostazione si altera via via nelle opere freudiane, finché non si perde del tutto quando Freud scopre il principio di morte. È questo un punto di svolta fondamentale, in cui il pensiero di Freud si fa propriamente filosofico e, a detta di Ricoeur, addirittura romantico. Non è un caso che un capitolo chiave della seconda parte dell'opera ricoeuriana, in cui è sviluppata la tesi della psicoanalisi come strumento di interpretazione della cultura, si intitoli *Dall'onirico al sublime*. Quando deve chiarire che cosa sia la negatività in Freud, poi, attribuisce al concetto di pulsione di morte un'eccedenza di speculazione rispetto all'interpretazione, a causa della natura metabiologica delle ipotesi su cui si fonda. Commenta così Ricoeur:

²⁵¹ Cfr.: DI, p. 16.

Qual è il motivo che ha spinto Freud ad arrischiarsi, con una esitazione pari all'intransigenza, sul terreno della metabiologia, della speculazione e del mito? Non basta dire che in lui la teoria ha sempre superato l'interpretazione passo dietro passo e terra terra. Il problema è la natura quasi mitologica di questa metabiologia. Forse si deve supporre che Freud abbia realizzato uno dei più antichi desideri, quello di andare dalla psicologia alla filosofia, e che in tal modo abbia dato libero sfogo all'esigenza romantica di tutto il suo pensiero, che era stata unicamente mascherata dallo scientismo meccanicista delle sue prime ipotesi²⁵².

Da questo passo emerge che, nonostante Ricoeur cerchi di coniugare insieme pulsione e significato, energetica ed ermeneutica nel sistema freudiano, nella sua analisi finisce col prevalere la seconda istanza a scapito della prima. Si mette da parte il Freud scienziato per dare pieno spazio al Freud interprete della cultura. A detta di Ricoeur, questa svolta si trova in Freud stesso e, dunque, quest'interpretazione dell'effetto dirompente che avrebbe avuto sul sistema la scoperta della pulsione di morte, che giunge a scardinarne l'impostazione scientifica stessa a favore di un punto prospettico filosofico, da cui partire per l'esame dei fenomeni psichici, non sarebbe un tradimento dei fondamenti della teoria freudiana, ma un'operazione che semplicemente consente di farne meglio notare i cambiamenti e di mostrarne l'evoluzione. Significativamente, Ricoeur intitola il paragrafo introduttivo al tema: *La «speculazione» freudiana sulla vita e sulla morte*²⁵³. È vero che negli scritti di *Metapsicologia* l'inconscio, la rimozione e gli altri concetti della psicanalisi avevano ormai perso qualunque fondamento fisiologico per rientrare completamente nel campo dei fenomeni psichici, ma in ogni modo la spiegazione economica permaneva, pur affiancata da quella topica e dinamica. Fondamentale era stata, è vero, la scoperta della natura puramente psicologica dell'isteria, avvenuta fin

²⁵² *Ibid.*, p. 347.

²⁵³ Cfr.: *Ibid.*, p. 314.

dagli anni ottanta dell'ottocento e poi esplicitata negli anni novanta negli *Studi sull'isteria*.

L'abbandono dell'impostazione fisiologica e dell'idea fisicalista influenzata dal principio di conservazione dell'energia di Mayer, diffuso da Helmholtz, che permette alla psicanalisi di svilupparsi finalmente come disciplina dotata di una propria identità, non comporta necessariamente la messa in discussione radicale dell'impostazione scienziata del metodo freudiano, che è fortemente determinista: da questo deriverà la spiegazione storicistica del complesso di Edipo, la cui eziologia è rintracciata in un omicidio realmente commesso nella notte dei tempi ai danni di un padre primordiale, come rivelano i saggi *Totem e tabù* e *Mosè e il monoteismo*. Il problema, però, si accentua negli ultimi saggi, in particolar modo ne *Il disagio della civiltà*, in cui comunque resta un fondamento scienziata, per esempio quando Freud afferma che «è necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni di esse»²⁵⁴. Ricoeur, in realtà, non misconosce questo sfondo; egli commenta: «indubbiamente, nel *Disagio nella civiltà* Freud è altrettanto preoccupato di quanto lo è nell'*Avvenire di un'illusione* di avanzare una interpretazione puramente economica della cultura. Ma la stessa economia del fenomeno della cultura», prosegue, però, Ricoeur, «viene ad essere profondamente rinnovata dal suo rapporto con una strategia globale, quella di Eros di fronte alla morte»²⁵⁵. Ricoeur mette in risalto l'interpretazione mitica della cultura, «trasposta sulla grande scena cosmica della vita e della morte»²⁵⁶ «Il nome mitico di Eros è già

²⁵⁴ FREUD S., *La negazione*, 1925, in *OSF*, 10, Boringhieri, Torino 1978, p. 199.

²⁵⁵ *DI*, pp. 334-335.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 337.

la testimonianza che ci troviamo più vicini ai poeti che agli scienziati, ai filosofi speculativi che a quelli critici»²⁵⁷.

Questo fatto e il carattere misto della psicoanalisi, con la sua duplice natura che affonda nell'energetica e nell'ermeneutica, fanno sì che Ricoeur la consideri come una scienza ermeneutica che fa appello ad un'interpretazione filosofica.

Il faut accorder, je pense, que si la psychanalyse prend en charge les phénomènes de culture, ce n'est pas par application seconde ou par extension aléatoire hors de sa sphère de compétence, mais en raison de sa visée la plus fondamentale. La psychanalyse n'est pas seulement une thérapeutique : elle l'est, certes, à titre premier et fondamental, et si, d'aventure, elle renonçait à sa mission de guérir, au profit d'une simple épreuve de vérité sans souci proprement thérapeutique, elle se trahirait sûrement. Mais, dès le début, elle a voulu être, et elle a été en fait, quelque chose de plus : une interprétation de la réalité humaine dans son ensemble²⁵⁸.

Ricoeur, tuttavia, compie un'ulteriore, ardita operazione: rilegge le ultime opere di Freud in maniera tale da consentirne il confronto dialettico con Hegel, al fine di ricondurre entrambi i pensatori a risultati di tipo spinoziano. E' lecita quest'operazione? A mio parere non del tutto, perché tradisce palesemente la radice positivista presente in larga parte del lavoro freudiano. Tuttavia, questo modo di procedere è comune a molti filosofi quando si confrontano con l'opera di altri pensatori. Per spiegare questo fenomeno, si può utilizzare un concetto tratto dalla fisica quantistica: allo stesso modo in cui, secondo il principio di indeterminazione di Heisenberg, una misurazione non può non perturbare il sistema misurato, introducendovi necessariamente un margine di indeterminazione, così, se un filosofo analizza criticamente il pensiero altrui, quest'operazione non può non modificarne e

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 347.

²⁵⁸ RICOEUR P., *Psychanalyse et culture*, in *Etudes de Sociologie de la Littérature*, Editions de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1970.

tradirne, almeno parzialmente, il contenuto. La questione è stabilire fino a che punto un tradimento si possa considerare “accettabile”.

Per quel che concerne l’interpretazione ricoeuriana della dimensione filosofica della critica della cultura freudiana, bisogna considerare l’interesse e l’aspirazione con i quali Freud guarda, negli anni giovanili, alla filosofia, fatto che è facilmente riscontrabile leggendo alcuni brani delle sue lettere a Fliess; è necessario, però, parimenti, non sottovalutare il disprezzo altrettanto significativo col quale Freud finì, poi, per valutarla, sia per il limite che egli vi riscontrava nel fare della coscienza il fondamento stesso della sua concezione del mondo, che le impedisce, così, di comprendere la natura prevalentemente inconscia della psiche umana, sia più generalmente per la prospettiva che essa adotta. Questa prospettiva, secondo Freud, è una *Weltanschauung* che pretende di fornire facili soluzioni sul mondo, cui guarda in modo totalizzante, leggendone i fenomeni in maniera unitaria, nel tentativo di offrirne la visione d’insieme tipica di un catechismo. Ciò che, al contrario, avvicina per Freud la psicanalisi alle altre scienze è la sua natura di *Spezialwissenschaft*, attenta a rimanere nei limiti di validità che si è tracciata da sola e per la quale il possesso di una visione di insieme è una aspirazione utopistica da differirsi sempre nel futuro.

Perché, allora, Ricoeur legge Freud come un filosofo e cerca di intrecciarne il pensiero a quello di Hegel?

Ricoeur legge la priorità della pulsione in Freud come il primato dell’*io sono* sull’*io penso*²⁵⁹: «come Aristotele, come Spinoza, come Hegel, Freud mette l’atto di esistere sull’asse del desiderio. Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, era già posto nell’essere a livello pulsionale». Il credere di poter

²⁵⁹ CI, p. 258.

cartesianamente cominciare dall'*io penso* è un'illusione che l'opera freudiana contribuisce a smascherare, con un'operazione di tipo filosofico. La filosofia deve a sua volta farsi carico di questo risultato, dando vita ad una decostruzione del soggetto che è un vero e proprio *lavoro del lutto*. Quest'ultima considerazione pone in evidenza un altro utilizzo che Ricoeur fa di Freud, quello metodologico: non solo le pagine freudiane sono lette criticamente come opera di analisi della cultura, ma le tecniche stesse che la psicanalisi utilizza divengono metodo della costruzione filosofica ricoeuriana stessa.

È vero che esplicitamente Ricoeur dice di aver scritto questo libro «senza essere né un analista né un analizzato»²⁶⁰, tuttavia l'elaborazione di lutti non solo intellettuali è un'attività che lo accompagna tutta la vita e che si ritrova anche nei suoi ultimi libri, si pensi ad esempio a *La memoria, la storia, l'oblio*. E poi non bisogna dimenticare in quale contesto si colloca quest'opera su Freud. Ricoeur afferma esplicitamente all'inizio della trattazione di essere giunto ad elaborare il progetto di un libro su Freud dopo aver affrontato la questione del male nella *Simbolica del male*, a conclusione della quale aveva sentito la necessità di affrontarne il problema ad un livello ulteriore e più radicale. L'incontro con Freud era, dunque, inevitabile.

L'intera esistenza di Ricoeur è costellata di lutti. Egli sente, forse, la sua affinità con Giobbe, il giusto che è messo alla prova da Dio. Anche egli, come Giobbe, non maledice Dio, ma cerca l'origine del male che gli è inflitto e che egli trova nel mondo; inoltre, in questa ricerca, anch'egli è posto di fronte all'imperscrutabilità del volere divino, di fronte alla cui potenza e maestà Giobbe è invitato ad un atto di umiltà. E l'intera opera filosofica di Ricoeur può considerarsi un atto di umiltà e un

²⁶⁰ DI, p. 9.

continuo passo indietro critico di fronte alla pretesa di possedere definitivamente il proprio senso da parte del *Cogito*.

A conclusione di questo paragrafo sulla lettura ricoeuriana di Freud, si può dire che possono essere considerate ingiuste le critiche di chi vede nell'opera di Ricoeur un tentativo di annettere la psicoanalisi alla filosofia, poiché nel confrontarsi con l'altro egli ne preserva la distanza e la peculiarità. E tuttavia permane, a mio parere, il sospetto che egli legga Freud prevalentemente come filosofo.

3.3 Il problema del simbolo in Freud

Il tentativo che Ricoeur porta avanti in *Dell'interpretazione* è quello di sottoporre a critica e di portare di fronte al tribunale della ragione la ragione stessa nella sua pretesa di autofondarsi sul *Cogito*. L'operazione che Ricoeur compie in questo testo è simile a quella messa in atto da Kant nella *Critica della ragion pura*, cioè una riflessione sulle condizioni di validità e sui limiti della costruzione teorica proposta dalla psicanalisi. L'urgenza di tale operazione è spiegata ne *Il conflitto delle interpretazioni*:

Come si può (...) condurre una critica – una critica nel senso kantiano del termine, cioè una riflessione sulle condizioni di validità e sui limiti di validità – che miri ai «modelli» che lo psicanalista necessariamente costruisce, se vuol rendere conto dell'inconscio? Una siffatta epistemologia della psicanalisi è un compito urgente: non possiamo più accontentarci di distinguere, come si faceva vent'anni fa, tra metodo e dottrina. Oggi sappiamo che nelle scienze umane la «teoria» non è un'aggiunta esterna, ma è costitutiva dell'oggetto stesso, essa è «costituente»²⁶¹.

²⁶¹ CI, p. 116.

Per comprendere quali siano le pretese legittime che la ragione possiede nel dire “io”, Ricoeur procede in un’analisi delle due radici costitutive della sua antropologia: il desiderio e la sua espressione linguistica, veicolata dal simbolo e dalla metafora. Come per Kant, anche per Ricoeur i ceppi della conoscenza sono due: le pulsioni, in se stesse cieche, e i simboli, in se stessi vuoti. L’opera su Freud consiste in un ammirevole e, a mio parere, non ancora sufficientemente valorizzato tentativo di mostrare come queste due istanze si articolino nella composizione del Sé; quest’analisi è svolta per mezzo di Freud, ma poi nella *Dialettica* anche al di là di Freud stesso. È importante notare come più volte all’interno del saggio Ricoeur ribadisca che il desiderio arriva ad espressione in un modo già sempre mediato per mezzo del simbolo e che non si può, pertanto, giungere immediatamente alla pulsione. L’inconscio è inaccessibile direttamente, essendo in sé inarticolato; esso è una forza che non possiede a priori forma espressiva e che, dunque, necessita della mediazione del simbolo per emergere a livello conscio. Paragonando il problema dell’inconscio a quello del non essere nel *Sofista* di Platone e riecheggiandone la celebre affermazione, Ricoeur confessa: «Il problema della coscienza è altrettanto oscuro del problema dell’inconscio»²⁶²; egli riprende, allora, da Merleau-Ponty l’idea della psicanalisi come archeologia del soggetto, termine con cui si intende lo scavo nel passato dell’individuo che l’analisi terapeuticamente compie. Tuttavia, questo paradigma è articolato in modo tale da poter proficuamente fondare su di esso l’incontro dialettico con Hegel e da far emergere un movimento teleologico interno alla psicanalisi stessa, al di là di quanto lo stesso Freud potesse pensare. L’obiezione più grande che Ricoeur muove a Freud, infatti, è quella di non aver capito che le due

²⁶² Ivi.

tematiche che sfuggono al sistema freudiano, cioè la sublimazione e l'idealizzazione, non trovano una collocazione all'interno della sua costruzione teorica proprio perché portatrici di un movimento teleologico, che consiste nel divenir cosciente e nel divenir adulto da parte del soggetto²⁶³. Questa conclusione non è stata del tutto scevra da critiche; ricordiamo, per esempio Clark, che rileva: «With sublimation, Ricoeur is more or less interpolating a concept of his own invention onto an area where Freud's treatment is sketchy, to say the least»²⁶⁴. Anche qui vale quello che abbiamo già osservato: ciò che è essenziale è comprendere lo sviluppo filosofico che Ricoeur offre dei concetti freudiani e cercare di valutarne le conseguenze.

Il simbolo, per Ricoeur, è la chiave di volta di questi due processi uguali e contrari ed in esso si coniugano la componente onirica e la spinta verso il sublime, l'elemento vitale e l'afflato puramente spirituale, la dimensione di arcaicità e la visione profetica: esso è nell'arte il mezzo in cui si manifesta la sublimazione, che esso nasconde e rivela, espressione dei conflitti dell'artista e bozza che accenna al tentativo della loro soluzione.

Il simbolo, in questo senso, è il momento *concreto* di questa dialettica, ma non ne è affatto il momento *immediato*. Il concreto è sempre il colmo della mediazione o la mediazione piena. Il ritorno al semplice ascolto dei simboli è la «ricompensa dopo il pensiero». La concretezza del linguaggio che noi fiancheggiamo con una faticosa approssimazione è la ingenuità seconda di cui non abbiamo mai se non una coscienza limitata, o piuttosto liminare. (...) La riflessione fa ritorno alla parola e resta ancora riflessione; cioè intelligenza del senso; la riflessione diventa ermeneutica; è l'unico modo con cui essa può diventare concreta e restare riflessione. L'ingenuità seconda non è la prima ingenuità; è post-critica e non già pre-critica; è una ingenuità dotta²⁶⁵.

²⁶³ Cfr.: DI, p. 526 e ss.

²⁶⁴ CLARK S.H., *Paul Ricoeur*, Routledge, London, New York 1990, p. 85.

²⁶⁵ DI, pp. 540-541.

L'incontro col simbolo ha portato al passaggio attraverso lo spossamento della coscienza. Commenta Jervolino:

Non solo l'archeologia ma anche la teleologia, non solo quindi il riferimento all'arcaicità delle pulsioni, ma anche quello alle figure di un percorso spirituale, e quindi intersoggettivo, storico, comporta una sorta di spossamento. Io non sono padrone a casa mia non solo perché condizionato dal mio inconscio, ma anche perché immerso in una storia, in una trama di relazioni che mi trascende come coscienza individuale²⁶⁶.

L'antitesi tra archeologia e teleologia prospetta la dialettica di una loro lettura congiunta. Come osserva Stevens: « *L'approche du symbole est inséparable de son interprétation dialectique. C'est en ce sens que le retour de la réflexion à la parole symbolique est un herméneutique* »²⁶⁷.

Alla fine del percorso di analisi del simbolico, che oltrepasserà questo testo e che durerà ancora diversi anni, diverrà nuovamente possibile per Ricoeur ritornare alla prospettiva riflessiva e all'articolazione del passaggio dall'uomo fallibile all'uomo capace, anche attraverso il recupero del potere rivelatore del simbolo tragico e sacro. Un pensiero che accetti di non avere più il suo centro focale nella coscienza comporta anche una messa in discussione radicale del significato di concetti quali responsabilità e fragilità²⁶⁸. L'inconscio, così, non è un ostacolo insormontabile verso la piena padronanza di sé, ma una possibilità offerta ad una maggiore coscienza:

(...) Ricoeur retains the vantage of the conscious interpreter, and presents the oneiric dimension of the unconscious as an object constructed by rational interpretation. This is the

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 503.

²⁶⁷ STEVENS B., *Op. cit.*, p. 197.

²⁶⁸ Cfr.: CI, p. 117.

crucial issue in his vexed debate with Lacan, who accuses him of not comprehending that 'the realism of the unconscious' is 'not the ambiguity of acts, future knowledge that is known not to be known, but lacuna, cut, rupture inscribed in a certain lack' (Lacan, 1977a: 153, see also Tort, 1966 for an extended if somewhat intemperate Lacanian critique). For Ricoeur, we produce the unconscious through a disciplined exegesis of its surcharged language – 'the unconscious is homogeneous with consciousness: it is its relative other and not the absolute other' (*FP*: 430). This in turn can be harnessed to an increased freedom of enhanced self-consciousness: recognition of these archaic determinants can be prospective, directed towards the future rather than a savage and foreclosed revelation of the absence of psychic master²⁶⁹.

Paradigma di questa possibilità è il simbolo, che ritroviamo ancora una volta al centro dell'indagine filosofica. In Freud l'importanza del simbolo emerge fin dai risultati dei primi studi sui sogni. La pubblicazione nel 1900 dell'*Interpretazione dei sogni* segna una svolta radicale nella storia del pensiero contemporaneo. Il sogno diventa il passepartout per accedere all'universo dell'inconscio e paradigma del modo in cui il desiderio umano giunge ad espressione, un modo sempre mascherato, deviato, dissimulato. Il desiderio in sé, però, nella sua purezza, non emerge, non ci è accessibile: ciò che è a nostra disposizione è il racconto che ne facciamo e, dunque, la sua trasposizione in forma narrativa. Il desiderio preconscious giunge all'espressione onirica solo quando si ancora ad una pulsione anteriore in senso cronologico, proveniente dall'inconscio, abitato dai residui della primissima vita infantile. Questi desideri arcaici sono portatori di una forza propulsiva capace di generare il sogno. La psicanalisi si propone di procedere a ritroso verso il cuore pulsante che anima questo processo. La dinamica che secondo Freud costituisce il desiderio e che è fatta da processi di carica e scarica psichica può manifestarsi solamente in una semantica. La parola, dunque, dischiude un universo che altrimenti non avrebbe voce. Per

²⁶⁹ CLARK S.H., *Op. cit.*, pp. 58-59.

introdurre il problema del simbolo in Freud Ricoeur sceglie il celebre incipit delle *Cogitationes privatae* e ne fa una connotazione esistenziale dell'uomo: l'uomo è quell'animale il cui motto è *larvatus prodeò*, avanzo mascherato, nascosto prima di tutto a me stesso, cerco di sfuggire anche allo sguardo indagatore dell'altro²⁷⁰. L'uomo stesso è *animal symbolicum* per Ricoeur come per Cassirer, e simbolica è la regione dell'essere che egli si trova ad abitare. Il problema della definizione del simbolo in Freud, tuttavia, è di non facile soluzione.

Dobbiamo anche ammettere che attualmente il concetto di simbolo non può essere delimitato nettamente; esso si confonde con la nozione di sostituzione, di raffigurazione eccetera, e si avvicina perfino a quella di allusione. In un certo numero di simboli il paragone sotteso è evidente: accanto a questi, ce ne sono altri per i quali dobbiamo porci la domanda dove si debba cercare l'elemento comune, il "*tertium comparationis*" di questo presunto paragone: grazie a una riflessione più approfondita possiamo scoprirlo, oppure no, e in questo caso esso rimane davvero celato ai nostri occhi. E' inoltre strano che, se il simbolo è un paragone, quest'ultimo non si lasci svelare dall'associazione, e anche che il sognatore non conosca il paragone, che se ne serva senza averne conoscenza; anzi, ancor più, che il sognatore non abbia neppure voglia di riconoscere questo paragone dopo che gli è stato indicato. Vedete dunque che una relazione simbolica è una comparazione di tipo tutto particolare, il cui fondamento non è stato da noi ancora colto chiaramente²⁷¹.

Questo passo, citato dall'*Introduzione alla psicanalisi* di Freud, mostra come il simbolo sfugga ancora ad un'esatta definizione: con quest'opera Freud si propone dunque di delinearne con maggiore precisione le caratteristiche e di indagarne la natura.

Abbiamo anticipato che per Freud il simbolo esprime un rapporto tra un senso manifesto e un contenuto che giunge ad espressione solamente tramite il simbolo stesso. Questo contenuto è latente e proviene dalla regione dell'inconscio. I desideri

²⁷⁰ Cfr.: DI, p. 19.

²⁷¹ FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-1917, ed. cit., p. 70.

del preconcio, infatti, non riescono a risalire fino al livello conscio se non si ancorano a qualcuno di quei desideri primigeni che hanno la loro sede nell'inconcio. É vero anche il contrario, che cioè l'inconcio stesso preme per emergere fino a giungere ad espressione, ma esso può raggiungere il suo scopo solo ancorandosi ad espressioni del preconcio. Da ciò si ha il fenomeno detto della *traslazione* e volto ad aggirare la censura, che consiste nell'utilizzo da parte dell'inconcio di residui diurni e immagini presenti nel preconcio per ingannare la vigilanza della coscienza e potersi rivelare, pur se in modo dissimulato.

La relazione che si instaura tra i due livelli di senso è un'associazione che avviene per analogia, per il tramite delle operazioni di condensazione, spostamento e sostituzione, escamotage che la censura adotta per appagare un desiderio represso o un rimosso. Per giungere all'individuazione di questo contenuto latente, non è sempre sufficiente la sola tecnica di associazione di idee, poiché spesso la censura è molto potente. Soprattutto per quanto riguarda il contenuto simbolico dei sogni, Freud ritiene che, anche qualora si riuscisse ad eludere la censura, il loro significato non sarebbe del tutto comprensibile; è sempre necessaria, pertanto, un'opera di interpretazione: «ogni qual volta si osa fare questa sostituzione, si ottiene un senso soddisfacente mentre, finché non ci si decide a questo intervento, il sogno rimane senza senso e il nesso è interrotto»²⁷². È possibile elaborare una tecnica che permetta di decifrare i segni e le regole sintattiche del contenuto manifesto: infatti, «noti questi, i pensieri del sogno ci riescono senz'altro comprensibili», ma, nonostante ciò, «non si è mai veramente certi di aver interpretato fino in fondo un sogno; persino

²⁷² *Ibid.*, p. 322.

quando la soluzione appare soddisfacente e priva di lacune, rimane pur sempre possibile che nello stesso sogno si manifesti qualche altro significato»²⁷³.

La decostruzione che Freud fa del simbolo avrà come conseguenza quella di smascherare l'illusorietà della falsa certezza con cui l'uomo si sente "signore in casa sua". Una prima critica che Ricoeur muove subito al primo Freud, quello del *Progetto* e dell'*Interpretazione dei sogni*, è quella di solipsismo: l'impostazione che Freud dà al suo sguardo sull'uomo in queste due opere è quella di coglierlo isolato dal contesto sociale in cui vive e agisce per analizzarne le complesse dinamiche interne come se fosse una monade. Le conclusioni di questi due saggi dipendono da: «l'impotenza dell'uomo a passare dalla regolazione dovuta al piacere-dispiacere al principio della realtà». Loro oggetto è «l'uomo in quanto è *stato* e *resta Cosa*»²⁷⁴. In questo, Ricoeur condivide la critica mossa a Freud da alcuni suoi allievi come Jung e Adler.

Contre «l'impérialisme» freudien, Ricoeur veut montrer que le symbole, s'il est bien un vestige de l'archaïsme pulsionnel, est aussi «annonce de sens» et qu'un tel sens trouve sa dynamique dans d'autres sphères de création que celle de la libido. Ces autres sphères de création du sens sont d'ordre social (objectivité économique, institutions politiques) et culturel (esthétique, éthique et religieux). Elles ont leur intelligibilité propre, irréductible aux concepts mis en œuvre par l'énergétique libidinale²⁷⁵.

Proprio col simbolismo dei sogni ricorrenti, questa chiusura e questa limitazione dell'analisi freudiana all'universo del singolo si scardina e va in frantumi, poiché si rivela non più sufficiente per spiegare i fenomeni che accadono nell'inconscio. Nel momento in cui Freud scopre che ci sono dei sogni ricorrenti che fanno diversi suoi

²⁷³ ID., *L'interpretazione dei sogni*, ed. cit., pp. 257-259.

²⁷⁴ DI, p. 128.

²⁷⁵ STEVENS B, *Op. cit.*, p. 198.

pazienti, il cui simbolismo non è spiegabile tramite la tecnica di associazione di idee e non risulta, pertanto, riconducibile ad un vissuto pregresso dei singoli, una breccia si apre nel sistema. La scoperta del simbolico nell'onirico obbliga l'analisi freudiana a prendere in considerazione anche la dimensione sociale dei fenomeni inconsci.

Il sogno si serve della simbolica, non la elabora. (...) non stupisce più, pertanto, che questa simbolica generale non sia peculiare al sogno, ma si ritrovi nelle rappresentazioni inconse dei popoli, nelle leggende, miti, racconti, detti, proverbi, giochi di parole usuali. (...) È per questo che attraverso l'interpretazione analitica deve qui aprirsi la strada a una interpretazione genetica: il simbolo possiede una speciale sovradeterminazione che non è il prodotto del lavoro onirico, bensì un preliminare fatto culturale²⁷⁶.

È a questo effetto di superamento della storia individuale apportato dal simbolo che va attribuita l'apertura freudiana a studi culturali quali *Il disagio della civiltà*. Bisogna tenere presente, inoltre, che Freud stesso riconosce che «il simbolismo non appartiene in modo esclusivo al sogno, ma alla rappresentazione inconscia, soprattutto del popolo, e lo si ritrova, più compiuto che nel sogno, nel folklore, nei miti, nelle leggende, nelle locuzioni, nella saggezza dei proverbi e nelle battute popolari correnti»²⁷⁷.

Fin dall'inizio, comunque, l'analisi freudiana sul simbolo ne svela la complessa architettura, derivante dall'attività di pulsioni e meccanismi inconsci, tutt'altro che razionali, che operano al suo interno e che hanno contribuito alla sua formazione, rivelatori della storia archeologica di queste stesse pulsioni; essa, tuttavia, non mette totalmente in crisi la possibilità dell'utilizzo del simbolo, ma ne rivela la complessità e ne arricchisce il significato. L'architettonica del simbolo rispecchia la struttura

²⁷⁶ DI, pp. 117-118.

²⁷⁷ FREUD S., *L'interpretazione dei sogni*, ed. cit., p. 323.

stratificata della stessa soggettività umana, rivela l'illusorietà del possesso di sé da parte della coscienza e scardina i presupposti stessi della riflessione. Il confronto con Freud, dunque, non può non costituire una sfida alla filosofia stessa, soprattutto alle sue correnti riflessive; quest'ultima non può non accettarla in tutta la sua serietà.

Per Ricoeur la scoperta, avvenuta ne *L'Interpretazione dei sogni*, del simbolismo e del suo sfuggire alla tecnica di interpretazione tramite associazione di idee porta Freud a considerare i simboli non come un prodotto dell'inconscio del singolo, ma come un patrimonio immaginativo filologicamente ereditato dall'individuo, bagaglio comune cui l'inconscio semplicemente attinge giacché lo trova già confezionato. La lettura di Ricoeur può essere accomunata con quella che Laplanche e Pontalis indicano come TFR, cioè teoria freudiana ristretta, contrapposta a quella che è da loro definita TFA, in altre parole teoria freudiana allargata, che consiste nell'indicare col termine 'simbolo': «qualsiasi sostituto difensivo prodotto inconsciamente»²⁷⁸. Invece secondo la TFR, che emerge dal capitolo VI, sez. E dell'*Interpretazione dei sogni*, presente a partire dalla quarta edizione del 1914, e dalla Lezione 10 dell'*Introduzione alla psicanalisi*, del 1916-1917, i simboli, che compaiono oltre che nei sogni, anche nei miti e nel folklore, hanno tre caratteristiche: 1) una relazione prestabilita tra simbolo e simbolizzato, fatto che rende possibile la loro traduzione e la loro interpretazione; 2) l'inaccessibilità alla tecnica dell'associazione di idee da parte del sognatore: questi simboli sono, infatti, definiti "muti"²⁷⁹; 3) un significato non costruito dall'opera di elaborazione dell'inconscio ma da questi ereditato.

²⁷⁸ AA.VV., *L'analisi dei sogni: gli scritti del VI Colloquio di Palermo*, a cura di RIOLO F., Franco Angeli, Milano 2003, p. 91.

²⁷⁹ Cfr.: FREUD S., *L'interpretazione dei sogni*, 1899, ed. cit., pp. 321-322.

Da che cosa propriamente veniamo a conoscere il significato di questi simboli onirici, intorno ai quali il sognatore stesso non ci fornisce che ragguagli insufficienti o addirittura non sa dirci nulla? Rispondo: Da fonti molto diverse, dalle fiabe e dai miti, da facezie e motti di spirito, dal folklore (cioè dallo studio dei costumi, degli usi, dei proverbi e delle canzoni popolari), dall'uso linguistico poetico e colloquiale. In tutti questi campi si riscontra lo stesso simbolismo e in alcuni di essi lo comprendiamo senza bisogno di ulteriori delucidazioni²⁸⁰.

In *Alcune aggiunte di insieme alla "Interpretazione dei sogni"* Freud dice esplicitamente:

L'affermazione che il nostro metodo di interpretazione è inapplicabile, quando non disponiamo del materiale associativo di chi sogna, va completata nel senso che esiste un caso in cui il nostro lavoro di interpretazione è indipendente da queste associazioni: precisamente quando il sognatore ha utilizzato nel contenuto onirico elementare elementi simbolici. Ci serviamo allora, a rigor di termine, di un secondo, ausiliario metodo d'interpretazione.²⁸¹

Petocz²⁸² non concorda con gli studiosi che indicano la TFR (denominata nella sua opera *FN theory*), di Freud come *la* teoria freudiana sul simbolo e, nel suo studio sui rapporti tra Freud, psicanalisi e simbolismo, sostiene la tesi che questa teoria possa essere riferita specificamente alle opere sviluppate tra gli anni 1914 e 1917, mentre gli scritti precedenti, tra gli anni 1900 e 1913, conterrebbero elementi atti a definire quella che l'autrice chiama una *FB theory*, dove B sta per *broad*, ampia. Questi anni preparano la TFR, poiché quella sul simbolo diviene un'area di ricerca separata e distinta; si scorgono, inoltre, in maniera sempre più netta, i rapporti simboli-linguaggio ed emerge l'esistenza di simboli precodificati disponibili a priori. Sorge, dunque, il problema del rapporto tra l'inconscio individuale e quello collettivo.

²⁸⁰ ID., *Introduzione alla psicoanalisi, 1915-1917*, ed. cit., p. 74.

²⁸¹ ID., *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, 1925, in *OSF*, 10, n. p. 225.

²⁸² Cfr.: PETOCZ A., *Freud, Psicoanalisi e simbolismo*, Franco Angeli, Milano 2004.

Tuttavia, continua fino agli anni centrali dell'opera freudiana anche l'uso di uno schema più ampio del simbolo come sostituto prodotto in modo difensivo secondo un processo di stadi successivi: conflitto-rimozione-sostituzione, che si esprime in simboli, sintomi e formazioni sostitutive²⁸³. Il luogo proprio di questo tipo di simboli si trova nella parte pulsionale della psiche, a stretto contatto col rimosso di origine infantile; la razionalità istituisce somiglianze tra questi "oggetti primari", rimossi ma sempre desiderati, ed altri oggetti sostituti che ne divengono simboli e che, pertanto, rievocati dalla coscienza, riescono a produrre una soddisfazione sostitutiva, anche se incompleta. La rinuncia ad una pulsione che confligge con le norme morali, esterne o interiorizzate nel *Super-Io*, richiede sempre un sostituto rappresentativo.

Non c'è, secondo l'autrice, alcuna distinzione di principio nella simbolizzazione tra il procedimento di differimento normale e quello patologico all'opera nell'isteria e, anzi, a volte la differenza è data dal giudizio con cui certi comportamenti sono accolti dalla società. Sono, cioè, considerate patologiche le simbolizzazioni non accettate socialmente. A tal riguardo, Freud stesso nota che un soldato può sacrificarsi per una bandiera che egli considera simbolo della sua patria e nessuno considera questo atteggiamento come isterico²⁸⁴.

In questi anni Freud tratta anche un altro tipo di simbolo, il simbolo mnestico, il cui *tertium comparationis* è meramente simultaneo: non è atto, cioè, ad istituire un legame ancestrale ricostruibile tramite un movimento archeologico²⁸⁵. Ricoeur in nota spiega che, in questa prima concezione, il simbolo fornisce il legame tra il sintomo isterico e la sua causa; esso è «un equivalente della memoria per la scena

²⁸³ *Ibid.*, pp. 199-206.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁸⁵ Cfr.: Ivi.

traumatizzante il cui ricordo è abolito». Anche Ricoeur riconosce che quest'uso freudiano è più esteso del successivo e giunge a ricoprire l'intero campo dell'*Entstellung*; tuttavia, la successiva limitazione allo stereotipo culturale è già presente, così come la nuova emergenza, nel simbolo, del significato primo delle parole²⁸⁶.

Per Petocz, inoltre, le opere successive al 1917 mostrerebbero una minore affinità con la TFR che con la TFA degli anni giovanili. In realtà, anche negli anni dal 1914 al 1917 sono riscontrabili per l'autrice elementi che esulano dalla TFR e che possono essere assimilati alla TFA. Emerge dal suo studio l'idea che la definizione freudiana di simbolo possa, in realtà, essere estesa fino ad includere entrambe le teorie. Secondo questa visione d'insieme, nei simboli sono all'opera vincoli logici di tipo specifico che istituiscono un rapporto a tre termini tra il simbolo, l'oggetto significato per il tramite del simbolo e il soggetto che è tirato in causa dall'istituirsi di questa relazione, poiché è chiamato a decifrarla. Ciò implica che il simbolizzato sia diverso dal simbolo e che sia, dunque, un non significante, statuto che, secondo Freud, è proprio della pulsione. Inoltre, il soggetto conoscente è parte attiva in tale relazione.

Questo primo assunto è perfettamente accettabile anche secondo la lettura ricoeuriana del significato del simbolo in Freud e, anzi, l'autore continuerà anche nei suoi scritti successivi a porre l'accento sull'importanza di questo coinvolgimento del soggetto. La mancanza di considerazione verso il ruolo del soggetto sarà la critica maggiore che Ricoeur muoverà allo strutturalismo nel suo insieme, e nello specifico alle sue teorie linguistiche. Tornando al saggio di Petocz, un'altra caratteristica propria della definizione generale di simbolo in Freud, secondo la studiosa, è la

²⁸⁶ Cfr.: DI, nota 15, pp. 130-131.

differenza fondamentale tra i simboli convenzionali, che hanno la funzione di facilitare la comunicazione, semplificandola e sintetizzando, e i simboli onirici e mitici, che racchiudono in sé, invece, degli universi di discorso, e fanno riferimento ad eventi e a significazioni prelogiche o alogiche: questi ultimi sono strumenti tattici utilizzati dall'inconscio per aggirare la censura tramite la tecnica dello spostamento. Ne *Il sogno* Freud spiega che il simbolismo serve a mettere in atto nel sogno il mascheramento necessario per sfuggire alla censura. Anche questo è senz'altro vero; tuttavia, a me pare incontrovertibile che la mancanza di traduzioni disponibili all'interno della psiche del sognatore per interpretare i simboli onirici sia un forte fattore discriminante tra essi e gli altri fenomeni derivati della censura. Dice, infatti, Freud in quella che per questo argomento può essere ritenuta un'opera chiave, cioè di nuovo *l'Introduzione alla psicanalisi*:

Se anche non esistesse la censura onirica, il sogno non sarebbe facilmente intelligibile ai nostri occhi, poiché ci troveremmo comunque di fronte al problema di tradurre il linguaggio simbolico del sogno in quello del nostro pensiero vigile. Il simbolismo è dunque un secondo e indipendente fattore della deformazione onirica, accanto alla censura onirica. Pare logico tuttavia supporre che alla censura onirica faccia comodo servirsi del simbolismo, dato che questo tende al suo stesso fine, alla stranezza e all'incomprensibilità del sogno²⁸⁷.

Questa, a mio avviso, è la primaria differenza tra simbolo e sintomo: è il sintomo cui propriamente risponde il meccanismo conflitto-rimozione nella conversione di un desiderio sessuale a livello individuale, mentre il simbolo se ne differenzia per la propria connotazione sociale. È per questo che, insisto, la scoperta dell'intraducibilità del simbolo tramite la tecnica dell'associazione di idee, che fa sì che esso sia interpretato come un patrimonio filogeneticamente ereditato di cui il

²⁸⁷ FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-1917, ed. cit., p. 79.

soggetto si serve ma che non crea ex novo, sarà uno dei fattori che porterà Freud a spostare l'attenzione sullo studio delle dinamiche in gioco nella formazione della civiltà. I simboli propriamente detti, perciò, vanno distinti dagli altri tipi di materiale inconscio usati come difesa. Freud stesso mette in guardia esplicitamente dall'identificare come uno stesso fenomeno la rappresentazione per simboli ed altri tipi di rappresentazione indiretta²⁸⁸.

Freud a pu, dès le début, appliquer à *OEdipe roi* et à *Hamlet* un schème explicatif qui n'était pas voué exclusivement au monde de la névrose ; les structures de distorsion ont certes leur modèle original dans le rêve et dans la névrose ; mais le caractère relativement formel de ces structures en permet une transposition analogique illimitée, aussi loin que s'étendent les expressions masquées du désir²⁸⁹.

Il problema, rileva Ricoeur, è distinguere tra il contenuto del simbolo, universalmente determinato, e l'uso che ne fa il singolo nell'elaborazione del sogno, dunque tra materiale e lavoro del sogno. L'uso che si fa dei simboli nella rappresentazione del sogno è ciò che è suscettibile di interpretazione per accedere ai pensieri latenti del singolo²⁹⁰. Nel sogno avviene un fatto singolare, per Freud²⁹¹: ad una grande varietà di simboli corrisponde un numero ristretto di significazioni, la maggior parte delle quali di contenuto sessuale. L'interpretazione, individuando quest'origine, sarà perciò fonte di scandalo. Inoltre, come già aveva evidenziato Schubert, la relazione simbolica può anche travalicare i confini linguistici²⁹².

²⁸⁸ ID., *Psicologia del ginnasiale*, 1914, in *OSF*, 7, p. 323.

²⁸⁹ RICOEUR P., *Psychanalyse et culture*, in *Etudes de Sociologie de la Littérature*, ed. cit., p. 3.

²⁹⁰ Cfr.: ID., *Immagine e linguaggio in psicanalisi*, in AA. VV. *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, ed.cit., p. 108.

²⁹¹ Cfr.: FREUD S., *L'interpretazione dei sogni*, 1899, ed. cit.

²⁹² È quanto afferma Freud sia ne *L'interpretazione dei sogni*, sia nell'*Introduzione alla psicoanalisi*.

Come si istituisce una relazione simbolica, dunque, si chiede Freud, se i simboli sembrano istituire connessioni anteriori all'istituzione del linguaggio stesso? «Si ha l'impressione di essere in presenza di una forma di espressione antica e tramontata, di cui parecchi elementi si sono conservati in ambiti diversi», commenta Freud. Per spiegare quest'ancestralità dei simboli onirici, Freud ricorda gli studi del glottologo Hans Sperber, secondo il quale i suoni linguistici erano utilizzati all'inizio per richiamare il compagno al fine dell'accoppiamento. Il loro uso fu in seguito allargato all'attività lavorativa, per trasferire sul lavoro parte della carica sessuale e renderlo in questo modo tollerabile; ciò spiegherebbe, secondo Freud, l'origine comune di alcuni simboli riconducibili alla sfera lavorativa e alla sfera sessuale, che sembrano avere strette connessioni: il significato sessuale primario col tempo sarebbe stato obliato. Freud ritiene, dunque, il linguaggio come una sorta di nomenclatura, generata dalle tracce mistiche delle cose rappresentate. Egli è stato «sedotto dalle teorie evoluzionistiche che facevano derivare l'origine del linguaggio dall'espressione delle emozioni di base»²⁹³.

Abbiamo detto che esso risale a stadi del nostro sviluppo intellettuale che da gran tempo abbiamo superato, al linguaggio figurato, alla relazione simbolica, forse a condizioni che sono esistite prima dello sviluppo del nostro linguaggio concettuale. Per questo abbiamo chiamato ARCAICO o REGRESSIVO il modo di esprimersi del lavoro onirico. Da ciò potreste concludere che attraverso uno studio più approfondito del lavoro onirico dovremmo riuscire a ottenere preziosi chiarimenti sui non ben conosciuti inizi del nostro sviluppo intellettuale²⁹⁴.

Si rende necessario, allora, uno studio più ampio e generalizzato della costruzione di pensiero messa in atto da Freud.

²⁹³ Ivi, p. 100.

²⁹⁴ FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1915-1917, ed. cit., p. 95.

3.4 Il sistema freudiano

Per Ricoeur il tentativo fatto da Freud di conservare alla psicanalisi lo statuto di scienza “forte”, con basi a livello fisiologico e biologico, è destinato a fallire, poiché ospita in sé un’aporia tra la connotazione scientifica che Freud si sforza di darle, esprimendone i concetti in termini energetici, e la mancanza di esaustività di tale descrizione, che porterà lo stesso Freud ad affiancarvi altri tratti costitutivi volti a farne un’ermeneutica, sebbene di tipo riduttrice, che Ricoeur nella sua autobiografia intellettuale, *Riflessione fatta*, considera di natura opposta rispetto a quella da lui messa in atto ne *La simbolica del male*, che egli stesso definisce *amplificante*²⁹⁵.

Centrale, in tal senso, è il punto di svolta costituito dalla *Metapsicologia* e dalla definizione della seconda topica *Es, Io, Super-Io*. Nonostante lo svilupparsi della psicanalisi in maniera sempre più netta in direzione dell’ermeneutica, però, rimane un sostrato energetico insuperabile: il desiderio. La psicanalisi ha a che fare, pertanto, con due principi eterogenei: le pulsioni e il senso. Il desiderio è irriducibile alla sua rappresentazione, ma non si dà alla coscienza se non tramite questa: l’analista stesso lavora sulle rappresentazioni del desiderio, di cui offre un’interpretazione. È la decifrazione del desiderio e la sua presa di coscienza a guidare il processo di guarigione, nella terapia psicanalitica.

Nel *Progetto* e nelle prime edizioni dell’*Interpretazione dei sogni*, la prima topica *Inc, Prec, C* ha una caratterizzazione essenzialmente energetica, anche se, alla luce degli studi sull’isteria compiuti in precedenza, Freud è ben conscio che le formazioni

²⁹⁵ RF, p. 47.

psichiche non debbano necessariamente avere origine fisiopatologica ma possano essere rappresentazioni pure. Questa topica è soggetta a due processi, uno di tipo primario, il principio di piacere-dispiacere, e uno di tipo secondario, che interviene in maniera regolativa sul primo: il principio di realtà. Nel passaggio al rappresentato, avviene una vera traduzione dal quantitativo al qualitativo: forze quantitative ed inarticolate come le cariche pulsionali sono tradotte nel linguaggio. Il fondamento economico, però, è irriducibile a qualsiasi altro punto di vista, a causa dell'insuperabilità del desiderio nelle formazioni della psiche umana. Questo desiderio, lo vedremo in seguito, è un desiderio dell'*altro*. La scoperta del ruolo attivo dell'*altro* nella stessa produzione dell'identità porta Freud a concepire la seconda topica, che apre all'*altro* e più in generale alla cultura. Vedremo poi che una terza evoluzione nel pensiero freudiano si avrà con la scoperta del principio di morte e la messa in questione radicale del sistema che esso comporterà, con il darsi del conflitto tra *Eros* e *Thanatos*.

La teoria ricoeuriana è che nel corso degli anni l'asse della riflessione freudiana si sposti sempre più dall'energetica all'ermeneutica. Il *Progetto* del 1895, in effetti, è impostato al modo di un trattato di biologia ed utilizza formule e paradigmi del tutto paragonabili a leggi fisiche: primo fra tutti la costanza, basata sul principio di conservazione quantitativa delle forze in campo nella psiche umana. In questo trattato, avverte Ricoeur, non è ancora presente l'idea di una topica della psiche umana e parlare di apparato psichico ne presuppone una concezione di natura quasi fisica²⁹⁶. L'obiettivo che qui anima il lavoro freudiano è quello di ricondurre l'ambito psicologico ad una scienza di tipo biofisico e sottoponibile, pertanto, ad una

²⁹⁶ Cfr.: DI, p. 88.

definizione quantitativa²⁹⁷. La stessa dichiarazione iniziale con cui si apre il *Progetto*, come evidenzia Ricoeur, non lascia adito a dubbi in tal senso: «Questo progetto si propone di presentare la psicologia come scienza naturale, descrivendo i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili»²⁹⁸, ovvero i neuroni. Freud si prefigge, dunque, di riscontrare la validità del principio di costanza, già scoperto da Mayer, anche in campi in cui esso non aveva trovato applicazione, in particolar modo riguardo lo studio del desiderio, del piacere, dell'educazione al principio di realtà ad opera del dispiacere, e così via. Con il termine "quantità" egli identifica una sorta di corrente che carica e scarica i neuroni e che si produce in seguito a stimoli esterni o interni. In questo modo si viene anche a delineare il concetto di carica psichica. La natura e l'entità di questa quantità non sono meglio determinate: di essa si dice solo che obbedisce al principio di costanza. Il sistema, secondo Freud, tende a scaricare queste quantità per ridurre la tensione a zero, tendenza che potremmo paragonare ad una sorta di equivalente psichico del principio di minimizzazione dell'energia nei sistemi fisico-chimici, qui definita inerzia. Il sistema non può, però, eliminare le tensioni che provengono dall'interno, perché verso di esse non dispone di meccanismi di difesa come quello sensoriale che lo protegge dall'esterno, per cui deve rinunciare alla sua tendenza all'inerzia, per tollerare l'accumulo di una quantità di tensione, che si sforza di mantenere costante.

Il processo è gestito da tre tipi di neuroni: ϕ , ψ , ω . I neuroni ϕ , o recettori, permettono la percezione: sono proprio questi neuroni ad operare secondo il principio di inerzia e a far tendere il sistema ad uno stato di scarica totale. I neuroni

²⁹⁷ *Ibid.*, nota 4, p. 102.

²⁹⁸ FREUD S., *Progetto di una psicologia*, 1895, in *OSF*, 2, p. 304.

ψ sono, invece, regolati dal principio di costanza, per cui la carica si conserva a questo livello; i neuroni ω danno propriamente luogo alla coscienza, poiché essa è capace di trasformare la qualità delle sensazioni provate in quantità di energia e di riprodurre gli effetti: l'aumento della carica provoca dispiacere, la scarica è invece causa di piacere, anche se non è chiarito da Freud come di fatto avvenga questo processo. Questi neuroni, comunque, forniscono l'anello di congiunzione tra le due serie di neuroni precedenti ed essi sono la base per la possibilità di congiungere livello psichico e livello fisico. Viene spontaneo scorgere nel tentativo di Freud di congiungere anatomicamente il livello qualitativo e quantitativo, un analogo della soluzione cartesiana della ghiandola pineale come punto di congiunzione tra *res cogitans* e *res extensa*.

Nel *Progetto* compare anche l'*Io*, la cui funzione anticipa il principio di realtà, poiché esso esercita l'inibizione. Dice, infatti, Freud:

Di conseguenza, l'inibizione operata dall'*Io* rende possibile un criterio per distinguere tra la percezione ed il ricordo. L'*esperienza* insegnerà poi a non iniziare il processo di scarica finché non sia arrivato il *segno di realtà*, e che, per questa ragione, l'investimento dei ricordi desiderati non deve essere portato oltre il limite²⁹⁹.

Tuttavia, commenta Ricoeur, proprio l'esame di realtà che l'*Io* è costretto a mettere in atto segnerà la crisi di questa impostazione meccanica del problema e necessiterà dell'entrata in scena dell'«Altro»³⁰⁰. Inoltre, l'esame di realtà implica un processo di discriminazione difficilmente quantificabile in termini energetici. L'inibizione consiste nello sviluppare la capacità di non caricare le rappresentazioni di oggetti

²⁹⁹ Ivi.

³⁰⁰ DI, p. 95.

desiderati; Freud stesso ammette di non sapere come la minaccia di dispiacere regoli l'inibizione e l'esame dei segni di realtà.

È proprio questo il punto in cui il sistema comincia a scricchiolare: ciò che la coppia piacere-dispiacere mette in questione oltrepassa il funzionamento immediato dell'apparato psichico; ciò che essa mette in questione è il mondo esterno (...); con il mondo esterno appare l'«Altro». Stupisce che Freud abbia preferito, per designare il processo completo in cui è inglobato il soccorso dell'altro, parlare di *esperienza della soddisfazione* (...). Questa esperienza della soddisfazione è proprio un «esame»; si apparenta all'esame della realtà e contraddistingue il passaggio dal processo primario a quello secondario³⁰¹.

Si definisce primario il processo psichico nel quale l'energia non incontra ostacoli nel caricare una rappresentazione del soddisfacimento di un desiderio. Esso porta allo sviluppo di un'allucinazione nel caso in cui non sia disponibile l'oggetto che precedentemente ne ha permesso il soddisfacimento; la scarica in questo tipo di processo è immediata. Si definisce, invece, processo secondario quello che regola questo primo stato, poiché esso non può produrre una vera e propria soddisfazione, soprattutto se consiste in un'allucinazione. Il soddisfacimento allucinatorio, in tal caso, non produce che uno scacco e, dunque, il principio della realtà e il principio del piacere sono necessariamente collegati.

Questo secondo processo utilizza correttamente i segni di realtà per inibire la carica dell'oggetto desiderato e differire la soddisfazione. Nel processo secondario la carica è legata per evitare il dispiacere. Esso chiama in causa in suo aiuto il pensiero affinché discerna la realtà dall'allucinazione e possa impedire ulteriori effetti disillusori che provochino dolore.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 94.

La carica del desiderio portata fino all'allucinazione, lo sviluppo pieno del dolore, che ha come conseguenza l'esaurirsi completo di una difesa, si può definire come «processo psichico primario». D'altra parte quei processi che rendono possibile una buona carica dell'io e che funzionano da moderatori del processo primario, possono essere definiti come «processi psichici secondari». Come si vede, condizione *sine qua non* di questi ultimi è una corretta utilizzazione dei segni di realtà e questa è possibile solo quando esiste un'inibizione da parte dell'io³⁰².

Con questa distinzione, commenta Ricoeur, le funzioni dell'*Io* divengono sempre meno spiegabili con energie misurabili. Il principio del piacere è una funzione effettiva, il principio di realtà un compito, poiché comporta una rinuncia al primo.

Gli anni in cui è composto il *Progetto* segnano la prima svolta nel pensiero freudiano. La scoperta della causa psicologica e non istologica all'origine dei sintomi isterici conduce Freud a distaccarsi dal modello anatomico. Inoltre, sono coniati nuovi concetti come quello di rimozione e di *libido*. Commenta Ricoeur: «La libido è il primo concetto che possa essere chiamato contemporaneamente energetico e non anatomico»³⁰³; esso determina il passaggio dal concetto di tensione sessuale fisica a quello di rappresentazione. Quest'abbandono del fisiologismo e dell'anatomismo, tuttavia, non comporterà di pari passo una rinuncia al determinismo: Jones, all'inizio della sua opera, afferma che Freud non abbandonò mai il determinismo per la teleologia³⁰⁴.

È ben noto che la conclusione cui Freud giunge con *l'Interpretazione dei sogni*, l'opera più importante di questo primo periodo e forse dell'intera produzione freudiana, è che il funzionamento del meccanismo onirico mira a produrre l'appagamento di un desiderio. A tal proposito, per capire come Ricoeur traduca il

³⁰² Cfr.: *Ibid.*, pp. 96-97.

³⁰³ *Ibid.*, p. 99.

³⁰⁴ Cfr.: JONES E., *Vita e Opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

termine tedesco *Wunsch* bisogna far riferimento a quello che egli stesso dice rispondendo ad una domanda di un suo studente³⁰⁵ che gli chiede delucidazioni in merito alla traduzione di *Wunscherfüllung*. Lo studente rimarca come in *Wunsch* sia contenuta l'idea di un desiderio che resta sconosciuto. Ricoeur ammette che la parola "desiderio" non è freudiana. Freud distingue tra il bisogno di origine fisiologica e la pulsione, *Trieb*, nozione propria delle scienze umane e che compare in Freud a partire dalla *Metapsicologia*. Il termine *Wunsch* è propriamente un termine tecnico che compare nel titolo del III capitolo della *Traumdeutung*³⁰⁶. Secondo Ricoeur, il *Wunsch* esprime in Freud il lato positivo del desiderio, quello opposto alla paura, ed è difficile tradurlo esattamente in francese. La parola *voeu* non ne rende del tutto la valenza semantica, egli stesso lo conferma:

"Wunsch" insiste sur le côté positif du désir, c'est le désir opposé à la crainte. D'autre part, n'oubliez pas que "voeu" ne traduit pas exactement "Wunsch". "Wunsch" ne se traduit pas rigoureusement en français: c'est l'optatif en général, c'est ce qu'on souhaite voir arriver. Si vous voulez, cela correspond chez Aristote, dans l'Ethique à Nicomaque, à la "Boulé", et qu'on a traduit précisément par souhait³⁰⁷.

Pertanto non mi sembra pertinente la scelta, fatta da Renzi, di tradurre *Wunscherfüllung* con "appagamento di un voto": come lo stesso Ricoeur ribadisce,

³⁰⁵ AA. VV., *Dialogue avec m. Ricoeur sur la psychanalyse* (24.1.64), in «Cahiers de philosophie», – UNEF – FGEL, 2, n°8, p. 3-4.

<http://www.fondsriceur.fr/photo/cahiers%20de%20philo%20dialogue%20PR%20sur%20psychanalyse%20V3.pdf>

³⁰⁶ Purtroppo la trascrizione di queste lezioni non è delle migliori e presenta alcuni errori lessicali nella resa dei termini tedeschi, nonché alcune sviste. Qui, per esempio, è indicato il capitolo II dell'opera come quello che ha per titolo il concetto di *Wunscherfüllung*.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 4. Anche a chiusura di questo passo credo ci sia un evidente errore di battitura. Non ha senso, infatti, paragonare il *Wunsch* alla *Boulé*, che per di più non è resa in francese dal termine *souhait*: esso invece rende il greco *boulesis*, che infatti nella *Retorica* è definita *ὄρεξις λογιστική*, cfr.: ARISTOTELE, *Retorica*, I, 10, 1369, a, 2.

con questa espressione Freud indica l'appagamento di un desiderio. Come tale, esso non ha un'origine organica, ma necessita di un'opera di decifrazione, resa possibile grazie al racconto che ne si fa per riferirne il contenuto durante la seduta psicanalitica. Quest'operazione è una vera e propria traduzione del senso del sogno, resa possibile in seguito ad un cammino che retrocede fino all'infanzia. Nel sogno, non il desiderio stesso, ma la sua rappresentazione giunge ad espressione: l'accesso alla radice del desiderio ci è precluso. L'attività del sognare è un'operazione di conferimento di senso: la *Verstellung*, la trasposizione-simulazione che in esso avviene, ne permette la rappresentazione, la *Darstellung*, eludendo la censura. Questi termini sembrano ricondurci all'ambito teatrale. Quello che avviene nella coscienza è davvero una messa in scena che aggira la censura per dare espressione ad un contenuto eversivo, benché non lo possa fare se non in forma dissimulata. La metafora della censura, utilizzata da Freud per descrivere questo processo psichico, è molto efficace: proprio come questa opera sul testo dei tagli, delle sostituzioni, dei mascheramenti, che non perdono del tutto, ma che mascherano il messaggio originario del testo, e proprio come essa è l'espressione di un potere, di un governo interessato a reprimere una forza di opposizione per affermare il proprio controllo, così la psiche umana si difende dalla distruttività del desiderio censurandolo. E, infatti, i due processi con cui questa trasmutazione del senso avviene, la *Verdichtungsarbeit* e la *Verschiebungsarbeit*, sono paragonati da Ricoeur a procedimenti retorici.

Sorge, a questo punto, il problema del metodo atto ad interpretare il sogno. Nelle prime edizioni dell'*Interpretazione dei sogni*, Freud distingue l'interpretazione simbolica dalla decifrazione: la differenza tra le due teorie può essere rintracciata nell'"ordine di grandezza" che esse prendono in considerazione: la prima considera il

contenuto del sogno nella sua totalità; la decifrazione, invece, cerca di tradurre ogni segno secondo un codice prestabilito. A partire dal 1914, come abbiamo visto, si delinea sempre più chiaramente la natura del simbolo come prodotto già sedimentato, comune al sogno del singolo e al mito, patrimonio narrativo di un popolo. Il simbolo non è il risultato del lavoro onirico ma un prodotto culturale. A questo punto, però, sorge un problema cruciale per Ricoeur: come si colloca in quest'orizzonte freudiano il problema della nascita di simboli nuovi? Come rendere conto della creazione di senso nuovo che il simbolo consente e di cui si fa portatore? Anche a causa della natura stessa dell'opera, questo problema non è affrontato nell'*Interpretazione dei sogni*. Esso, però, diverrà un nodo centrale negli altri due ambiti di definizione del simbolo, quello poetico e quello del sacro, in cui il simbolo offre propriamente l'aurora di un senso nuovo.

3.5 La coscienza come risultato del divenir cosciente

Già nell'*Interpretazione dei sogni* emerge l'articolazione del complesso gioco di forze che regola i rapporti tra la pulsione ed i suoi rappresentanti. Abbiamo già sottolineato la natura inaccessibile dell'inconscio, che è come il noumeno kantiano, irraggiungibile se non attraverso ciò che lo rappresenta. Ricoeur definisce, con una brillante intuizione, la riduzione della coscienza messa in atto da Freud come un'*epoché*, «giacché quel che inizialmente è ciò che è meglio conosciuto, il cosciente, è sospeso e diviene ciò che meno è conosciuto»³⁰⁸.

³⁰⁸ DI, p. 138.

'Esser cosciente' è innanzitutto un termine puramente descrittivo, che si richiama alla percezione più immediata e più certa. L'esperienza ci mostra poi che un elemento psichico, ad esempio una rappresentazione, non è in genere cosciente in modo durevole. È tipico invece che questo cosciente si dilegui rapidamente; la rappresentazione che ora è cosciente, fra un momento non lo è più, anche se in condizioni facilmente ripristinabili può diventare nuovamente cosciente. Nel frattempo tale rappresentazione è stata non sappiamo bene che cosa. Possiamo dire che è stata latente, intendendo con ciò che è rimasta in ogni momento capace *di farsi* cosciente. Anche se diciamo che è stata inconscia la descrizione è corretta. Questo inconscio coincide allora con latente - capace *di farsi cosciente*³⁰⁹.

Con Freud l'inconscio diventa l'orizzonte della psiche umana, in cui dimorano fenomeni per i quali il divenir cosciente è solo una possibilità. L'inconscio ospita quegli oggetti psichici ai quali la rimozione impedisce il passaggio alla coscienza e che, tuttavia, continuano ad operare, avendo influenza su di essa. La coscienza è ciò che controlla e censura i processi psichici ed è più strettamente legata alla percezione. Nell'inconscio hanno luogo le pulsioni, caratterizzate da una fonte, lo stato di eccitamento del corpo, e da una meta, che consente l'eliminazione di tale eccitazione. «Da questo premere (*treiben*) le deriva il nome di pulsione (*Trieb*)»³¹⁰. Possiamo conoscere, dice Freud, solo le mete della pulsione, poiché lo studio delle sue fonti è svolgibile solo dalla biologia. Questa definizione di meta della pulsione permette anche di spiegare il narcisismo, in cui una parte dell'energia scambia il soggetto con l'oggetto. A porre al centro dell'attenzione scientifica questo fenomeno fu lo studio che ne fece Freud nel 1914 in *Introduzione al narcisismo*. In esso, l'*Io* diviene il *Lust-Ich*, la propria fonte di piacere e la meta della propria pulsione. Con esso si rende possibile anche lo spostamento della *libido* su un *Io* ideale:

³⁰⁹ FREUD S., *L'Io e l'Es*, 1922, in *OSF*, 9, p. 19.

³¹⁰ ID., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932, ed. cit., p. 205.

Il narcisismo appare ora spostato su questo nuovo io ideale, che si trova in possesso, come l'io di quando si era bambini, di tutte le più preziose qualità. L'uomo si è dimostrato ancora una volta, come sempre nell'ambito della libido, incapace di rinunciare a un soddisfacimento di cui ha goduto in passato. Non vuol essere privato della perfezione narcisistica della sua infanzia e se – importunato dagli ammonimenti altrui e dal destarsi del suo stesso giudizio critico – non è riuscito a serbare questa perfezione negli anni dello sviluppo, si sforza di riconquistarla nella nuova forma di un ideale dell'io. Ciò che egli proietta avanti a sé come proprio ideale è il sostituto del narcisismo perduto dell'infanzia, di quell'epoca cioè in cui egli stesso era il proprio ideale³¹¹.

Questo processo è quello dell'idealizzazione, che si differenzia dalla sublimazione, poiché in essa l'investimento libidico riguarda l'oggetto, mentre nella sublimazione esso interessa la pulsione. Con la sublimazione entra in gioco il terzo elemento della seconda topica: il *Super-Io*.

Per spiegare il meccanismo del narcisismo, Ricoeur fa riferimento al saggio freudiano *Lutto e melanconia*. I due stati, quello del lutto e quello della malinconia, sono da Freud accostati perché in entrambi è simile il sentimento di scoramento che si prova, così come il disinteresse verso l'esterno. Mentre la causa dello stato di lutto è chiara ed è dovuta alla perdita di una persona cara, meno evidente appare, però, l'origine della malinconia, che si differenzia anche perché si accompagna ad un sentimento di disprezzo verso di sé.

Nel lutto, il soggetto non riesce ad accettare la morte dell'amato, poiché questa accettazione comporta dolore: il principio di realtà, però, si oppone a quello del piacere e costringe il soggetto a rompere l'investimento affettivo che costituiva il legame con il defunto. L'esame di realtà obbliga il soggetto ad un disinvestimento liberatore. Anche la malinconia può essere causata dalla perdita o dall'allontanamento di un oggetto amato. A questa perdita si aggiunge, però, quella

³¹¹ ID., *Introduzione al narcisismo*, 1914, in *OSF*, 7, p. 48.

della stima di sé, *Ichgefühle*, accompagnata da una feroce autocritica. Questo ruolo di perenne giudice è sviluppato da quell'istanza che nella seconda topica sarà definita *super-Io*. La reazione al sentimento di realtà nella malinconia fa sì che sia l'*Io* a divenire oggetto del proprio amore e odio e la libido oggettuale regredisce verso il narcisismo.

L'identificazione è la prima forma di attaccamento affettivo verso un'altra persona; essa sembra avere un'origine orale: il possesso si sancisce divorando l'oggetto da possedere. L'identificazione diviene, poi, il surrogato dell'attaccamento ad un oggetto nell'*Io* ed opera sempre su uno sfondo libidico; essa nasce quando si nota un aspetto comune tra sé e l'altro. La malinconia interiorizza l'oggetto perduto ed è, perciò, una variante dell'identificazione. Inoltre, il sentimento d'amore verso l'altro è di natura duplice e sovente accompagnato anche da odio. Il disinvestimento della libido, in questo caso, non termina con l'investimento su un altro oggetto, ma crea un movimento inverso di introiezione. L'*Io* sostituisce perciò se stesso ad un oggetto d'amore esterno. L'amore fugge nell'*Io* per sopravvivere alla perdita dell'oggetto e si rifugia nell'inconscio. Sia nella malinconia che nel narcisismo, così, l'*Io* diventa meta della pulsione che si scopre anteriore alla distinzione soggetto-oggetto.

Qui abbiamo raggiunto il punto più remoto del sistema, siamo arrivati al livello della *Trieb*, nel cuore dell'inconscio, potremmo dire; a questo punto è necessario risalire, compiere il cammino inverso, per capire come avviene l'itinerario di senso che dà vita alla coscienza. Incontriamo qui un passaggio delicatissimo: occorre delimitare il punto di congiunzione tra la forza e il senso. A tal fine, nel saggio sull'*Inconscio* Freud si avvale del concetto di *Repräsentanz* psichica, che unisce *Vorstellung* e stati emotivi. Laplanche e Pontalis intendono con il termine *Repräsentanz* una "delegazione" della pulsione, come una sorta di sua ambasceria. Procedere oltre è

impossibile: la pulsione è sempre unicamente accessibile tramite la sua *Repräsentanz*, ma in sé rimane preclusa. È come Klamm, il funzionario del *Castello* di Kafka: non compare mai, se non attraverso i discorsi che su di lui fanno gli altri personaggi e gli effetti che comportano le loro relazioni con lui. Tornando alla pulsione, in sé, come forza, è inconoscibile; noi ne conosciamo solo una sua sedimentazione: ci troviamo, cioè, rispetto ad essa sempre in una situazione già mediata; essa è già sempre filtrata e, dunque, deformata dall'essere espressa in parole.

L'originalità di Freud è consistita nel riportare nell'inconscio stesso il punto di coincidenza del senso e della forza. Il presupposto è questa articolazione stessa come possibilità di tutte le «trasposizioni» e le «traduzioni» dell'inconscio nel conscio. Nonostante la barra che separa i sistemi, è necessario ammettere tra di essi una comunanza di struttura, in base alla quale conscio e inconscio sono allo stesso modo psichici. Questa comunanza strutturale è appunto la funzione di *Repräsentanz*³¹².

A questo punto, economia ed ermeneutica sembrerebbero coincidere. Vi è una categoria di espressioni psichiche che, tuttavia, sfugge a questa sistematizzazione: le emozioni³¹³. La rappresentanza delle pulsioni oltre che in rappresentazioni può volgersi anche in affetti. Essi non sono stati inconsci, perché sono provati, sentiti nell'interiorità. Uno stato emotivo puro privo di oggetto è, per esempio, l'angoscia. Questi stati emotivi sono ancora soggetti alla carica e alla scarica e la loro rimozione è regolata dal principio del piacere-dispiacere: «quando la rimozione è alle prese con l'emotività, allora scopre il suo vero senso in relazione con il principio di piacere-

³¹² DI, pp. 153-154.

³¹³ Cfr.: *Ibid.*, p. 157.

dolore»³¹⁴. Rimane aperto il problema se la spiegazione economica delle pulsioni possa essere ricondotta o meno all'interpretazione delle rappresentazioni. Il capitolo III del saggio sull' *Inconscio* sembrerebbe negare questa possibilità. Dell'inconscio permane la connotazione di non significante: esso, inoltre, non dispone di un apparato percettivo che funga da barriera verso le rappresentanze delle pulsioni che, dunque, non saranno regolate dalle forme a priori della sensibilità. Per questo Freud può dire che l'inconscio è fuori dal tempo: *zeitlos*. «Se l'inconscio è atemporale (...), è perché non vi è propriamente un rapporto col tempo: ci troviamo al di qua di una *Estetica trascendentale*»³¹⁵. La pulsione rimane sempre un concetto limite tra forza e senso. Questo livello è prerappresentativo, dice Ricoeur, ma non già prelinguistico. La grande scoperta che secondo lui compie la psicanalisi è che «le rappresentazioni che si originano da un'energetica sono già linguistiche»³¹⁶. L'atto del rimuovere le resistenze è già *un'emergenza linguistica*: il *phantasieren* opera una mediazione e permette il passaggio dai conflitti di forza ai conflitti di senso³¹⁷. La stessa terapia psicanalitica può essere intesa come un immane sforzo di conferimento del senso. Lo stesso desiderio, come vedremo più avanti, è linguistico perché è una domanda: come aveva ben individuato già Hegel a Jena, esso è desiderio del desiderio dell'altro.

L'apertura all'altro è dunque indispensabile. Col progredire dei suoi studi, diviene sempre più chiaro per Freud il ruolo che i condizionamenti e le dinamiche sociali giocano nel costituirsi stesso dell'identità umana. Col *Super-Io* l'attenzione verso i

³¹⁴ *Ibid.*, p. 158.

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 162-163.

³¹⁶ MARTINI G., *Conversazione sulla psicoanalisi. Intervista a Paul Ricœur*, in AA. VV., *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, ed. cit., p. 157.

³¹⁷ *Ivi.*

meccanismi in opera nella società si fa sempre più preminente. Le opere di Freud che appartengono al periodo successivo ai primi dieci anni del novecento possono essere considerate un tentativo di interpretazione della cultura.

In questi anni, è introdotta una nuova topica. Osserva Ricoeur:

le «istanze» con cui avremo a che fare sono più «funzioni» che «luoghi» in una personologia. Io, Es, super-Io, sono variazioni sul problema personale o sul soggetto grammaticale; il questione è il rapporto tra il personale, l'anonimo e il sovra personale nella instaurazione della persona³¹⁸.

A livello sociale, il desiderio trova il suo altro nell'autorità che, introiettata nel *Super-Io*, ne determina la rimozione. L'*Io* si trova tra le pulsioni e la coscienza morale; è, dunque, in una situazione di schiavitù, è dominato da forze interne.

L'uomo è un essere essenzialmente minacciato dall'interno (...). Come Spinoza, Freud affronta l'*Io* dal suo aspetto iniziale di servitù, cioè di non dominio. In questo concorda pure con il concetto marxiano di alienazione e quello niciano di debolezza. L'*Io* è in primo luogo ciò che è debole di fronte alla minaccia (...). La cosa più notevole, e a prima vista più sconcertante, non è ancora questa. Non è solo il nevrotico che non è padrone di se stesso, lo è, innanzitutto, l'uomo che ha una morale, l'uomo etico. Il valore di tutte le indagini psicoanalitiche sul fenomeno morale è dato dal fatto che la relazione dell'uomo con l'obbligo è primariamente descrittiva entro una situazione di fragilità, di non dominio. È qui, evidentemente, che la vicinanza tra Freud e Nietzsche è sorprendente. Alla relazione tra *Io* e *super-Io* Freud affida questa condizione di fragilità, di minaccia e di paura³¹⁹.

Il *Super-Io* è costituito da tre funzioni: l'ideale dell'*Io*, un ideale cui esso tende, cui l'*Io* rivolge amore, perché visto come sede di tutte le perfezioni, come l'*io* infantile; l'auto-osservazione, che consiste in un atteggiamento di costante autocritica; la

³¹⁸ DI, p. 206.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 207-208.

coscienza morale, che rimprovera e vieta. «Kant parlava di una “patologia del desiderio”, Freud parla della “patologia del dovere”, nella triplice modalità dell’osservazione, della condanna e dell’idealizzazione»³²⁰. Rispetto a Kant, fa notare Ricoeur, la moralità in Freud non è un a priori, ma è derivata, è una costruzione a posteriori di cui possiamo esaminare sempre e solo gli effetti, la cui origine è esterna all’individuo e che egli ha interiorizzato nella primissima infanzia. Il *Super-Io*, generatosi dall’introiezione dell’autorità dei genitori, economicamente è una regressione dalla libido oggettuale a quella narcisistica, come serbatoio di energia. «Adottando i tratti dell’oggetto, l’Io si impone all’Es come oggetto d’amore», per risarcirlo della perdita subita³²¹.

All’inizio è predominante l’*Es*, che «non conosce né giudizi di valore né il bene né il male né la moralità»³²². Esso mira solo al soddisfacimento del proprio desiderio ed è animato dal principio del piacere. L’educazione ricevuta da bambini è indirizzata primariamente ad arginare il libero sfogo degli istinti al fine di impedire che questi danneggino la civiltà. L’ingresso nella civiltà è fonte di conflitto e di sofferenza e comporta la rimozione, l’educazione alla scelta oggettuale per superare la fase di autoerotismo, la proibizione dell’incesto. Rimane sempre preponderante, tuttavia, il principio di piacere: l’investimento libidico sull’altra soggettività ha per fine il proprio piacere. Quest’opera di educazione degli istinti è proseguita nell’individuo dall’intelletto, che ne *L’avvenire di un’illusione* si fa carico di posticipare e limitare la soddisfazione del piacere, regolandosi sul principio di realtà.

³²⁰ *Ibid.*, p. 210.

³²¹ *Ibid.*, p. 241.

³²² FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932, ed. cit., p 186.

In *Totem e Tabù*, la tesi di Freud consiste nel ricavare l'interdizione morale da un tabù primitivo che si fonda sulla discendenza totemica. Il totem è un oggetto sacro considerato simbolo della tribù, che rappresenta il progenitore del clan e il suo nume tutelare. Il legame all'interno della tribù è dato dalla legge esogamica: i membri dello stesso totem non devono contrarre matrimonio tra di loro, l'incesto è vietato. Ci sono cerimonie collettive in cui la tribù si riunisce per rievocare l'uccisione del totem e cibarsi delle sue carni. L'origine di questa cerimonia rituale risiede, per Freud, nel parricidio originario. All'origine della storia della tribù vi era un capo il quale era geloso dei concorrenti e monopolizzava le femmine; i suoi figli lo uccidono per liberarsi dal suo dispotismo e ne divorano le carni, dopo di che lo compiangono. Da questo avvenimento ancestrale, secondo Freud storicamente accaduto, trarrebbe origine anche il complesso di Edipo. Il mito è, così, trasposto da Freud in termini etnografici e positivistici e diviene un fatto. Il delitto compiuto di comune accordo rende i figli parimenti colpevoli e complici ed è l'origine della società, della religione in quanto rimorso e pentimento, della morale in quanto espiazione del senso di colpa³²³. Il totem originario, che ricorda il padre, diventa un oggetto sacro ed intoccabile, dal quale provengono i tabù, divieti privi di motivazioni coscienti, veri e propri imperativi categorici. L'universalità del simbolismo del linguaggio è una traccia mnestica dei traumi vissuti dall'umanità fin dagli albori della sua storia³²⁴. L'immaginario ne rielabora il ricordo attenuandone la portata eversiva.

3.6 *Il disagio della civiltà* e la pulsione di morte

³²³ DI, nota 58, p. 253.

³²⁴ *Ibid.*, nota 35, p. 283.

L'opera *Il disagio della civiltà* è la raccolta di saggi con cui propriamente la psicoanalisi è applicata da Freud all'analisi dei fenomeni sociali. Tra questi, Ricoeur si confronta soprattutto con quello intitolato: *L'avvenire di un'illusione*, poiché in esso Freud riduce il ruolo dell'iconografia religiosa ad una risposta al bisogno di difendersi dalla natura³²⁵. Occorre farsi carico pienamente delle sue critiche in tale direzione, per poter restaurare la validità del senso del simbolo nell'ambito del sacro. La pratica religiosa, secondo Freud, ha il suo equivalente a livello patologico nella nevrosi ossessiva. La libido aderisce agli oggetti che più compiutamente assicurano la soddisfazione del bisogno narcisistico e che forniscono una protezione contro l'angoscia. Questi sentimenti si indirizzano verso la figura del padre, nel quale è riconosciuto un ruolo protettivo e rassicurante nei confronti del pericolo. La religione condivide con l'etica la filiazione dal complesso paterno. Freud individua tre assunti sui quali le religioni basano la validità dei loro precetti: la credenza in tali precetti da parte degli avi, l'esistenza di prove tramandate dal passato, la proibizione di porre in questione la validità di tali assunti³²⁶. La credenza rinuncia, dunque, alla conferma da parte del reale e in questo diviene illusione: «Chiamiamo dunque illusione una credenza, quando nella sua motivazione prevale l'appagamento di desiderio, e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà»³²⁷.

Per Ricoeur, la psicanalisi non può arrogarsi il diritto di porre in questione la verità del fondamento della religione: essa può sottoporre a critica solo la funzione delle rappresentazioni religiose nel bilancio di soddisfazione e rinuncia, mediante cui

³²⁵ FREUD S., *L'avvenire di un'illusione*, 1927, in *OSF*, 10, nota 84, p. 161.

³²⁶ *Ibid.*, p. 166.

³²⁷ *Ibid.*, p. 171.

l'uomo si rende sopportabile la vita. Lo stesso Freud ammette che sul valore di verità delle idee professate dalla religione non sia possibile emettere giudizio alcuno, poiché esse sono indimostrabili ma anche inconfutabili. Rispetto al delirio del nevrotico, secondo Freud, nella religione il conflitto con la realtà è solo dissimulato. Egli individua tre tappe che l'umanità ha percorso nel suo cammino di confronto con il reale: l'atteggiamento animistico, lo sviluppo della religione, il paradigma scientifico, alle quali corrispondono tre fasi del desiderio: narcisistica, oggettuale, del principio di realtà. La religione segna il cammino della rinuncia all'onnipotenza del desiderio lungo la via dell'*Ananke*. Essa è suffragata dal meccanismo di proiezione, grazie al quale l'*Io* proietta verso l'esterno i propri processi psichici.

La civiltà è stata edificata a fini utilitaristici: per garantire la sopravvivenza dell'umanità essa ha veicolato su di sé sublimazione del desiderio e narcisismo identitario. Essa offre consolazione e protezione, ricompensando il sacrificio delle pulsioni di aggressività verso l'altro con le costruzioni della cultura: arte, scienza, religione. La civiltà, secondo Freud, è un ordine sospeso sul male: la violenza potenziale della libido individualistica e amorale è sospesa e sublimata, ma non superata. La società è solo la scoperta che la più grande forza del singolo poteva essere superata dall'unione di più deboli:

La violenza viene spezzata dall'unione di molti, la potenza di coloro che si sono uniti rappresenta ora il diritto in opposizione alla violenza del singolo. Vediamo così che il diritto è la potenza di una comunità. È ancora sempre violenza, pronta a volgersi contro chiunque le si opponga, opera con gli stessi mezzi, persegue gli stessi scopi; la differenza risiede in realtà solo nel fatto che non è più la violenza di un singolo a trionfare, ma quella della comunità³²⁸.

³²⁸ ID., *Perché la guerra?*, 1932, in *OSF*, 11, p. 289.

L'aggressività rappresenta un impulso fortissimo:

L'uomo non è una creatura mansueta, bisognosa d'amore, capace al massimo di difendersi quando è attaccata; è vero invece che occorre attribuire al suo corredo pulsionale anche una buona dose di aggressività. Ne segue che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale soccorritore e oggetto sessuale, ma anche un oggetto su cui può magari sfogare la propria aggressività, sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, abusarne sessualmente senza il suo consenso, sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, umiliarlo, farlo soffrire, torturarlo e ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia?³²⁹

Anche il precetto evangelico: ama il prossimo tuo come te stesso si perverte nella constatazione che nel prossimo si ama, in realtà, se stessi: l'altruismo si rivela un sentimento narcisistico ed egoista³³⁰, critica che già Nietzsche aveva mosso al cristianesimo.

L'entrata nella società, dicevamo, comporta una rinuncia a questa aggressività. Dopo lo scacco del principio del piacere ad opera della realtà l'*Io* ricerca l'utile. In tal senso, il divenir cosciente e l'esame di realtà sono i due volti della costituzione dell'*Io* nei suoi rapporti con l'interno e con l'esterno. La cattiva infinità del desiderio ha un'unica meta, l'appagamento nel piacere, ma oggetti variabili, alla cui perdita essa è inevitabilmente destinata dal confronto con la realtà. La religione offre un appagamento sostitutivo alle perdite del desiderio ferito nei suoi idoli, offrendo un mondo mitico. Solo la scienza assicura il trionfo del principio della realtà e dell'utile e, dunque, avviene con essa una seconda rinuncia, quella degli oggetti mitici della religione, che compensano e consolano. Il passaggio dalla realtà alla necessità avviene tramite la purificazione dal fantastico.

³²⁹ ID., *Il disagio della civiltà*, 1929, in *OSF*, 10, p. 599.

³³⁰ Cfr.: ID., *Pulsioni e loro destini*, 1915, in *Metapsicologia*, ed. cit.

Il reale, a questo punto, non è più il contrario dell'allucinazione, ma è l'ambito in cui si dispiega la necessità. All'inizio la realtà è un concetto regolatore del principio del piacere, dopo diviene la forza quasi mitica di *Ananke*, parola in cui possiamo leggere il fato greco, la natura di Spinoza, l'eterno ritorno di Nietzsche. Non solo il principio di piacere, però, regola il rapporto dell'uomo con se stesso e col mondo.

Inizialmente, la pulsione di morte è stata introdotta per rendere conto della coazione a ripetere, scoperta da Freud durante la pratica clinica, che consisteva nella tendenza dei suoi pazienti a ripetere un'esperienza subita come traumatica attraverso suoi surrogati. Tale ripetizione, però, era fine a se stessa e non portava ad una rielaborazione del trauma; si esauriva dunque in un impulso autodistruttivo. A prima vista l'origine di tale coazione a ripetere sembrerebbe difensiva, perché essa tende a generare angoscia, che consiste nel prepararsi ad affrontare un pericolo imminente grazie alla sua attesa. Il trauma è, invece, causato da un'improvvisa emergenza di una situazione di pericolo che, per la sua stessa repentinità, non ha consentito al soggetto una preparazione adeguata a fronteggiarla. L'angoscia è, dunque, uno scudo. I sogni che manifestano una coazione a ripetere il trauma rivelano il desiderio di ricreare quell'angoscia la cui omissione ha generato il trauma. Tuttavia, l'esame di questa pulsione ne rivela una radice più profonda. Essa, in realtà, si rivela essere la tendenza a ristabilire uno stato anteriore, a ritornare all'inerzia originale. È quello che Freud chiama principio del nirvana. La pulsione di morte, che non a caso è detta pulsione, è anteriore allo stesso principio del piacere, come è evidente dall'opera *Al di là del principio del piacere*: è più originaria e rappresenta addirittura il fine della vita. La pulsione di morte tende alla riduzione completa delle tensioni e a ricondurre l'organismo al suo stato inorganico. Lo stesso istinto di conservazione, in realtà, per Freud non sarebbe altro che il modo in cui l'organismo difende il proprio modo di

morire. La via verso la morte è segnata da *Ananke*. L'unica vera eccezione alla sua ineludibilità non è data dal principio di autoconservazione, ma da *Eros*, che è il desiderio del desiderio dell'altro di cui parlava Hegel e che è a fondamento di tutte le unioni presenti nel mondo, dalla coesione tra gli esseri umani espressa nelle collettività organizzate, fino al più piccolo legame istituibile a livello microscopico, il legame cellulare.

Ad esso si oppone l'aggressività, che si esprime in sadismo e masochismo, le due forme in cui si dà il piacere di soffrire. La pulsione distruttrice si suddivide in due parti. Una parte è indotta a scaricarsi verso l'esterno per la propria autoconservazione e diviene sadismo, l'altra invece permane all'interno e dà luogo a diversi fenomeni: la crudeltà insita nel *Super-Io*, la severità della coscienza morale, il senso di colpa, la malinconia. La pulsione di morte anima anche i legami sociali e il senso di colpa è visto nel *Disagio della civiltà* come un mezzo di cui la cultura si avvale contro l'esplosione dell'aggressività. La violenza contro se stessi permette di tenere a freno l'esplosione della violenza contro gli altri, in quanto la pulsione di morte può volgersi solo in sadismo o masochismo e i due fenomeni sono inversamente proporzionali. La cultura gioca con la pulsione di morte per far prevalere *Eros*.

Ricoeur conclude la parte analitica del suo studio su Freud sollevando alcune questioni. Egli critica la natura metabiologica delle ipotesi avanzate da Freud a fondamento degli assunti fondamentali del suo sistema, dall'inconscio alla pulsione di morte, alla stessa natura del piacere, che egli ritiene leggibili più in chiave mitologica che scientifica. Per Freud l'uomo è desiderio prima di essere parola. Ai fini del nostro tema è interessante notare la diversa interpretazione che dà della pulsione di morte e del diverso significato che attribuisce all'episodio del gioco del rochetto del piccolo Ernst, raccontato in *Al di là del principio del piacere*:

Questo bravo bambino aveva l'abitudine - che talvolta disturbava le persone che lo circondavano - di scaraventare lontano da sé in un angolo della stanza, sotto un letto o altrove, tutti i piccoli oggetti di cui riusciva ad impadronirsi, talché cercare i suoi giocattoli e raccogliarli era talvolta un'impresa tutt'altro che facile. Quando faceva questo emetteva un "o-o-o" forte e prolungato, accompagnato da un'espressione di interesse e soddisfazione; secondo il giudizio della madre sul quale concordo, questo suono non era un'interiezione, ma significava "fort" ("via"). Alla fine mi accorsi che questo era un giuoco, e che il bambino usava tutti i suoi giocattoli solo per giocare a "gettarli via". Un giorno feci un'osservazione che confermò la mia ipotesi. Il bambino aveva un rocchetto di legno intorno a cui era avvolto del filo. (...) gettava con grande abilità il rocchetto oltre la cortina del suo lettino in modo da farlo sparire, pronunciando al tempo stesso il suo espressivo "o-o-o"; poi tirava nuovamente il rocchetto fuori dal letto, e salutava la sua ricomparsa con un allegro "da" ("qui"). Questo era dunque il gioco completo - sparizione e riapparizione - del quale era dato assistere di norma al solo primo atto, ripetuto instancabilmente come giuoco a sé stante, anche se indubbiamente il piacere maggiore era legato al secondo atto.

È vero che il simbolico e il ludico presenti in quest'episodio evidenziano una tendenza a ripetere il dispiacere, ma l'emergenza dell'assenza prepara per Ricoeur alla pulsione di morte un campo diverso dalla coazione a ripetere e dalla distruttività³³¹.

La ripetizione che avviene nel gioco è una ripetizione attiva: consiste nella forma non patologica della rielaborazione propria anche del lavoro del lutto. Essa accade anche nell'arte, quando l'oggetto del conflitto dell'*Io* scompare per riapparire in forma rielaborata culturalmente. Questo permette di evitarne la rimozione, che ne impedirebbe la rielaborazione e confinerebbe il traumatico nell'inconscio, rendendolo in tal modo inaccessibile all'operazione di conferimento del senso, in cui propriamente consiste la sua elaborazione.

³³¹ DI, p. 319.

CAPITOLO QUARTO

Il simbolo diventa metafora

4.1 Simbolo e metafora

In un saggio del 1975 intitolato *Parola e simbolo*³³², Paul Ricoeur individua la diversità tra questi due mezzi di espressione nella differente apertura cui essi danno luogo, interna o esterna al linguaggio. La parola, infatti, si muove completamente dentro un orizzonte linguistico e fa riferimento ad un campo semantico; il simbolo, al contrario, si rivolge all'extralinguistico. Proprio questa sua peculiarità, però, rappresenta per quest'ultimo anche un punto delicato e rende più fruttuoso cominciare la discussione del rapporto tra il concetto di simbolo e quello di parola, secondo Ricoeur, da un punto prospettico altro: quello della metafora, considerata il «testimone privilegiato del dominio della parola»³³³, in particolare per due ragioni. Riferendosi all'orizzonte che precede ed eccede il linguaggio, il simbolo è capace di dischiudere tre linee prospettiche, come abbiamo già visto fin dai tempi de *La simbolica del male* e del *Saggio su Freud*: la dimensione psicanalitica, quella poetica e quella religiosa. Questo fa sì, però, che il problema si complichì e acquisti molteplici possibilità di declinazione.

Già in *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, inoltre, Ricoeur aveva individuato nel simbolo il veicolo di due orizzonti, uno interno e l'altro esterno al linguaggio, mentre normalmente esso era colto ancora all'interno di un denominatore linguistico:

³³² Cfr.: FL, pp. 143-168.

³³³ *Ibid.*, p. 143.

simbolica era considerata in quel testo l'unione tra due significazioni, in cui la prima costituiva l'unico veicolo attraverso la quale la seconda poteva giungere ad espressione. In tal modo però, come Ricoeur ricorda anche in questo saggio del '75, nell'analisi del simbolo l'accento permane nella sua caratterizzazione di "doppio senso, o senso del senso"³³⁴. In realtà, attraverso il simbolo giungono ad espressione ambiti extralinguistici che, altrimenti, non avrebbero possibilità alcuna di trovare un'articolazione linguistica, quali l'inconscio, la visione del mondo propria del poetico, il sacro.

Per tali ragioni, Ricoeur sceglie come punto d'inizio la metafora. Questa, dice Ricoeur, offre due vantaggi rispetto al simbolo: non ha a che fare con campi di ricerca troppo diversi tra loro e ha una costituzione linguistica omogenea. Subito, tuttavia, emerge la consapevolezza che scegliere la metafora comporta un cambiamento di prospettiva rispetto alla sua concezione tradizionale poiché, potremmo dire, si "sfonda" l'ambito della parola nel quale essa è delineata: la nuova concezione di metafora che Paul Ricoeur propone, infatti, presuppone che ci si sposti da una semantica della parola ad una semantica del discorso, cambiamento prospettico che, come vedremo, permarrà anche nelle indagini degli anni successivi. Ric conducendo la metafora ad una parola, infatti, la si riduce ad un nome inusuale. Questa operazione è per esempio compiuta nella *Retorica* di Aristotele, dove si dice che la metafora inizia proprio laddove si usi una parola in un significato che differisca da quello suo ordinario, operazione compiuta o al fine di dare un nome a qualcosa che non sia stato ancora ben definito, colmando dunque una lacuna semantica, o a fini ornamentali, per rendere il discorso più piacevole e, dunque, maggiormente persuasivo. Il meccanismo in base al quale la metafora opera è quello

³³⁴ *Ibid.*, p. 144.

della somiglianza. Ad un senso letterale si sostituisce un senso figurato della parola usata in un altro contesto rispetto a quello in cui ci aspetteremmo di trovarla. Questo, però, non implica alcuna oscurità o nuova informazione: è sempre possibile una completa traduzione della metafora, dunque una totale restituzione del senso figurato, invertendo il procedimento. L'uso metaforico di una parola, dunque, non comporta alcuna innovazione semantica; esso viene fatto rientrare all'interno delle funzioni emotive del discorso.

In realtà già fin da questo saggio, per Ricoeur il problema va impostato in tutt'altri termini rispetto all'impostazione datagli dalla retorica antica. Per fare ciò, egli segue il lavoro che aveva incominciato a fare Richards in *Philosophy of Rhetoric*. Innanzitutto, la metafora deve essere colta come un fenomeno della predicazione, che si dispiega propriamente al livello di un enunciato in cui si generi una tensione tra due sue possibili interpretazioni. La metafora nasce proprio dal conflitto che si scatena dal loro persistere contemporaneo. Quello che si può dedurre dal delineare in questo modo il problema della metafora, sebbene Ricoeur non lo dica esplicitamente, è che la metafora può essere definita come una replica all'aporia di due interpretazioni contraddittorie ma entrambe possibili dello stesso enunciato, le quali non potrebbero sussistere qualora non si originasse il fenomeno della metafora.

Questo meccanismo dell'aporia è quello stesso messo in atto al livello del testo e che sarà poi ripreso da Ricoeur per spiegare cosa avviene nel circolo della *mimesis*, quando il racconto replica all'aporia del tempo, come descritto in *Tempo e racconto*. Propriamente, quello che accade in un enunciato metaforico è che l'interpretazione letterale si autodistruggerebbe qualora non avesse luogo la metafora, ma proprio questa perdita di senso che comunque si verifica in seguito all'impiego di un termine in senso metaforico all'interno di un enunciato che se inteso alla lettera non potrebbe

ospitarlo, offre la possibilità del darsi della metafora. Perché ciò sia possibile, tuttavia, occorre effettuare una «torsione»³³⁵. Questa torsione del senso produce un senso nuovo, così come dalla tensione tra il tempo della fisica e il tempo dell'anima si genera, secondo il Ricoeur di *Tempo e Racconto*, il tempo dell'orizzonte dell'umano, di un mondo abitabile. L'interpretazione metaforica presuppone un'interpretazione letterale dell'enunciato che produca un *non sense* o, per usare l'espressione di Jean Cohen, un'«impertinenza semantica»³³⁶.

La metafora non è dunque associare ad un concetto un'immagine, ma il «ridurre lo scontro tra due idee incompatibili»³³⁷, il cogliere il simile, come diceva Aristotele, fra significati che non rivelavano in partenza una somiglianza esplicita. Grazie a questo «errore calcolato» si genera senso nuovo e si riesce a ridurre lo scarto, la distanza tra i due significati di partenza. Questo meccanismo è in atto solo nella metafora viva: la metafora morta produce una semplice estensione della polisemia linguistica; la metafora viva, al contrario, apre una nuova pertinenza suscettibile di sempre nuove interpretazioni e dice qualcosa di nuovo sulla realtà, crea senso. Può dunque concludere Ricoeur contro l'impostazione della retorica antica che «le vere metafore sono intraducibili» e che «la metafora non è un ornamento del discorso»³³⁸. Quello sopra descritto è lo stesso processo all'opera nel simbolo, che a sua volta è un «significare di più»³³⁹. C'è un'eccedenza di significato nel simbolo che si oppone al suo senso letterale, grazie alla possibilità del darsi nel simbolo di due interpretazioni distinte. Anche il simbolo, a differenza dell'allegoria, non può essere decifrato

³³⁵ *Ibid.*, p. 149.

³³⁶ COHEN J., *Structure du langage poétique*, Flammarion, Paris 1966, tr. it. *Struttura del linguaggio poetico*, Il Mulino, Bologna 1978.

³³⁷ *Ibid.*, p. 150.

³³⁸ *Ibid.*, p. 151.

³³⁹ *Ibid.*, p. 153.

completamente e dunque parafrasato, perché il primo significato, quello letterale, rappresenta l'unica via per il secondo significato di giungere ad espressione.

L'accostamento tra simbolo e metafora, tuttavia, non può essere totale. Potremmo dire che il simbolo consente a nuovi significati non ancora giunti ad espressione di emergere, di cui la metafora opera la sintesi, aprendo a sua volta la strada alla concettualizzazione. Nella metafora, infatti, entrano in conflitto due diverse categorizzazioni della realtà, una nuova ed una vecchia, che però vengono "conservate" entrambe; essa produce, pertanto, nuovi schemi che configurano diversamente e in modo nuovo la realtà. Secondo Ricoeur, invece, il simbolo ha una struttura logica più confusa, poiché non insegna una somiglianza ma assimila due realtà e assimila anche noi a ciò che viene significato³⁴⁰. Il principio di articolazione del discorso proprio della metafora in un soggetto distinto dal predicato non è ancora all'opera nel simbolo, in cui, perciò, tutto diviene uno.

Che cosa sta dicendo qui Ricoeur? Forse che il simbolo è simile ad un'intuizione indistinta dell'unità del reale, la quale però rischia di non saperne cogliere le differenze interne se lasciata a se stessa e che, pertanto, ha bisogno dell'ulteriore livello di articolazione intellettuale offertole dalla metafora per sfuggire al rischio di una fusione olistica in un tutto? La tentazione di leggere in questa analisi del simbolo uno strumento ermeneutico capace di generare una sintesi in quegli ambiti che kantianamente appartengono alla *Dialettica trascendentale*, cioè le idee di anima, di mondo e di Dio, e che non a caso possono essere accostati ai tre ambiti extralinguistici cui il simbolo consente l'accesso, cioè l'inconscio, il poetico, il sacro, è forte.

³⁴⁰ Cfr.: *Ibid.*, p. 154.

Forse quella che abbiamo compiuto è un'operazione indebita che va oltre le conclusioni a cui lo stesso Ricoeur giunge. Quello che è certo è che per il nostro autore il simbolo rappresenta il primo stadio di un processo di riconfigurazione del mondo: esso fa emergere la possibilità del nuovo, dell'altro rispetto al linguaggio, che però poi necessita di essere rielaborato e configurato in una nuova struttura categoriale dal metaforico. Il simbolo, però, resta sempre una fonte di senso inesauribile. Definirlo come è stato fatto finora dallo stesso Ricoeur come un senso secondo che giunge ad espressione attraverso il primo, presuppone la possibilità dell'emergenza di una costellazione di sensi; l'umano si costituisce in questa apertura verso l'altro, premessa necessaria alla schematizzazione del concetto, sintesi figurata tra il linguistico e l'extra-linguistico.

Nel simbolo permane qualcosa che non passa nella metafora, esso permette l'accesso ad un livello di significazione altrimenti difficilmente raggiungibile dal linguaggio. È dunque un residuo ontologico che la ricerca di Paul Ricoeur presuppone anche in questo saggio, un sostrato extralinguistico che resiste, che Heidegger ha raggiunto tramite la *Dichtung*, o che Freud ha colto nel desiderio che dimora nell'inconscio. Abbiamo visto come la pulsione si situi nell'ambito della *dynamis*, della forza, e come la psicoanalisi la renda in parte soggetta ad un'esegesi che ne consenta la parziale espressione. La psicoanalisi si situa proprio in questa ferita creatasi tra i due universi del non verbale della forza e della parola dotata di senso. Il simbolo, perciò, appare come un ponte verso il *bios*:

Comprendiamo una delle ragioni per cui il simbolo non «passa» nella metafora. La metafora si mantiene nell'universo già purificato del *logos*. Il simbolo esita sulla linea di confine fra

bios e *logos*. Esso testimonia del radicamento originario del Discorso nella Vita. Nasce nel punto in cui Forza e Forma coincidono³⁴¹.

Esso risiede dove si cerca di dare forma ad una forza che però in parte sempre si sottrae: vive di questa impossibilità di conciliazione, la abita, la rende produttiva e generatrice di sensi sempre nuovi che sta poi alla metafora elaborare e offrire tramite un gioco di rimandi tra le due interpretazioni.

Il poetico esprime un *mood*, dice ancora Ricoeur avvalendosi dell'espressione usata da Northrop Fryre, uno stato d'animo che disarticola le percezioni abituali del mondo; esso nega il fuori, in una sorta di sospensione del reale, per creare un nuovo paradigma di mondo abitabile. Lo stato d'animo, infatti, esprime un modo di essere nel mondo. Il poeta si libera della visione ordinaria della realtà per far emergere un nuovo ordine, una nuova configurazione degli eventi e una loro nuova interpretazione.

Anche l'ambito del sacro, analizzato in questo saggio sempre tenendo ben presenti gli studi di Mircea Eliade, è accessibile in una dimensione pre-verbale, nel livello estetico. La sacralità del mondo si serve dei simboli come rimando ad una divinità trascendente. In questo aspetto risiede, per Ricoeur, un'altra delle differenze che si danno tra simbolo e metafora. Il simbolo, infatti, è legato alla struttura del mondo; solo la metafora è veramente libera, poiché attiene puramente all'ambito del discorso. Come vedremo, qui non bisogna fraintendere quello che afferma Ricoeur. Egli non vuole affermare, infatti, che la metafora sia completamente svincolata da una referenza, che non faccia riferimento alla realtà ma sia un fenomeno di pura invenzione. Lo vedremo in questo stesso saggio che Ricoeur ha fin da questi anni

³⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

chiaro il valore referenziale della metafora. Quello che qui dice è che il simbolo esprime *la potenza* delle pulsioni, di nuovi modi di essere, dell'onnipotente; la metafora porta ad espressione, invece, il versante dell'atto.

Forse, ma è una mia suggestione, dei tre ambiti in cui si articola il simbolo, la metafora fa riferimento propriamente all'ambito del poetico, poiché attualizza nuovi modi di essere, nuove configurazioni della realtà: anche quando fa esplicitamente riferimento all'ambito del sacro, quella che a me sembra dispieghi la metafora è una nuova dimensione del politico; di certo essa disegna nuove reti di significazione che il simbolo lascia solo intuire.

Ciò che è proprio del simbolo, invece, dicevamo, è la capacità di far intuire l'unità dell'essere. Tra il microcosmo e il macrocosmo operano delle *corrispondenze*, dice Ricoeur, quasi citando Baudelaire. «Il sacro della natura si mostra dicendosi simbolicamente»³⁴²; ad esso il simbolico è vincolato. In esso la potenza non si cristallizza mai completamente nella forma. La metafora è invece propriamente un *evento* di discorso. La metafora è pertanto soggetta a morte, nel momento in cui entra in un dizionario; invece il simbolo si trasforma.

Comunque, ciò che a me preme qui sottolineare, è che dal simbolo alla metafora si traccia per Ricoeur un cammino. Contrariamente a quanto ritengono alcuni critici di area anglosassone³⁴³, proprio in questo saggio Ricoeur individua la possibilità del dispiegarsi di questa linea dal simbolo alla metafora. Il fatto che tra il simbolo e la metafora si diano dei *gradi intermedi*, come qui esplicitamente affermato da Ricoeur, comporta a parer mio che non ci sia uno iato incolmabile ed una differenza insuperabile tra questi due fenomeni pur distinti. Questo filo rosso che si dipana tra il

³⁴² *Ibid.*, p. 161.

³⁴³ Per esempio, David Pellauer, come abbiamo spiegato nella prefazione a questo lavoro.

simbolo e la metafora può darsi grazie alla rete di metafore radicali attraverso cui ogni singola metafora opera. Esse sono vere e proprie operazioni categoriali messe in atto dalla metafora per rispondere alla richiesta di sincronizzazione tra quelli che definirei il tempo “lungo” del simbolico e quello “fugace” del metaforico. Quelle particolari metafore definite *archetipiche* da Wheelwright, inoltre, possono anch'esse essere utilizzate nella ricerca del legame che si instaura tra simbolo e metafora, poiché esse sono capaci di svelare un simbolismo immediato, perché derivanti da esperienze radicali e universali, che la metaforica ha costantemente il compito di rielaborare e di articolare a livello linguistico.

Nella restante parte del saggio, Ricoeur riprende la differenza tra senso e referenza stabilita da Frege, articolata poi da Russel in *On Denoting* e da Strawson in *On Referring*, per trattare del valore di verità di un discorso rispetto alla sua referenza, quindi del valore euristico delle metafore. Ricoeur si serve dell'idea di Max Black della possibilità del darsi di una comparazione tra metafora e modello, che permette di sottolinearne proprio la struttura euristica. Un modello funziona in quanto capace di scardinare un'interpretazione consolidata della realtà, per proporre una nuova, *mettendola sotto gli occhi*, potremmo dire noi. Un modello può ridescrivere la realtà secondo tre modalità: in scala, analogicamente e teoricamente. Quest'ultima, in particolar modo, consente un cambiamento di prospettive anche a livello linguistico. Come nella metafora, la funzione referenziale di primo grado è sospesa affinché si possa dispiegare una referenza di secondo grado, servendosi di una simulazione. Il modello, infatti, crea una finzione che è poi trasposta sulla realtà.

Nel caso della metafora, la ridescrizione è regolata dal gioco delle somiglianze e delle differenze che mantengono la tensione al livello dell'enunciato. È proprio da questa apprensione «tensiva» che sorge una nuova visione della realtà a cui resiste la visione

ordinaria legata all'uso ordinario delle parole. L'eclissi del mondo oggettivo manipolabile, conclude Ricoeur, apre così la strada alla rivelazione di una nuova dimensione di realtà e di verità³⁴⁴.

La tensione si dispiega proprio nella copula stessa dell'enunciato metaforico, che significa "è" e "non è". «Il linguaggio poetico non dice ciò che le cose sono letteralmente, ma "come che cosa" esse sono». Queste considerazioni, che derivano dall'analisi aristotelica della metafora, saranno meglio sviluppate nel testo *La metafora viva*.

4. 2 *La metafora viva*

Credo sia necessaria, prima di affrontare la disamina critica di un testo quale *La metafora viva*, fare alcune considerazioni preliminari. Innanzitutto credo sia opportuno chiedersi quale sia la natura dell'opera. Un tema come quello della metafora, infatti, potrebbe sembrare a prima vista prestarsi poco ad una riflessione di tipo filosofico. Questa domanda ci permette allo stesso tempo di ritrovare un *modus operandi* che può essere annoverato tra i tratti distintivi del nostro autore. *La metafora viva*, infatti, analizza la metafora vagliando il contributo che al riguardo hanno fornito diverse discipline: la retorica, la semiotica, la semantica, l'ermeneutica, ma sempre da una prospettiva critica, riflessiva. In quest'opera ritroviamo in una delle sue massime espressioni la capacità di Ricoeur di confrontarsi con l'*altro* della filosofia, utilizzando gli apporti conoscitivi che provengono da

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 166.

campi eterogenei al fine di problematizzare ed arricchire il discorso propriamente filosofico. Commenta Jervolino che in quest'opera si nota:

Un rapporto corretto e fecondo tra scienze e filosofia del linguaggio, (...) nel quale venga salvaguardata l'autonomia di ciascun ambito di ricerca e la comunicazione tra le diverse discipline. In particolare, nell'opera ricoeuriana emerge con chiarezza la specificità del discorso filosofico sul linguaggio come possibilità di attraversare l'intero dominio semiologico per andare oltre il segno, al cuore della relazione tra linguaggio e realtà, riproponendo così in forme nuove l'antico problema filosofico della verità³⁴⁵.

Qui, a mio parere, il risultato di questo incontro è particolarmente fruttuoso, anche se, forse, lo vedremo più avanti, il nostro autore non sempre riesce a salvaguardare la specificità propria del discorso filosofico. Rimane, però, intatta, la prospettiva filosofica dalla quale è condotto lo studio: con sapiente maestria, Ricoeur riesce a dipanare lungo tutta l'opera un filo rosso che gli consente di costruire, attraverso la serrata e sempre problematizzata discussione delle tesi di alcuni tra i più importanti studiosi che hanno affrontato questo tema, la propria concezione della metafora.

Questo modo di procedere è una costante del nostro autore e si ritrova lungo tutto l'arco della sua produzione: Ricoeur elabora il suo personale punto di vista ponendosi in un dialogo costante con i grandi pensatori dell'antichità e a lui contemporanei: egli percorre quella che lui stesso definisce *la via lunga* dell'interpretazione, che consiste nell'arrivare al centro di un problema filosofico attraversando le varie posizioni che sono state espresse al riguardo. Tuoldo afferma che il metodo ricoeuriano consiste nel «fare pieno credito all'autore studiato, scommettere a favore della coerenza del suo iter speculativo, compiere un

³⁴⁵ JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. 143.

movimento centripeto verso l'intuizione centrale di un certo pensiero, che sia complementare al movimento centrifugo di ricerca delle fonti»³⁴⁶.

Ne *La metafora viva*, lo studio della metafora diviene il nuovo stimolo al pensiero filosofico. Anche per la metafora può valere la definizione che Ricoeur ha dato del simbolo, quello di stimolo a pensare di più ed altrimenti, vera e propria provocazione verso la filosofia. Il problema con cui si apre l'opera è lo stesso che aveva animato le pagine de *Il conflitto delle interpretazioni*, cioè quello della dicotomia che si dà tra la plurivocità del linguaggio nell'ambito di discipline quali la fenomenologia della religione, la poetica, la psicanalisi e l'univocità di senso richiesta dalla logica, problema presente fin dalla stesura della grande opera su Freud, *Della interpretazione*, dove Ricoeur afferma:

Noi siamo oggi alla ricerca di una grande filosofia del linguaggio che renda conto delle molteplici funzioni del significare umano e delle loro reciproche relazioni. In che modo il linguaggio è capace di usi così differenti come la matematica e il mito, la fisica e l'arte? Non è un caso se è proprio oggi che ci poniamo questa domanda. Noi siamo appunto quegli uomini che dispongono di una logica simbolica, di una scienza esegetica, di una antropologia e di una psicoanalisi e che, forse per la prima volta, sono in grado di abbracciare come una questione unica quella del discorso umano; di fatto, lo smembramento di questo discorso è contemporaneamente reso manifesto e inasprito dallo stesso progresso di discipline tanto diverse come quelle che abbiamo nominato. L'unità del parlare umano forma oggi un problema³⁴⁷.

L'interpretazione apre alla possibilità del dispiegarsi di molti sensi, la formalizzazione propria della logica sente invece la necessità di ridurre i molti

³⁴⁶ TUROLDO F., *Op. cit.*, pp. 70-71.

³⁴⁷ DI, pp.15-16.

all'uno. Come evidenzia Bottani³⁴⁸, il gioco del linguaggio si fonda su un incrocio tra quella che Ricoeur definisce *polisemia regolata*, cioè un allargamento dell'ambito di significazione delle parole nell'ambito di contesti rigidi che mirano a limitarne la valenza, e l'*equivocità calcolata*, data dalla possibilità stessa che ha la parola di essere interpretata a partire dalle diverse costellazioni di senso in cui può trovare collocazione. La metafora è espressione di questo conflitto, perché è quello che potremmo definire un fenomeno aurorale. Essa consente la creazione di un senso nuovo che offre alla filosofia un nuovo punto di partenza, ma al contempo essa inizia un movimento verso il genere che la posiziona fin dall'inizio nell'ambito della logica e che porterà come conseguenza una nuova categorizzazione dell'esperienza conoscitiva umana.

Ricoeur individua uno dei nuclei centrali del problema dell'interpretazione della metafora nella designazione aristotelica di metafora come epifora del nome³⁴⁹, che ha segnato il destino di questa figura del linguaggio, legandolo per secoli alla parola e alla teoria di quella che possiamo definire come l'*interpretazione totale* della metafora, che prevede la possibilità del darsi di un processo di sostituzione completa del senso più comune della parola con un altro meno corrente, sempre totalmente accessibile e dunque traducibile. Per Ricoeur ciò che è in atto nella metafora è, invece, un processo di interazione di due significazioni contrastanti che sono in gioco all'interno dell'enunciato metaforico, di cui la prima produce un assurdo che tuttavia non autodistrugge il senso del discorso, ma dischiude la possibilità del darsi del secondo livello di significazione, che produce un senso nuovo.

³⁴⁸ BOTTANI L., *Interpretazione, metaforica e narrazione. Paul Ricoeur e l'Ermeneutica*, La Rosa Editrice, Crescentino (VC) 1994. p. 34.

³⁴⁹ Cfr.: MV, pp. 15-32.

L'orizzonte ermeneutico dell'enunciato è *capace* di farsi carico dell'aporia che si instaura tra la parola e la frase, senza lasciare che i due livelli di significazione da esse dispiegati si annullino a vicenda, ma lasciando essere il loro conflitto, in modo che possa accadere una nuova posizione di senso e dischiudersi un nuovo mondo, originato proprio da questa apertura. Questo gioco ermeneutico reso possibile dalla metafora non è dunque solo un fenomeno linguistico, ma chiama in causa direttamente la riflessione filosofica. La metafora è, infatti, la violazione di un ordine precostituito, quello instaurato dal linguaggio ordinario, che ha obliato la sua nascita metaforica e ne ha dimenticato la costante apertura di senso. Le metafore che lo costituirono si sono sedimentate e solidificate ed hanno dato vita ad un sistema divenuto ormai stabile. La metafora viva agisce su quest'ordine, mette in discussione questo stato di cose, operando una sorta di *trasgressione categoriale*, concetto che Ricoeur sviluppa dall'affine definizione di Gilbert Ryle di *category-mistake*, che viola l'ordine precostituito. Quello compiuto dalla metafora è quasi un atto politico, una rivoluzione che mira, però, non ad un sovvertimento totale, ma alla creazione di un nuovo ordine.

In ciò Ricoeur si stacca da quelle teorie che vedevano nella metafora un fenomeno propriamente interno al linguaggio per accentuarne, invece, il carattere di referenza al reale, evidenziato, tra gli altri, da Beardsley. La metafora opera, secondo Ricoeur, sospendendo il senso primo e reale, logico-descrittivo, per consentire l'accesso ad un *mood*, intendendo questo vocabolo in senso heideggeriano, come un sentirsi situato nel mondo, secondo la *Befindlichkeit*³⁵⁰. Esso esprime l'appartenenza antropologica ad un orizzonte di senso e ricolloca l'uomo sul piano dell'essere. Si attua così la possibilità del dispiegarsi del livello della *Lebenswelt* grazie alla metafora, che

³⁵⁰ MV, p. 302.

funziona come poi sarà detto fare anche il racconto nell'opera gemella de *La metafora viva* intitolata, appunto, *Tempo e racconto*.

Quello che ha luogo nella metafora è lo stesso meccanismo che troviamo all'opera anche nella tragedia, un gioco che consente la sospensione dell'ordinario per dare vita attraverso un *Beispiel*, una *mimesis* del reale, ad un nuovo universo di significazione³⁵¹. Commenta Bottani:

La liberazione dall'assoggettamento alla referenza reale e primaria dell'abitare abituale in una connessione significativa consueta, è il risultato dell'esposizione a cui ci dispone il discorso poetico-metaforico, che fa accedere gli interpreti a una referenza virtuale, a mondi di senso possibili, anche se di una possibilità 'effettiva', a mondi altri che corrispondono a una virtualità concretamente reale, a possibilità d'esistere che non si riducono al puro possibile, ineffettivo e inefficace, ma indicano altresì le tracce di un *essere nuovo*, di un essere che 'supera' il dato cui si limita l'essere semplicemente presente³⁵².

Emerge in questo commento un altro tema portante dell'analisi ricoeuriana della metafora, quello della possibilità che essa offre di accesso all'essere, inteso però nel senso aristotelico di *ἐνέργεια*, atto. Essa comporta non solo la possibilità del darsi di mondi possibili, ma anche il loro realizzarsi e concretizzarsi grazie ad un nuovo orizzonte di senso che li ospiti. Ecco che si designa il monito fondamentale che lo stesso Ricoeur rivolge alla sua opera: quello di non confondere poesia e filosofia. La ridefinizione del reale e la referenza seconda dispiegate dalla poesia devono, infatti, essere iscritte in un orizzonte speculativo. Vedremo in seguito se questo tentativo può considerarsi riuscito.

³⁵¹ Cfr.: GRAMPA G., *Introduzione* a MV, p. XXV.

³⁵² BOTTANI L., *Op. cit.*, p. 45.

4. 3 Il problema della metafora nella retorica classica

Notiamo che per Ricoeur il problema della collocazione della metafora si pone già con Aristotele. Per il filosofo greco «la metafora consiste nel trasferire all'oggetto il nome che è proprio di un altro: e questo trasferimento avviene, o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia» (*Poetica* 1475b 6-9); essa è studiata, pertanto, nel campo della *lexis*, dell'elocuzione. Abbiamo già evidenziato come Aristotele concepisca la metafora come in stretta relazione col nome: la definisce, infatti, *epifora del nome*, richiamando in questo modo l'idea che la metafora sia connessa al movimento. Già questo segna per Ricoeur una svolta importante: la definizione di metafora è in se stessa metaforica, dunque *ricorrente*: «Ben presto si conclude all'impossibilità di parlare della metafora in termini non metaforici (nel senso di prendere a prestito)»³⁵³.

Ciò impedisce alla retorica di credere di potersi appropriare indebitamente della metafora, come dice già Derrida in *Mythologie blanche*³⁵⁴: quando la retorica definisce la metafora, essa presuppone non solo la filosofia, ma una rete concettuale più ampia³⁵⁵. Inoltre, Aristotele definisce la metafora come la trasposizione di un nome *allogrios*, cioè altro, proprio di un'altra cosa. Questa impostazione concettuale del problema porta a considerare la metafora come scarto dall'uso ordinario, intendendo per *scarto* sia quella che Ricoeur considera un'idea positiva quale la presa a prestito di un senso esterno da un differente ambito rispetto a quello al quale fa riferimento il discorso, sia una connotazione negativa, che legge questo fenomeno

³⁵³ MV, p. 22.

³⁵⁴ Cfr.: DERRIDA J., *Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, in «Poétique», 5 (1971), pp. 1-52.

³⁵⁵ Cfr.: MV, p. 22, nota 20.

come sostituzione con un'altra di una parola assente ma disponibile. A causa di questa seconda implicazione, si fa strada la teoria della metafora come sostituzione, che non comporta alcuna aggiunta di informazione da parte della stessa ridotta, pertanto, a mero ornamento del discorso.

Nonostante Ricoeur riconosca l'importanza di questa componente dello studio aristotelico sulla metafora e la veda anzi alla base degli sviluppi successivi delle teorie della retorica al riguardo, egli sottolinea altresì la valenza euristica della definizione aristotelica. Essa «realizza un apprendimento ed una conoscenza attraverso il genere (III, 10, 1410b 13)», ma servendosi di una sovversione: «dare al genere il nome della specie, al quarto termine del rapporto proporzionale il nome del secondo e viceversa, vuol dire, ad un tempo, riconoscere e trasgredire la struttura logica del linguaggio (1457b 6-20). (...) Ne possiamo ricavare – suggerisce Ricoeur – una suggestione: non dobbiamo, allora, dire che la metafora distrugge un ordine solo per costruirne un altro? che il sovvertimento categoriale è soltanto il rovescio di una logica dell'invenzione?»³⁵⁶. Chiodi è dello stesso parere quando afferma: «È interessante notare che, in Aristotele, la metafora funge in certo modo da cerniera nel campo linguistico, quasi ad assumere una dimensione anteriore e originale, rispetto alla separazione degli universi di discorso, e quindi centrale nella nascita del linguaggio nella sua globalità»³⁵⁷.

Il movimento metaforico si dà tra poli logici dei quali sovverte lo schema preconstituito e l'ordine per specie e per genere, il gioco di relazioni già costituito. Questo sovvertimento e questa trasgressione categoriale producono un incremento

³⁵⁶ MV, pp. 28-29.

³⁵⁷ CHIODI M., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, p. 340.

semantico: attraverso la decostruzione di un ordine dato, si realizza un nuovo orizzonte di senso; ciò sembrerebbe portare a concludere che la metafora che trasgredisce l'ordine categoriale è quella stessa che ne è all'origine, che lo aveva creato in precedenza. Si può, forse, ipotizzare con Gadamer, dice Ricoeur, una «metaforica» alla radice di ogni classificazione³⁵⁸.

La capacità di ben metaforizzare consiste secondo Aristotele nel *saper cogliere la somiglianza* (Poetica, 1459a 4-8). Rispetto alla similitudine, la metafora opera una provocazione, realizza un'aporia. Essa consente di vedere l'identico nella differenza di due termini: proprio in ciò consiste la possibilità di apprendimento che con essa si genera. Si potrebbe, forse, fare un ulteriore passo avanti rispetto a quello che afferma qui Ricoeur e ipotizzare che la metafora consenta rispetto alla similitudine un'apertura della dimensione politica, come più tardi farà per Ricoeur il testo, proprio a seguito di questa provocazione che scardina l'ordine precostituito e che chiama a rendersi responsabili e consapevoli della ricerca che si apre come possibilità al pensiero. Questo è possibile perché la metafora offre la possibilità di una ricostruzione.

È lo stesso procedimento che è all'opera nella tragedia, dicevamo, dove il *mythos*, ordina le azioni in una composizione dotata di senso che imita il reale: esso è perciò al contempo anche *mimesis*. Qui Ricoeur individua un altro grande paradosso, un'altra aporia all'opera nella tragedia: «la *mimêsis* è *poiêsis* e viceversa»³⁵⁹. In essa si delineano al contempo la referenza al reale e la dimensione immaginativa. Nella tragedia greca si attua la possibilità di imitare la natura componendo e creando, dice Ricoeur, perché «l'uomo greco era, senza dubbio, meno portato di noi a identificare

³⁵⁸ MV, p. 30.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

la *physis* con un dato inerte. Forse è perché, ai suoi occhi, la natura è qualcosa di vivo, che la *mimêsis* non può essere qualcosa che asservisce»³⁶⁰.

Aristotele, inoltre, afferma che la metafora mette di fronte agli occhi perché rappresenta le cose in azione, gli avvenimenti nella loro logica. Ricoeur sottolinea proprio la funzione di riproduzione del reale come atto che qui è evidenziata ed individua in essa la funzione ontologica della metafora:

Presentare gli uomini «*come agenti*» e tutte le cose «*come in atto*», potrebbe essere questa la funzione ontologica del discorso metaforico. In tale discorso, ogni potenzialità latente d'esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacità potenziale d'azione come effettiva. L'espressione *viva* è quella che dice l'esistenza *viva*.³⁶¹

Altro centrale problema è quello del darsi della metafora nell'«è» dell'enunciato metaforico, che implica un «non è» ed un «è come». Questa duplice valenza del predicato «essere» si riconduce al problema generale della *Metafisica*, per il quale l'essere si dice in molti modi, problema che Ricoeur definisce come al di fuori di tutti i giochi di linguaggio³⁶²; il problema filosofico per eccellenza, potremmo dire. La plurivocità che si profila in questo contesto, infatti, è tutt'altra rispetto a quella metaforica: è equivocità regolata, dicevamo, in cui resta forte l'esigenza di dominare questi molteplici significati riconducendoli nella sfera di un'unica scienza. Quella che si genera qui è dunque ancora un'aporia, per risolvere la quale si è adottata come soluzione l'analogia. In essa convergono e si contrappongono due piani: la richiesta

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 60.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

³⁶² *Ibid.*, p. 341.

di univocità avanzata da parte della teologia, propria di un essere separato, e la plurivocità del discorso ontologico sui molteplici significati dell'essere.

Il punto di incontro tra questi due discorsi è individuato, seguendo Aubenque, nell'*ousia*, da lui definita come «atto di ciò che è, il compimento di ciò che è dato nella piena realizzazione della presenza, o, con una parola che abbiamo già incontrato, l'*entelechia*» (p. 406).

È così che una lettura *aporetica* di Aristotele designa lo spazio per una dottrina dell'analogia, nella misura in cui ha cominciato col metterla in parentesi. Anche se si scopre che questa nozione altro non è che un problema trasformato in risposta, essa sta ad indicare il lavoro di pensiero mediante il quale il discorso umano, troppo umano, dell'ontologia tenta di rispondere alle sollecitazioni di un *altro* discorso, che, forse, non è altro che un non-discorso³⁶³.

Non è difficile cogliere alcuni dei limiti della pur rigorosa ricostruzione del pensiero di Aristotele fatta da Ricoeur. Sono d'accordo con Guastini quando afferma:

Nella prospettiva genealogica proposta da Ricoeur, direi che, dati certi presupposti, alla fine non è un caso che s'inserisca l'incontro, sancito nell'opera "gemella" di quella sulla metafora [cfr. Ricoeur (1986, 7-8)], tra la teoria aristotelica della metafora e la teoria kantiana dello schematismo. Con il risultato di spostare il problema aristotelico della contemplazione (*theorein*) della somiglianza sul piano, va detto assai diverso perché impiantato su un paradigma soggettivistico ancora del tutto estraneo ad Aristotele, del lavoro dell'«immaginazione produttrice» tipico del pensiero critico kantiano (*ibidem*, 8)³⁶⁴.

Se questa affermazione può essere valida rispetto a *Tempo e racconto*, però, più problematica mi sembra in riferimento a *La metafora viva*. In particolare, non sono d'accordo con l'interpretazione dell'affermazione ricoeuriana: «Non esiste luogo che

³⁶³ *Ibid.*, p. 353.

³⁶⁴ GUASTINI D., *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, in «Isonomia», (2005), pp. 13-14. <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/guastini/guastini2004.pdf>

non sia metaforico» come una *modernizzazione eccessiva* del filosofo greco, poiché questa osservazione prende spunto dalla considerazione del contenuto metaforico proprio del termine *phora* contenuto nella parola *epifora*, ma per porsi come monito verso quelle discipline come la retorica o quelle correnti filosofiche che credono di poter controllare la metafora col classificarla e col tradurla in concetti non metaforici. Se si seguisse il loro modo di procedere, sottintende Ricoeur, andrebbe perduto proprio quel meccanismo euristico, capace di generare senso che la metafora possiede e che una teoria tassonomica disconosce. Quello che qui ci interessa, comunque, è non tanto capire se effettivamente la definizione aristotelica di metafora si spinge così oltre fino al punto in cui la conduce Ricoeur ma, piuttosto, quanto essa sia funzionale nell'ottica del suo ragionamento e a quali risultati lo conduce.

Per fondare la possibilità della polisemia del linguaggio, dicevamo, Ricoeur si rifà alla definizione aristotelica: l'essere si dice in molti modi. Questi modi si riferiscono ad un termine primo, quello di sostanza, che però non assicura l'unità della significazione. L'anelito all'univocità, però, non si può aggirare e deve essere tenuto presente, per Ricoeur, ma senza che ciò comporti una caduta nella staticità di un sistema chiuso e univoco, dunque totalitario e totalizzante.

Sous le nom de polysémie (*Le conflit des interprétations*) ou de métaphore (*La métaphore vive*), nous retrouvons chaque fois la tension entre la multiplicité de sens du langage poétique et l'idéal d'univocité et de systématique du discours philosophique à l'écoute du poème. Et ce qui est progressivement suggéré c'est que l'être lui-même est de nature métaphorique (et, en ce sens : symbolique, ou encore : métaphorique)³⁶⁵.

4.4 La concezione della metafora nella modernità

³⁶⁵ STEVENS B, *Op. cit.*, p. 280.

Abbiamo già anticipato che lo studio che Ricoeur conduce sulla metafora si dispiega in tre ambiti diversi: la retorica, la semantica, l'ermeneutica. La prima tappa della ricognizione che Ricoeur fa degli sviluppi moderni circa il tema della metafora affronta, dunque, la retorica. Seguendo la tradizione aperta da Aristotele, questa disciplina ha considerato la metafora come un *tropo della somiglianza* e ne ha fatto uno strumento di accrescimento del senso delle parole, un meccanismo il cui effetto poteva essere annullato da una sostituzione.

Per la retorica la metafora è una clausola di stile, una clausola di stile che fa parte di quegli stili che sono chiamati tropi perché procedono da un uso deviante del significato delle parole; in greco infatti la parola "tropos" significa movimento, rotazione, così i tropi riguardano semplicemente le parole e le relazioni tra i nomi³⁶⁶.

Se si assume come unità di riferimento la parola, la metafora diviene un semplice tropo soggetto alla tassonomia della retorica, annoverabile tra le altre figure che hanno una funzione ornamentale del discorso.

Genette e altri neo-retori imputano alla metafora e al suo predominio la colpa del declino della retorica; Ricoeur, invece, individua il fattore determinante di questa crisi in quella che chiama la *dittatura della parola*³⁶⁷, che finisce per confinare la funzione della metafora a quella di mero ornamento. La metafora si riduce ad un utilizzo inusuale di un termine per designare qualcosa per la cui definizione manchi un termine appropriato. Pertanto, il meccanismo metaforico riguarda una parola presa a prestito dall'ambito semantico suo proprio, rispetto al quale l'impiego metaforico costituisce uno scarto. Nell'effettuare questa sostituzione, il tropo opera

³⁶⁶ SS, p. 250.

³⁶⁷ MV, p. 65.

servendosi di una somiglianza che si individua tra il vocabolo utilizzato e il senso della cosa che ora esso va a designare.

Per analizzare questa posizione, Ricoeur si avvale del trattato di Fontanier *Les Figures du discours*³⁶⁸. Per Genette, che ne scrive l'introduzione, la novità di questo scritto risiede nel concetto di *figura*, introdotto per riunire tropi e non tropi sotto una denominazione comune consentendo, in questo modo, l'elaborazione di una classificazione. Le figure, al cui interno rientra anche la metafora, finiscono per ridursi, dunque, a mera forma del discorso. Nonostante questa impostazione, il carattere libero che anche in questa designazione la metafora conserva e che è individuato nella possibilità che essa ha di richiamare un'idea tramite un'altra senza che ciò avvenga per un motivo imposto, per un obbligo, anticipa la teoria di Benveniste sulla situazione di discorso. La metafora già in ambito retorico si rivela alla fine essere un evento; solo in seguito diviene metafora d'uso e l'accostamento che essa produce tra due idee diverse finisce per risultare alla lunga abituale. Questa dicotomia della metafora, che potremmo definire "diacronica", poiché è fatta risalire a diverse fasi della sua storia, attraverserà l'intera opera, come commenta Clark:

The trope of catachresis, the extension of meaning in response to semantic deficiency, is opposed to the figurative invention that takes place in the 'living event of actual speech' (*RM*: 62). The dichotomy between these two rival concepts will run throughout the entire book: a pessimism of linguistic entropy set against the renovation of new meaning³⁶⁹.

La funzione propria della metafora non è, infatti, la denominazione ma la predicazione: per potersi sviluppare, il senso metaforico necessita, pertanto,

³⁶⁸ FONTANIER P., *Les Figures du discours*, Flammarion, Paris 1968. [Citiamo l'edizione con l'introduzione di Genette].

³⁶⁹ CLARK S.H., *Op. cit.*, p. 123.

dell'intero enunciato. Il vedere la metafora come un evento di senso e un'invenzione, ci obbliga a situarci al livello del discorso e a lasciare la dimensione della pura parola per entrare nel campo della semantica. La distinzione tra semantica e semiotica è precisata da Benveniste nel suo *Problème de linguistique générale*, in cui l'autore distingue tra il livello dei segni, che corrisponde all'ambito della semiotica, e quello del discorso, che si articola nella frase, a cui fa riferimento la semantica. Dire con Saussure che il linguaggio è un sistema di segni è per Benveniste riduttivo e segna una chiusura che confina al suo interno anche la distinzione tra significante e significato. È necessario, invece, fuoriuscire dal mondo chiuso dei segni per dispiegare ciò che il discorso vuole effettivamente dire. Per ciò che attiene alla metafora, ad una teoria della sostituzione che faccia riferimento ad un campo semiotico e che resti vincolata alla chiusura del segno, Ricoeur preferisce una teoria della tensione che comporti l'apertura di nuovi ambiti semantici.

Anche nell'impostazione semantica la parola resta, però, al centro dell'enunciazione in quanto portatrice dell'identità sulla quale si va ad innestare la metafora, che la altera polarizzandola. La centralità della parola rimane, dunque, nella definizione della metafora qualora si voglia procedere ad una sua classificazione rispetto alle altre figure, ma non ha una valenza reale.

Nell'enunciato metaforico (...), l'azione contestuale crea un nuovo significato che ha sì lo statuto dell'evento poiché esiste soltanto in questo contesto. Ma, al tempo stesso, è possibile riidentificarlo come il medesimo, dal momento che la sua costruzione può essere ripetuta; così l'innovazione di un significato emergente può essere ritenuta una creazione linguistica. Se essa viene adottata da una parte influente della comunità linguistica, può a sua volta diventare un significato abituale e aggiungersi alla polisemia delle entità lessicali, contribuendo in tal modo alla storia del linguaggio come lingua, codice o sistema. Ma, a quest'ultimo stadio, quando l'effetto di senso che chiamiamo metafora ha raggiunto il cambiamento di senso che accresce la polisemia, la metafora non è già più metafora viva, ma

metafora morta. Solo le autentiche metafore, cioè le metafore vive, sono al tempo stesso evento e senso³⁷⁰.

È la dicotomia che si instaura tra quelli che Max Black nel suo articolo *Metaphor* definisce il *focus* ed il *frame* della metafora che crea l'evento di senso. La frase è un'espressione in cui talune parole hanno valenza metaforica ed altre no. Queste parole si chiamano *focus*, le altre costituiscono il *frame*. Il legame fra *focus* e *frame* è inscindibile ed imprescindibile. È il contesto che consente al *focus* di assumere un nuovo significato e lo rende portatore di nuovo contenuto conoscitivo.

Già l'opera di Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, aveva rilevato come la parola acquisti senso nella frase. In essa si considerava la metafora come costituita da due idee situate a due livelli di discorso differenti: il *tenor*, l'idea soggiacente e il *vehicle*, l'idea che la porta ad espressione e che non è, così, ridotta a mero ornamento, essendo la metafora costituita dalla presenza simultanea di entrambe. La loro unione si costituisce grazie alle connessioni che la mente è in grado di fare; questa riflessione apre le porte alla successiva interpretazione ermeneutica della metafora, dischiudendo altresì il problema della sua portata ontologica. Il movimento metaforico ha presa sul mondo poiché esso è frutto di una nostra proiezione e il rapporto tra tenore e veicolo influenza anche il significato che noi vogliamo dare alla realtà. «La padronanza della metafora» è quella «del mondo che ci costruiamo per viverci dentro»³⁷¹. Questa conseguenza si ha anche nell'impostazione data al problema da Max Black, per il quale il *focus* è soggetto nella sua comprensione ai luoghi comuni associatigli da una data comunità linguistica. Il contesto agisce sul

³⁷⁰ MV, p. 131.

³⁷¹ RICHARDS I. A., *Philosophy of Rhetoric The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York and London 1936, p. 126, tr. it. *La filosofia della retorica*, Feltrinelli, Milano 1967.

focus in modo che il lettore sia obbligato a connettere due idee. Da una parte il porre in questi termini la questione consente di distinguere tra senso letterale e senso proprio delle parole, ma il fatto di fare riferimento ad un sistema di idee già fissate limita in parte la portata creativa della metafora e riduce l'evocazione di un sistema associato ad una descrizione di tipo psicologico³⁷².

L'*Aesthetics* di Beardsley, invece, compie un ulteriore passo in avanti in direzione della valenza innovativa della metafora. In quest'opera si distingue tra connotazione, termine che designa il significato implicito di una parola e denotazione, che riguarda invece quello esplicito. La letteratura è propriamente quell'ambito che consente il darsi di entrambe le valenze del discorso senza rendere necessaria l'attuazione di una scelta tra di loro. Il significato si coglie solo al livello dell'opera vista come un tutto; è qui che la disciplina presa in considerazione in questo testo, la critica letteraria, si perde. Essa, infatti, blocca il movimento spontaneo che si genera al livello dell'opera come un tutto e che consiste nell'apertura di un mondo abitabile: separando *muthos* e *mimesis*, essa chiude la referenza esterna. Comunque, per quanto riguarda Beardsley, notevoli sono per Ricoeur i suoi apporti allo sviluppo successivo della riflessione sulla metafora. Egli ne fa un'«attribuzione logicamente vuota», autocontraddittoria, che distrugge se stessa. È il lettore che ne elabora il senso, trovandone un significato in un contesto inatteso.

Nonostante i notevoli progressi che gli autori fin qui considerati compiono nell'ambito dello studio della metafora, Ricoeur coglie un'auto contraddizione nei loro diversi modi di approccio al problema, cioè retorico, logico, letterario. In particolare, per spiegare da dove trae origine il nuovo significato che emerge con la metafora, essi violano i limiti che si erano imposti: nonostante facciano riferimenti a

³⁷² Cf.: MV, p. 120.

connotazioni o a luoghi comuni associati come fonte dell'innovazione semantica della parola, di fatto si vedono poi costretti ad introdurre un riferimento esterno al campo linguistico, in direzione delle cose, per spiegarne l'origine:

Probabilmente la domanda stessa – da dove li ricaviamo?... – non è corretta; (...) certamente, allarghiamo la nozione di significato, comprendendovi i significati secondari, in quanto connotazioni, entro il perimetro del significato intero; ma in tal modo continuiamo a legare il processo creativo della metafora ad un aspetto non creativo del linguaggio. (...) Dire che la metafora non viene dal nulla, vuol dire riconoscerla per quel che è, cioè una creazione momentanea del linguaggio, una innovazione semantica che non ha uno statuto nel linguaggio in quanto qualcosa di già fissato, né in forza della designazione né in forza della connotazione³⁷³.

Quegli autori che rimangono legati al postulato della metafora-parola, restano debitori del *Cours de linguistique générale* di Saussure, che distingue tra *langue* e *parole*, prima tra le grandi dicotomie individuate all'interno della linguistica: significante-significato, sincronia-diacronia, sintagmatico- paradigmatico. Quello saussuriano potrebbe essere definito come un sistema “puro”, in cui i problemi linguistici sono analizzati unicamente dal punto di vista formale, ponendo l'accento sulla rete di relazioni che lega tra loro le varie parti del discorso, più che sulla valenza della singola componente:

Un paragone che spesso si compie (...) è quello fra la lingua e il gioco degli scacchi. Il gioco resta lo stesso qualunque sia la sostanza materiale di cui sono fabbricati la scacchiera e i pezzi (...) purché questi siano distinguibili l'uno dall'altro. I pezzi sono definiti dai loro rapporti reciproci, e in generale dalle regole del gioco, e non dalla sostanza di cui sono fatti, o dal loro aspetto esteriore.

(...) Si tratta dunque non tanto di identificare somiglianze fisiche, quanto di identificare elementi astratti manifestati dalle ripetizioni diverse di uno stesso enunciato. Troviamo qui la nozione di STRUTTURA, che è centrale per le teorie di cui ci occupiamo, come appare

³⁷³ *Ibid.*, p. 130.

dall'etichetta stessa di linguistica strutturale. L'idea tradizionale che la lingua costituisca un sistema in cui *tout se tient*, viene svolta coerentemente fino alle sue ultime conseguenze. La lingua svolge la stessa funzione comunicativa proprio per il fatto di essere costituita da elementi che hanno fra loro determinati rapporti, e che appunto in base a tali rapporti vanno definiti³⁷⁴.

Fin dalle primissime pagine del *Cours*, Saussure afferma che: «*occorre porsi immediatamente sul terreno della lingua e prenderla per norma di tutte le altre manifestazioni del linguaggio*»³⁷⁵, e ancora: «la lingua, (...), è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento che le assegniamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione»³⁷⁶. La *langue*, per Saussure, è un sistema che fa del segno il suo oggetto concreto, caratterizzato dall'arbitrarietà e dalla linearità del significante che si riduce, dunque, a pura forma. Alla *langue* si contrappone, dicevamo, la *parole*, il lato esecutivo, per così dire, che per Saussure rimane fuori dal campo di analisi della linguistica, perché l'esecuzione è sempre individuale: «Separando la lingua dalla parole, si separa ad un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale»³⁷⁷.

È evidente che queste analisi di Saussure, come nota anche Tullio De Mauro nella sua Introduzione al *Corso*, risentono fortemente dell'impostazione scientifica che fin da giovane Saussure aveva imposto ai suoi studi e che gli derivava da una lunga tradizione familiare. «Dai primi anni del Settecento, di generazione in generazione, nella vecchia famiglia ginevrina dei Saussure si succedono naturalisti, fisici, geografi». De Mauro evidenzia come questa tradizione di famiglia influenzerà il

³⁷⁴ LEPSCHY G. C., *La linguistica strutturale*, Einaudi, Torino 1966, pp. 25-27.

³⁷⁵ DE SAUSSURE F., *Op. cit.*, p. 18.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 23.

grande linguistica nel metodo che egli applicherà nei suoi studi: «La *forma mentis* scientifica, ereditata dal passato familiare attraverso il diretto insegnamento paterno, fornisce i tratti più tipici della sua personalità intellettuale e della sua opera»³⁷⁸.

La linguistica per Saussure, dicevamo, si articola ancora secondo una prospettiva sincronica, che esprime uno stato di cose, un ordine esistente ed una diacronica che, invece, ne rileva il dinamismo. Il sistema si coglie solo da una prospettiva sincronica, che analizza i rapporti logici e psicologici che collegano tra loro i vari elementi del sistema. Come nel gioco degli scacchi, in essa vige un sistema di valori: ogni termine si determina in opposizione con gli altri. Il cambiamento non ha a che fare con uno stato del sistema ma attua la transizione dal precedente al successivo; esso, tuttavia, non ha alcuna importanza di per sé. Il principio del cambiamento è visto nell'analogia. L'analogia è la fonte della creazione linguistica ed ha un sostrato di tipo psicologico e grammaticale; essa suppone la coscienza e la comprensione di un rapporto collegante le forme tra loro ma, in realtà, è preceduta da una comparazione inconscia dei materiali depositatisi nel tesoro della lingua. Le innovazioni analogiche sono sintomo di mutamenti di interpretazione³⁷⁹. Anche questo aspetto perde importanza, tuttavia, di fronte all'idea che ciò che è essenziale cogliere è la stabilità del sistema più che il principio di mutamento che lo fa evolvere. In questa prospettiva possono essere lette anche le divisioni e le ripartizioni tra diverse prospettive di analisi introdotte nell'opera, che sono volte a delimitare via via il corretto atteggiamento scientifico di impostazione del problema.

Jakobson, invece, considera controproducenti queste separazioni, poiché non consentono di dar conto del potere creativo del linguaggio, poiché separano il codice

³⁷⁸ DE MAURO T., *Introduzione* a DE SAUSSURE F., *Op. cit.*, p. V.

³⁷⁹ DE SAUSSURE F., *Op. cit.*, pp. 199-204.

dal messaggio, escludendo di fatto il rapporto senso-cosa. Anche Ricoeur è d'accordo con questa critica e commenta:

(...) nessun ponte può essere gettato direttamente tra il significato saussuriano e il referente extra-linguistico; bisogna passare per la deviazione rappresentata dal discorso e passare per la denotazione della frase per arrivare alla denotazione della parola. Solo questa deviazione consente di mettere in rapporto il lavoro di denominazione operante nella metafora con l'operazione predicativa che il quadro del discorso dà a questo lavoro³⁸⁰.

Inoltre, questa impostazione impone la priorità del sistema della lingua sul fenomeno della sua evoluzione. La metafora, invece, esprime proprio il momento creativo e dialettico del logico come resistenza della differenza all'interno di un sistema che si vorrebbe unitario e unificante e non può essere confinata in uno solo dei lati della ripartizione del sistema saussuriano. La metafora, infatti, è diacronica come fenomeno di innovazione e di mutamento di senso, è sincronica in rispetto allo scarto e alla polisemia che essa altresì genera.

Nonostante i limiti che Ricoeur individua nell'impostazione saussuriana della linguistica, il *Cours de linguistique générale* è stato il punto di riferimento fondamentale per la linguistica strutturale e per gli autori della *Nuova Retorica*. Studiosi come Konrad e Ullmann vedono nella parola la portatrice del senso metaforico proprio partendo dalle analisi di Saussure. Questi due autori, tuttavia, in parte se ne distaccano quando affermano che l'uso metaforico della parola non appartiene ai suoi usi normali: esso si situa tra i mutamenti di senso ed è spesso visto come frutto di un'intenzione creatrice. Nonostante gli aspetti innovativi insiti nelle loro analisi, però, questi autori, riconducendo la metafora ad un'*associazione per*

³⁸⁰ MV, p. 167.

somiglianza all'interno del senso³⁸¹, rischiano di far dipendere la linguistica da un'altra disciplina: la psicologia.

Gli studi del gruppo μ confluiti nella *Rhétorique générale*, invece, si liberano dal sostrato psicologico e sociale contenuto nelle analisi dei loro predecessori e compiono un'operazione prettamente linguistica, trasferendo l'attenzione sul fonema. La loro attività di ricerca si articola nella riscrittura in chiave semiotica della retorica finalizzata all'elaborazione del problema dello stile, per recuperarla all'interno di un'impostazione strutturalista che ne consenta anche un impiego in altri ambiti. Tuttavia, anche i loro studi riducono la metafora a mero strumento dell'*elocutio* e, di fatto, confinano le loro analisi all'interno della retorica³⁸². Il limite dello spostare l'attenzione al livello semico, di cui si analizzano entità ed operazioni, consiste, inoltre, nel dimenticare totalmente il locutore del discorso, come abbiamo visto nel capitolo precedente.

La nuova retorica, tuttavia, ha anche il merito di aver riportato l'attenzione su un concetto già utilizzato da Aristotele e caduto, poi, in secondo piano: quello di *scarto*. Già Genette nell'introduzione all'opera di Fontanier aveva sottolineato che questo diveniva il perno sul quale poi si costruiva la figura³⁸³, ma è con l'opera di Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, che si definisce lo scarto come un errore voluto. L'integrazione del tropo in una teoria degli scarti rappresenta per Ricoeur l'apporto significativo della nuova retorica, mentre per il resto essa non sarebbe che una ripetizione della retorica classica. La nozione di scarto è introdotta in modo

³⁸¹ *Ibid.*, p. 156.

³⁸² Cfr. TODOROV T., *Sémiotique littéraire*, in AA.VV., *A Semiotic Landscape*, Den Haag, Mouton, 1977, p. 722: «L'expression 'sémiotique de la littérature' ne peut être employée dans le cadre d'une réflexion scientifique qu'à condition d'être entendue au sens de rhétorique».

³⁸³ MV, p. 182.

parallelo ad un'altra funzione, quella di *riduzione dello scarto*: sono scarti quelle violazioni del codice della lingua che consentano di ritornare ad una situazione di normalità, di colmare successivamente lo iato che esse hanno creato. La metafora non consiste nello scarto ma nella sua riduzione: l'interpretazione ribatte all'impertinenza predicativa di ordine sintagmatico con l'ampliamento del piano paradigmatico, consentendo, così, il darsi di nuove condizioni di senso nel testo. L'analisi retorica, però, si riduce in questo modo alla classificazione delle operazioni di riduzione di scarto.

La teoria dello scarto comporta, altresì, l'emergere di alcuni problemi con conseguenze importanti: se si parla di scarto, di distanza rispetto ad una norma, bisogna anche chiedersi quale sia il *grado retorico zero* rispetto al quale si sviluppa lo scarto stesso. L'identificazione di questo grado retorico zero è diversa nei vari autori. Per Genette l'opposizione tra linguaggio figurato e non, è quella tra linguaggio virtuale e reale, tra ciò che il poeta ha in mente e ciò che scrive. Per Cohen, invece, il grado zero è rappresentato dal tipo di linguaggio meno figurato, quello scientifico, che in realtà è detto *tendere verso lo zero*, non risolvendo dunque il problema, o dal contenuto di un messaggio, distinto dall'espressione, che è soggetto a traduzione. Per il gruppo μ il grado zero è una costruzione e consiste in un discorso ridotto ai suoi semi essenziali e, dunque, in un'operazione metalinguistica.

La nozione di *riduzione di scarto*, introdotta da Jean Cohen, invece, è un fenomeno semantico ed in essa propriamente consiste la metafora, dicevamo. Lo scarto si ha quando le parole, prese nel loro significato letterale, producono un *non sense*; la riduzione di scarto si ha quando si cambia il senso di una delle parole per rendersi in grado di rispondere alla precedente impertinenza semantica. Negli studi di Cohen si hanno, così, dei punti di contatto con le teorie anglosassoni che abbiamo

precedentemente preso in considerazione, poiché la sua analisi comporta il situarsi su di un livello predicativo e d'invenzione. In essi, però, la metafora resta nell'ordine del paradigmatico e dunque persiste la focalizzazione sulla parola e sulla teoria della sostituzione. Si perde, perciò, il valore della nuova pertinenza che la riduzione di scarto consente. L'ordine nuovo che si crea è tutt'al più soggettivo e sentimentale, non è una ridescrizione del mondo. Perché questa sia possibile, bisogna reintrodurre nell'analisi il fattore sintagmatico, il contesto.

In realtà, per Ricoeur, nessuno di questi autori risolve il problema dello scarto, poiché esso si situa propriamente al livello del discorso. Per risolvere la questione, Ricoeur fa ricorso agli studi di Jakobson. Anche per questo studioso si dà nell'ambito della funzione poetica del linguaggio una dicotomia fondamentale tra i segni e gli oggetti. Una delle funzioni del discorso, infatti, quella poetica, pone l'accento sul messaggio *for its own sake*, eliminandone la referenza al reale. Al contrario di ciò che accade negli studi della nuova retorica, tuttavia, con questo non si verifica l'esclusione di ogni tipo di referenza e la circoscrizione del linguaggio all'interno dell'universo dei segni. Con essa, al contrario, si dischiude un nuovo tipo di referenza, extra-linguistico ed extra-retorico, che pone un problema genuinamente filosofico, quello di natura ontologica. Il linguaggio figurato, perciò, sospende la valenza ordinaria delle parole per dispiegare quello che Northrop Frye, come abbiamo visto, definisce un *mood*³⁸⁴, termine che indica non uno stato d'animo ma quella che Heidegger indicherebbe come tonalità emotiva, cioè un modo di radicarsi nella realtà.

La dinamica che l'enunciato metaforico è in grado di dispiegare, infatti, è di ordine predicativo e prevede un'interazione, non una sostituzione. In esso è all'opera, per

³⁸⁴ FRYRE H. N., *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969, p. 106.

Ricoeur, un *lavoro della somiglianza*, concetto che tra la sua origine dal *vedere come* che, secondo Aristotele, è ciò che accade nella metafora, che consente di percepire il simile nel dissimile. Questo meccanismo è paragonabile al funzionamento dell'attività del vedere individuato dal paragrafo XI delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein, come sottolineato poi da Ricoeur in *Dal testo all'azione*:

(...) ci si inganna sul ruolo della somiglianza, se la si interpreta nei termini dell'associazione di idee, come associazione per somiglianza (...). La somiglianza è essa stessa funzione dell'uso dei predicati bizzarri. Consiste nell'avvicinamento che improvvisamente annulla la distanza logica fra campi semantici fino a quel momento lontani, per generare lo shock semantico che, a sua volta, suscita la scintilla di senso della metafora. L'immaginazione è l'appercezione, la visione improvvisa, di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza. (...) Immaginare, significa innanzitutto ristrutturare dei campi semantici. È, secondo una espressione di Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*, vedere-come...³⁸⁵.

Secondo Ricoeur, la metafora costituisce il momento creativo del linguaggio, che precede la fase di cristallizzazione propria del concetto. In essa ha luogo il lavoro propriamente produttivo di immagini, quello che viene definita da Henle come *momento iconico*, fase che può essere paragonata allo schema kantiano, dove senso ed immagine si fondono insieme. Questa fase produce una matrice che è il frutto di una sintesi tra due idee che si somigliano e che è in grado di dare vita a nuove significazioni; essa può dispiegarsi grazie alla sospensione, o *epoché* in senso husserliano, del senso ordinario delle parole, al fine di lasciar dispiegare un nuovo livello di significazione. Tra la percezione soggettiva del mondo e la sua descrizione oggettiva si apre, in tal modo, la possibilità dell'heideggeriano *lasciar essere* le cose:

³⁸⁵ DTA, p. 210.

La tristesse d'un tableau gris nous dit quelque chose de la grisaille du monde et non seulement de notre tristesse intérieure: dans le gris de l'icône (picturale ou poétique), c'est bien la tristesse du monde que nous percevons. C'est donc bien dans le réel lui-même qu'il y a une vérité tensionnelle: un être-come où l'identité et la différence, le même et l'autre, sont en tension au sein de la ressemblance³⁸⁶.

Come rileva Bottani

Il *vedere come* della metafora si articola su un gioco di prossimità e distanza, di somiglianza e di sospensione del significato abituale per lasciar essere un'impertinenza semantica che diviene nuova pertinenza. Il gioco delle ermeneutiche in conflitto abita questo orizzonte di senso problematico. La metafora non trova somiglianze, ma le *inventa*: in ciò sta il suo valore propriamente euristico (MV 315). Dunque kantianamente l'esperienza dell'arte nelle sue forme poetiche e narrative è un'esperienza di verità: cognitiva dunque, non emotiva o psicologica.

Questo processo è reso possibile dall'immaginazione produttrice. Dalla *Critica del Giudizio* sappiamo che:

L'immaginazione (come facoltà di conoscenza produttiva) ha una grande potenza nella creazione di un'altra natura tratta dalla materia che le fornisce la natura reale. Noi ci divertiamo con essa quando l'esperienza ci par troppo banale, trasformandola, sempre, è vero, secondo leggi analogiche, ma anche secondo principi che hanno la loro più alta origine nella ragione (...); e così facendo noi sentiamo la nostra indipendenza dalla legge dell'associazione (la quale è inerente all'uso empirico dell'immaginazione), perché se, secondo essa, caviamo la materia dalla natura, la elaboriamo però in vista di qualcos'altro, vale a dire di ciò che trascende la natura³⁸⁷.

L'immaginazione, dunque, elabora delle rappresentazioni per cercare di comunicare ciò che non può trovare espressione in un concetto, perché sempre eccedente, pur offrendo al pensiero molto da pensare. Possiamo forse considerarci autorizzati a

³⁸⁶ STEVENS B., *Op. cit.*, p. 281.

³⁸⁷ KANT E., *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 305

trarre le conseguenze di questa impostazione del problema in Ricoeur affermando che egli vede nella metafora il meccanismo generatore di idee estetiche, o almeno nella metafora viva, cioè quella che inventa, che crea un senso nuovo: infatti, essa è un evento di senso reso possibile dalla capacità che ha l'immaginazione nel *mettere sotto gli occhi* una somiglianza imprevista, grazie all'abilità che essa mette in opera di *vedere come*.

A ragione, Bottani richiama l'estetica diltheyana per dare una collocazione teoretica a queste analisi di Ricoeur, ricordando come Dilthey affermi che il senso dell'arte non consista in un *Feiertag des Lebens*, in un *Festtag der Existenz*, che sospenda la quotidianità per consentire il riposo dai suoi scopi seri, ma in un *oltrepassamento dell'esperienza* finalizzato ad una sua migliore comprensione³⁸⁸. Infatti, Ricoeur vede nella poesia non solo la possibilità di una migliore comprensione dell'esperienza quotidiana, ma il suo superamento in favore dell'apertura di un nuovo orizzonte di senso.

Quest'indagine sulla metafora chiama direttamente in causa la riflessione filosofica poiché, come sottolinea più tardi Ricoeur in *Dal testo all'azione*, la teoria della metafora offre un nuovo accesso al fenomeno dell'immaginazione, e cioè precisamente:

una posizione diversa del problema. Invece di affrontare il problema a partire dalla percezione e chiedersi se e come si passi dalla percezione all'immaginazione, la teoria della metafora invita a collegare l'immaginazione ad un certo uso del linguaggio, più precisamente a vedervi un aspetto dell'*innovazione semantica*, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio³⁸⁹.

³⁸⁸ BOTTANI L., *Op. cit.*, p. 48.

³⁸⁹ DTA, p. 209.

Le immagini, dice ancora Ricoeur, sono *parlate* prima di essere viste, sono *già* il frutto di una ridescrizione del mondo ad opera del locutore che, dicendo, interpreta. Per restare sempre in ambito kantiano, è come se si mettesse in secondo piano la funzione sensibile dell'immaginazione come analizzata dalla prima *Critica* per lasciar essere in tutta la sua piena potenza la funzione riproduttiva come colta dalla terza *Critica*.

Come sottolinea D'Acunto, Ricoeur intende l'immagine

Come un che di "parlato", prima ancora che di "visto", ossia come un qualcosa che si dà, innanzi tutto, "da udire". Ebbene, tutto ciò consente di abbandonare due false credenze riguardo ad essa. L'una concepisce l'immagine sul modello di una "scena teatrale" che, nell'interiorità della nostra mente, si apre davanti agli occhi di un "io-spettatore". L'altra fa di essa, invece, la materia prima da cui ricaviamo le nostre idee astratte e i concetti³⁹⁰.

Alcuni critici hanno messo in discussione la validità dell'impostazione kantiana data da Ricoeur al meccanismo di funzionamento della metafora. Clark, per esempio, individua il problema nell'individuare nell'immaginazione pura la facoltà all'opera in questo procedimento e commenta:

The transposition of pure imagination is one of Ricoeur's most unsatisfactory borrowings from Kant (see Schaldebrand, 1979). In the extended discussion in *Fallible Man*, for example, where the faculty bears the weight of mediating the poles of finite and infinite, we are told 'this mediating term has no intelligibility of its own' (*FM*: 42), and 'is not susceptible of being captured in itself' (*FM*: 37); it can only be retrospectively inferred from the syntheses that it performs³⁹¹.

³⁹⁰ D'ACUNTO G., *L'etica della parola. La riflessione sul linguaggio di Paul Ricoeur*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 107.

³⁹¹ CLARK, S.H., *Op. cit.*, p. 129.

Osserva ancora Clark che Ricoeur stesso nel saggio *L'Immaginazione nel discorso e in atto*, contenuto in *Dal testo all'azione*, dice che le ambiguità sono proprie del problema della definizione dell'immaginazione come tale. Nel saggio, infatti, Ricoeur nota come già il termine "immagine" abbia goduto di una *cattiva reputazione*. In parte, questa deriva dal fatto che l'immagine sia considerata come qualcosa di soggettivo, psicologico, a cui siano tradizionalmente riconducibili almeno quattro significati: l'evocazione di cose al momento assenti ma presenti altrove, l'uso di un'immagine che sostituisce qualcosa per mezzo di una sua rappresentazione, una finzione che indica qualcosa che proprio non esiste e che sia il frutto di un'invenzione o, infine, un'illusione nella cui realtà, però, il soggetto crede. A queste diverse tipologie di immagine si riconducono due funzioni dell'immaginazione: riproduttrice, se l'immagine è fatta risalire alla debole impressione lasciata dalla percezione, o produttrice, nel caso in cui essa rimandi a ciò che è assente, che non esiste. Se, poi, l'immagine è scambiata per reale, ad essa corrisponde una coscienza critica nulla; al contrario, se esiste una distanza critica nel valutare l'immagine, saremo in presenza di un uso critico dell'immaginazione³⁹².

Ricoeur sceglie, invece, di considerarla un atto di distanziamento, con cui porsi a distanza dal reale, preservando l'alterità nel cuore dell'esperienza di ciò che è, dello stato delle cose. L'atmosfera di finzione sospende il significato abituale della realtà, così come parallelamente la somiglianza agisce in maniera opposta annullando l'opposizione fra campi semantici tra loro incompatibili col costruire un'improvvisa prossimità di cose precedentemente poste a distanza, generando una forma metaforica di visibilità. Ecco perché Ricoeur afferma che la problematica della metafora è riconducibile a quella dei *predicati bizzarri*, che tramite l'impertinenza

³⁹² DTA, pp. 206-208.

predicativa sono capaci di dare vita ad una nuova pertinenza al livello dell'enunciato e producono nuova ricchezza semantica al livello della parola.

Questo saggio ci aiuta anche a trarre le conseguenze dello studio della metafora finora condotto. Le posizioni analizzate fin qui vengono da Ricoeur sintetizzate in una visione di insieme che fa della frase il perno della funzione metaforica, senza dimenticare le ripercussioni che la creazione metaforica suscita al livello delle singole parole. Alla base di questo meccanismo c'è l'immaginazione che agisce tramite quella che Ricoeur definisce un'*assimilazione predicativa*:

L'immaginazione è l'appercezione, la visione improvvisa, di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire di una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza. Si potrebbe parlare qui di *assimilazione predicativa*, per sottolineare che la somiglianza è essa stessa un processo, omogeneo al processo predicativo stesso. (...) in tal modo viene ritrovato l'essenziale della teoria kantiana dello schematismo. Lo schematismo, diceva Kant, è un metodo per dare un'immagine ad un concetto. (...) Nel senso che è l'operazione stessa del cogliere il simile, procedendo all'assimilazione predicativa che risponde allo shock semantico iniziale. (...) In breve, il lavoro dell'immaginazione è quello di schematizzare l'attribuzione metaforica. Come lo schema kantiano, essa dà un'immagine ad un significato emergente. Prima di essere una percezione che svanisce, l'immagine è un significato emergente³⁹³.

Ci resta un ultimo problema da analizzare riguardo alla metafora, legato a quanto abbiamo fin qui detto circa la ridescrizione del mondo ad opera dell'immaginazione e la creazione di una nuova pertinenza semantica permessa dal meccanismo metaforico e, cioè, il problema della *referenza*. Qual è la valenza ontologica di questa referenza extralinguistica di cui secondo Ricoeur la metafora è portatrice? Per trattare di quest'ultimo aspetto, tuttavia, dobbiamo mettere a confronto le conclusioni

³⁹³ *Ibid.*, p. 210.

a cui giunge *La Metafora Viva* con gli sviluppi di cui si fa portatrice la sua opera gemella, *Tempo e Racconto*, operazione che compiremo nella prossima sezione.

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO

Il problema della referenza: dalla metafora al testo

1.1 Il problema della referenza tra linguistica e filosofia.

Qual è l'interesse filosofico di un'opera come *La Metafora Viva*? A prima vista gli studi ivi contenuti che abbiamo fin qui analizzato sembrerebbero riguardare più un'analisi specialistica della metafora in campo linguistico che non una riflessione propriamente filosofica. A mio avviso, proprio la questione della referenza conferisce a queste pagine, invece, uno spessore speculativo che le colloca a buon diritto nel contesto filosofico.

Ricoeur ripercorre il problema della referenza, come suo solito, rifacendosi ai principali teorici in materia. Interessante, a nostro avviso, è notare che fin dall'inizio del capitolo settimo, dedicato a questa questione, egli porti avanti il suo studio prendendo in esame un filosofo, Frege, ed un linguista, Benveniste. Quest'ultimo, con la sua nota teoria della *situazione di discorso*, afferma che nel dire "io", il parlante si identifica come il soggetto del discorso: «Quando l'individuo se ne appropriava, il linguaggio si trasforma in situazioni di discorso, caratterizzate dal sistema di referenze interne la cui chiave è *io*, e che definiscono l'individuo attraverso la costruzione linguistica particolare di cui si serve quando si enuncia come parlante»³⁹⁴. Il discorso è in atto nella misura in cui fa riferimento ad un parlante e ad un contesto, ovvero in quanto ha una referenza. L'unità di significazione diviene la frase, nel cui orizzonte ogni parola, di per sé polisemica,

³⁹⁴ PLG, p. 305.

riceve il suo significato specifico in riferimento al senso generale dell'enunciato: «L'inventario degli usi di una parola potrebbe non aver fine; un inventario degli usi di una frase non potrebbe neppure avere inizio. La frase (...) è il cammino stesso del linguaggio in atto»³⁹⁵.

Il problema della referenza era ben noto a Frege, al quale si deve la distinzione tra *Sinn* e *Bedeutung*, tra il senso interno alla frase, e la referenza, che invece fa riferimento all'ambito extralinguistico. Il senso stimola una ricerca del riferimento, perché coinvolge il valore di verità delle proposizioni: «Per qual motivo vogliamo che ogni nome proprio posseda non soltanto un senso ma anche una denotazione? Per qual motivo non ci basta il pensiero? Perché ciò che ci interessa è il valore di verità delle nostre proposizioni (...). Ciò che fa avanzare dal senso alla denotazione è la ricerca della verità»³⁹⁶. Infatti, il senso è ciò che in un enunciato lega un soggetto logico ad un predicato in maniera corretta, ma è la referenza che ci può far decidere della verità o falsità di un'affermazione, e che ancora il discorso alla sua situazione, in base alla quale si può decidere del significato dei pronomi personali o degli avverbi di luogo e di tempo, di tutte quelle espressioni linguistiche che chiamano in causa un contesto per essere decifrate.

Commenta Ricoeur:

Per Frege, la denotazione si comunica dal nome proprio alla proposizione che diventa, quanto alla denotazione, il nome proprio di uno stato di cose. Per Benveniste, la denotazione si comunica dall'intera frase alla parola, mediante ripartizione all'interno del sintagma. (...) Le due concezioni della referenza sono complementari e reciproche: sia che si salga, per

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 153-154.

³⁹⁶ FREGE G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892), p. 25-50, tr. it. *Senso e denotazione*, in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, p. 384.

composizione sintetica, dal nome proprio verso la proposizione, sia che si scenda, per dissociazione analitica, dall'enunciato fino all'unità semantica della parola. Incrociandosi, le due interpretazioni della referenza mettono in evidenza la costituzione polare della referenza stessa³⁹⁷.

Queste teorie, dunque, pur partendo da impostazioni opposte, elaborano due concezioni di referenza che istituiscono una polarità, poiché in un caso il referente diventa l'oggetto del nome, nell'altro lo stato di cose rispetto all'intero enunciato.

Questa polarità del referente si ritrova anche nel *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, dove il mondo è definito essere, come è noto, la totalità dei fatti, mentre il fatto è il sussistere di stati di cose, che sono a loro volta nessi di oggetti. Anche Wittgenstein, come Frege, ha avuto l'ambizione di applicare il rigore del formalismo del linguaggio logico a quello ordinario. Nel *Tractatus* il formalismo è visto come la comune struttura del mondo e del linguaggio ed è il fondamento della teoria dell'immagine, ma in quest'opera rimane irrisolta la problematicità del passaggio dalla verità tautologica a quella empirica. Come si può risalire, infatti, dagli elementi del linguaggio al mondo? Nei *Quaderni 1914-1916* il filosofo viennese afferma che il suo lavoro «si è esteso dai fondamenti della logica fino all'essenza del mondo»³⁹⁸. L'ordine logico esige un ordine ontologico.

Tuttavia, commenta Ricoeur, il *Tractatus* non può basarsi *esclusivamente* sulla logica, poiché: «deve prendere in considerazione un concetto non tautologico di vero, il vero è la concordanza tra le proposizioni e i fatti», mentre la logica ha a che fare con le condizioni di verità che hanno ai loro estremi tautologia e

³⁹⁷ MV, p. 288.

³⁹⁸ WITTGENSTEIN L., *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968, p. 181.

contraddizione³⁹⁹. È necessario, allora, «elaborare una teoria della raffigurazione (*Abbildung*) distinta da quella delle condizioni di verità». Poiché nel *Tractatus* «l'immagine (*Bild*) è un fatto»⁴⁰⁰, essa è «qualcosa nel mondo (...) è una corrispondenza tra struttura e struttura. Nel caso di verità fattuali non vi è incertezza, possiamo parlare di una *identità* tra l'immagine e ciò che essa rappresenta (2.16, 2.161)»⁴⁰¹. Ma la rappresentazione della possibilità e dell'inesistenza di qualcosa e le rappresentazioni false rendono necessaria un'interpretazione meno realistica della forma di rappresentazione: qui: «può esserci rappresentazione (*Darstellung*) senza raffigurazione (*Abbildung*)». Questo passaggio, commenta Ricoeur, è quello che più avvicina il *Tractatus* alle posizioni della fenomenologia, ma questo tentativo fallisce:

L'assenza di riflessività nell'immagine preclude ogni esplicita fenomenologia: «L'immagine può raffigurare ogni realtà della quale ha forma» (2.171); «La sua propria forma di raffigurazione, tuttavia, l'immagine non può raffigurarla; essa la esibisce (*aufweisen*)» (2.171). Non conosciamo il motivo di quest'ultima limitazione e tuttavia in conseguenza di essa la teoria della raffigurazione deve essere assorbita nella teoria delle forme logiche (2.18); un'immagine la cui forma di raffigurazione sia una forma logica sarà chiamata immagine logica (*logische Bild*). Il *Tractatus* sarà principalmente una teoria dell'immagine logica.

Nelle *Ricerche logiche*, Wittgenstein lascia da parte le condizioni trascendentali del linguaggio per soffermarsi sul suo uso: secondo la nota teoria dei giochi linguistici, il linguaggio non rappresenta più un sistema unitario, ma un insieme di situazioni per le quali valgono di volta in volta regole diverse. Il gioco linguistico è dunque il contesto rispetto al quale è posta la domanda circa il significato di una parola, «il

³⁹⁹ FL, p. 84.

⁴⁰⁰ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964, 2.141.

⁴⁰¹ FL, pp. 84.-85.

tutto costituito dal linguaggio e dalle attività con le quali è intessuto»⁴⁰². Quest'impostazione del problema permette anche di superare l'errore dei nominalisti, che impiegano tutte le parole come nomi, senza descrivere il loro impiego, limitandone perciò il significato alla designazione⁴⁰³. «Il designare invece è un gioco specifico che si svolge entro determinate circostanze», commenta Ricoeur. C'è da chiedersi, però, se davvero Wittgenstein riesca nell'intento di evitare una teoria generale del linguaggio; per Ricoeur possiamo evidenziare almeno un elemento che non può che esservi ricondotto: il concetto di uso. Questa nozione è in polemica contro la concezione di un significato sostanziale e si propone di ricondurre le parole: «dal loro impiego metafisico, indietro al loro impiego quotidiano»⁴⁰⁴. Quella che diventa un'aporia insanabile nello studio filosofico del linguaggio in Wittgenstein, tra gli sviluppi del *Tractatus* – che danno luogo ad un sistema formale chiuso – e le *Ricerche filosofiche* – in cui si cerca di sviluppare un'empirica dell'uso del linguaggio – è per Ricoeur superabile attraverso la fenomenologia husserliana:

Ciò che qui manca è la dialettica tra la «riduzione» – che crea distanza – e il ritorno alla realtà – che crea presenza. In questo senso il concetto di uso è adialettico. (...) Il problema è se sia legittimo postulare un'immediata coincidenza tra noi – soggetti di comportamenti – e la vita: in Husserl il mondo della vita (*Lebenswelt*) non è osservato direttamente, ma posto indirettamente come ciò a cui la logica della verità viene ricondotta; Wittgenstein al contrario sembra collocarsi immediatamente nel mondo dell'esperienza quotidiana, nel quale il linguaggio è una forma di attività equiparata alle altre come mangiare, bere e dormire⁴⁰⁵.

⁴⁰² WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, § 7.

⁴⁰³ *Ibid.*, § 383.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, § 116.

⁴⁰⁵ FL, p. 92.

Questo è profondamente contrario anche alla convinzione personale di Ricoeur, il quale sottolinea la necessità di una distanza del mondo della significazione da ciò che è significato, così come l'aspetto semiotico del linguaggio è separato dal livello semantico.

Il problema ha un suo corrispondente nell'ambito linguistico, infatti, nella chiusura del segno alla quale la semiologia confina il linguaggio. La filosofia deve riaprire verso l'essere detto, verso l'evento di senso che accade nella parola, non può restare nei confini angusti ed autoreferenziali della linguistica e della *langue*. Spostando l'attenzione dal semiotico al semantico, si può cogliere la variazione di significazione come risultato di un processo di conferimento di nuovo senso a termini con valori già acquisiti, procedimento che è messo in opera dalla metafora, dove diverse significazioni si trovano a coesistere.

In un saggio contenuto ne *Il conflitto delle interpretazioni* intitolato: "La questione del soggetto: la sfida della semiologia", Ricoeur tenta di costruire una teoria unitaria del linguaggio coniugando semantica e semiotica, tentativo poi ripreso parzialmente ne *La metafora viva*, ovvero far convivere la prospettiva semiologica propria della linguistica strutturale e la posizione semantica della fenomenologia, che per Ricoeur consiste essenzialmente in tre tesi:

- 1) la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica;
- 2) il soggetto è il portatore della significazione;
- 3) la riduzione è l'atto filosofico che rende possibile la nascita d'un essere per la significazione.

La congiunzione tra semantica e semiotica avviene nell'enunciato: «l'énoncé est en un même geste: sens, référence au monde et auto-position du sujet parlant»⁴⁰⁶. La riduzione permette questo gioco tra semantica e semiotica perché sospende l'attitudine naturale e il rapporto di inclusione del soggetto nel mondo, rendendo così possibile il funzionamento che possiamo definire neutrale, scientifico, della prospettiva semiologica nel suo sistema di segni. Essa, altresì, permette al soggetto, staccatosi dal suo rapporto precomprensivo col mondo, dato dal suo radicamento già da sempre in atto, di rivolgersi nuovamente al mondo con una nuova consapevolezza e di designarsi egli stesso dentro l'istanza del discorso.

L'estensione del campo di ricerca dalla logica alla percezione, che compie la fenomenologia, permette di intendere l'espressione linguistica e quella logica come «la forma riflessiva d'una attività significante che ha le sue radici al di sotto del giudizio ed è caratteristica dell'*Erlebnis* in generale; in questo senso la significazione diventa la categoria più inglobante della fenomenologia»⁴⁰⁷. Fondamentale, in tal senso, diviene il concetto della riduzione trascendentale,

che tramuta ogni domanda sull'essere in domanda sul *sens*o dell'essere. (...) Ciò che rende manifesto il nostro rapporto col mondo è la riduzione; dentro e attraverso la riduzione qualsiasi essere emerge alla descrizione come fenomeno, come apparire, dunque come significato da esplicitare. (...) Tutto è significazione, dal momento che ogni essere è considerato come senso di un vissuto attraverso il quale un soggetto si apre verso delle trascendenze. In questo modo si può presentare la fenomenologia come una teoria del linguaggio generalizzato. Il linguaggio cessa di essere una funzione, una operazione tra le altre e si identifica col mezzo significante totale, con il sistema dei segni gettati come una rete sul nostro campo di percezione, di azione, di vita⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ STEVENS B., *Op. cit.*, p. 115.

⁴⁰⁷ *CI*, p. 261.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 261-262.

La riduzione husserliana non produce solo un momento negativo di distacco dal mondo, di scarto, di sospensione del rapporto naturale con le cose, ma le appartiene anche una funzione positiva di possibilità del riferimento al mondo esterno e ad un *ego* nell'istanza del discorso: «Del resto non si potrebbe dare intenzione sul reale, dunque pretesa di verità, senza l'auto-asserzione di un soggetto che si determina e si impegna nel suo dire»⁴⁰⁹.

Dunque inevitabilmente per Ricoeur l'istanza di discorso chiama in causa un *ego* nel momento in cui rimanda ad un riferimento esterno al segno linguistico.

A questo proposito direi volentieri che la funzione simbolica, cioè la possibilità di designare il reale per mezzo dei segni, è completa soltanto quando è pensata a partire dal doppio principio della differenza e del riferimento, dunque a partire da una categoria «inconscia» e da una categoria «egologica». La *funzione simbolica* è, certamente, la capacità di porre ogni scambio (e tra di essi gli scambi di segni) sotto una legge, sotto una regola, dunque sotto un principio anonimo che trascende i soggetti, ma, più ancora, è la capacità di attualizzare questa regola in un avvenimento, in un'istanza di scambio, della quale l'istanza di discorso è il prototipo: quest'ultima mi impegna come soggetto e mi situa nella reciprocità della domanda e della risposta⁴¹⁰.

Ricoeur ricorda ancora che un significato non matematico della parola simbolo fa riferimento proprio ad una regola di riconoscimento tra soggetti e, commentando le parole di Ortigues che afferma che la società esiste proprio in virtù della legge di reciprocità del simbolo, che obbliga ogni coscienza a tornare a sé a partire dal proprio altro, conclude: «La riduzione, nel suo senso più pieno, è questo *ritorno a sé a partire dal proprio altro*, che costituisce il trascendentale non più del segno, ma della significazione»⁴¹¹. Qui ritroviamo quel movimento aporetico che si instaura tra

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 276.

⁴¹⁰ *Ivi.*

⁴¹¹ *Ivi.*

simbolo e *Cogito* che abbiamo analizzato fin dalle prime pagine della nostra ricerca, che possiamo far risalire ad una più generale dialettica tra interno ed esterno, tra ciò che è dentro al sistema-linguaggio e ciò che si trova al di fuori, a un movimento hegeliano di uscita da sé e di ritorno in sé alla fine di un confronto con il proprio altro, al fine di dare vita ad una filosofia che «si situa ad uguale distanza e dall'apologia del *Cogito* e dalla sua distruzione»⁴¹². Inoltre, questa considerazione del soggetto quale soggetto *del discorso* permette di fondare un'antropologia, quella dell'*homme capable*: il soggetto è, infatti, il soggetto *capace* di discorso. In secondo luogo, il discorso è un dire qualcosa *su qualcosa*: «l'atto stesso del discorso, per il suo carattere di riferimento a qualcosa su cui si parla, presuppone una realtà extralinguistica»,⁴¹³ un “mondo”. Questo riferimento ad un mondo esterno al linguaggio e ad un soggetto pone, dunque, un problema di esistenza, che è quanto sostenuto, pur con posizioni diverse, anche da Strawson in *Individuals*⁴¹⁴, che lega la referenza alla funzione di identificazione singolare del nome proprio, e da Searle, che in *Speech Acts*⁴¹⁵ postula la necessità che qualcosa sia per poter essere identificato. Dunque, il darsi della referenza all'interno della teoria linguistica della metafora prima e del testo poi in relazione al problema del riferimento del linguaggio a *qualcosa* di esterno profila una sorta di «postulato ontologico del linguaggio», radicalizzato nella forma della «veemenza ontologica»⁴¹⁶ di cui parlano *La metafora*

⁴¹² SA, p. 79.

⁴¹³ RICŒUR P., *Ontologie (Philosophie)*, in *Encyclopaedia Universalis*, XII, Paris 1972, p. 94.

⁴¹⁴ STRAWSON P.F., *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano 2008.

⁴¹⁵ SEARLE J., *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

⁴¹⁶ Cfr: DI, p. 33.

viva in termini di «denotazione di secondo livello»⁴¹⁷ e *Tempo e racconto* in quello di «rifigurazione del mondo»⁴¹⁸.

È un percorso speculare rispetto a quello heideggeriano. Infatti, sebbene a conclusione del saggio *La struttura, la parola, l'avvenimento*⁴¹⁹, Ricoeur ammetta che il profilarsi di un'ontologia del linguaggio apre una nuova strada – l'heideggeriano *Unterweges zur Sprache* – che egli non intende prendere, parimenti non ne esclude la possibilità:

Non ho posto preclusioni perché il nostro cammino è consistito nel passare dalla chiusura dell'universo dei segni all'apertura del discorso. (...) Ma se non possiamo prendere a tema questa ontologia del linguaggio, proprio in ragione del metodo del nostro studio, possiamo almeno intravederla all'orizzonte della presente ricerca. La nostra investigazione, considerata a partire da un orizzonte come questo, mi sembra guidata e mossa da una convinzione: che l'essenziale del linguaggio comincia al di là della chiusura dei segni. (...) L'insorgere del dire, nel nostro parlare, è il mistero stesso del linguaggio. Il «dire» è quanto io chiamo l'apertura, anzi, l'«apertura permanente» del linguaggio⁴²⁰.

È quello che Ricoeur chiama «linguaggio in festa»⁴²¹. Non solo. Mentre il senso include in sé il contenuto del pensiero, la referenza: «radica le nostre proposizioni nella realtà, poiché essa dice l'orientamento verso la realtà extralinguistica. In forza di tale carattere referenziale, il linguaggio può essere definito un *medium*, mediante il quale ci orientiamo nella realtà». Osserva Grampa che:

Qui Ricoeur ritrova una fondamentale convergenza con le analisi di Husserl nella Prima delle *Ricerche logiche*, ove l'atto di 'nominare' rappresenta un passaggio dal senso – dal significato ideale, puramente pensato – alla cosa. Se il segno può 'nominare', può dire

⁴¹⁷ Cfr: MV, p. 291.

⁴¹⁸ Cfr.: TR1, pp. 126-133.

⁴¹⁹ CI, p. 103.

⁴²⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 111.

qualcosa di qualcos'altro, ciò sta a dire la trascendenza del segno verso la cosa. (...) Il contributo specifico della fenomenologia non è più semplicemente quello di rivendicare una qualsiasi soggettività contro gli eccessi strutturalistici, bensì quello di mostrare che il segno – nel suo *uso* linguistico – suppone la coscienza istituita come intenzionale al reale. Intendere il linguaggio come referenza significa sottolineare la natura di evento di mediazione tra pensiero e mondo⁴²².

Riprendendo le conclusioni del saggio su Husserl e Wittgenstein, il linguaggio in quanto mediazione tra *Logos e Bios* apre lo spazio al filosofico, che è distinto dal mondo della vita e delle attività pratiche: «rispetto a tale attitudine riflessiva e speculativa il mondo della vita figura soltanto come terreno di una generazione di senso cui l'indagine regressiva torna infine a riferirsi. La filosofia, dunque, è resa possibile da quell'atto di riduzione che nello stesso tempo inaugura la nascita del linguaggio»⁴²³. Vedremo che la struttura di senso dell'enunciato metaforico implica un passaggio al concetto che è parallelo all'implicazione ontologica che la referenza metaforica per sua natura evoca; la filosofia, però, determina uno *scarto*, scarto rispetto al mondo della vita e rispetto al linguaggio nel suo articolarsi in simboli, metafore, testi. Queste sono dimensioni generatrici di senso da cui la filosofia riceve un contenuto da pensare rispetto alle quali, tuttavia, essa preserva la sua autonomia per istituirsi come momento *altro*.

1.2 Dalla metafora al testo

⁴²² RICOEUR P., (JÜNGEL E.), *Metapher. Zur Hermeneutik Religiöser Sprache*, ed. cit., tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, ed. cit., pp. 21-22.

⁴²³ FL, p. 94.

Le conclusioni dello studio sulla metafora sono fondamentali nel preparare il terreno alla sua opera “gemella”, ovvero *Tempo e racconto*. La metafora è utile perché aiuta a comprendere il meccanismo che è all’opera anche nei testi, ma che non è in essi facile da dirimere. La funzione referenziale, infatti, abbiamo visto, si articola in due movimenti: il primo potremmo definirlo ‘centripeto’, proprio della funzione poetica, che consiste nella sospensione del rapporto diretto con il reale istituito dal linguaggio scientifico e dal linguaggio ordinario. Questa operazione di rottura è quella che accentua nel linguaggio l’importanza del messaggio *for its own sake*. Il secondo si rivolge, invece, verso l’esterno.

Abbiamo visto che in alcuni autori questa cesura con il mondo oggettivo operata dal poetico porta a negarne la referenza. Delle sei funzioni proprie della comunicazione, quella poetica e quella referenziale sono, per Jakobson, naturalmente in opposizione: «Questa funzione, che mette in risalto l’evidenza dei segni, approfondisce la dicotomia fondamentale dei segni e degli oggetti»⁴²⁴. In realtà, lo stesso Jakobson ammette che in poesia la referenza non è assente, ma è ambigua, sdoppiata, come nel bellissimo esordio dei narratori maiorchini: *Aixo era y no era*⁴²⁵.

Anche Fryre contesta la funzione referenziale e anzi fa del movimento centripeto, *inward*, ciò che caratterizza la produzione letteraria in contrapposizione a quella scientifica. Emblematica, a tal fine, è la sua concezione del simbolo, che non sta per qualcos’altro, ma ha la funzione di legare all’interno del discorso le parti al tutto⁴²⁶. A queste critiche si affiancano quelle del positivismo logico, secondo cui il linguaggio non descrittivo è “emozionale” e risiede unicamente dentro il soggetto. Il

⁴²⁴ JACOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris 1963, tr. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 190.

⁴²⁵ Ivi.

⁴²⁶ Cfr.: FRYRE H. N., *Op. cit.*

descrittivo appartiene alla dimensione del denotativo, l'emozionale a quella del connotativo.

Già all'interno di queste posizioni, proprie anche della Nuova Retorica in Francia, però, la divisione tra oggettivo e soggettivo, esterno ed interno, non tiene del tutto, nota Ricoeur: Cohen, per esempio, si trova costretto ad ammettere con Dufrenne che l'evidenza del sentimento ha per il poeta la stessa valenza di quella empirica⁴²⁷.

La tesi propria di Ricoeur è che «la sospensione della referenza, nel senso definito dai criteri del discorso descrittivo, è la condizione negativa perché venga liberato un modo più radicale di referenza, che è compito dell'ermeneutica esplicitare»⁴²⁸. È proprio questa conclusione, questo *modo più radicale di referenza*, solo intravisto nel meccanismo metaforico, che rende necessario a parer nostro l'ampliarsi della discussione al livello del testo. Già la metafora, però, prepara il terreno, proprio perché in essa la distruzione del senso primo, che nell'interpretazione letterale dell'enunciato metaforico giunge a contraddizione, è la condizione per il liberarsi di un'innovazione di senso che costituisce una nuova pertinenza semantica e una nuova referenza. La rete di significati che il vocabolo generatore della contraddizione veicola, non è infatti cristallizzata, ma è in continuo divenire, poiché al linguaggio naturale appartiene un dinamismo semantico che permette una *storicità del significare* «sorretta dallo sforzo di espressione di un locutore il quale, volendo dire una nuova esperienza, cerca nella rete già costituita dei significati un portatore adeguato della sua intenzione. È allora la stessa instabilità del significato che

⁴²⁷ COHEN J., *Struttura del linguaggio poetico*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 215.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 301.

consente all'intenzione semantica di trovare la strada della sua enunciazione»⁴²⁹. Il significato è, per così dire, un principio dinamico, capace di creare senso..

Nella metafora, il processo di selezione di senso che avviene negli enunciati del linguaggio ordinario salta: infatti, in un enunciato metaforico sono validi tutti i sensi *più uno*, dunque l'enunciato metaforico produce senso. La metafora è: «la più eclatante illustrazione del potere che il linguaggio ha di creare un senso attraverso accostamenti inediti, grazie ai quali una pertinenza semantica scaturisce improvvisamente dalle rovine di una precedente pertinenza distrutta dalla sua inconsistenza semantica e logica»⁴³⁰. La metafora è in grado di creare significati nuovi e inaccessibili al linguaggio ordinario. Si libera, così, il mondo dei nostri possibili più propri, grazie all'andare in frantumi dell'ordine categoriale.

Questa dualità di referenza ci aiuta anche a comprendere meglio il funzionamento stesso del simbolo che si articola in due livelli di significazione: «Il significato primo è relativo ad un campo di referenza noto, vale a dire all'ambito delle entità alle quali possono essere attribuiti i predicati considerati, a loro volta, nel loro significato consolidato». Per quello che attiene al significato secondo, invece: «quello che si tratta di far apparire, è relativo ad un capo di referenza per il quale, per conseguenza, non è possibile procedere ad una descrizione capace di identificarlo per mezzo di predicati appropriati»⁴³¹. Proprio questo accostamento tra simbolo e metafora in base al loro comune funzionamento, operato dallo stesso Ricoeur, sorregge una delle ipotesi che con questo lavoro ci siamo proposti di verificare, ovvero se sia possibile tracciare una linea, un filo conduttore che leghi insieme simboli, metafore, testi,

⁴²⁹ MV, p. 394.

⁴³⁰ RF, p. 59.

⁴³¹ MV, p. 395.

grazie alla loro comune funzione di fornire un contenuto di senso inedito come compito alla filosofia affinché essa *lo pensi*, donazione che si dà grazie all'apertura del possibile ad opera dell'immaginazione.

La caduta della referenza descrittiva è il primo movimento che permette l'apertura di un luogo in cui si dà un diverso rapporto tra l'uomo e il linguaggio, in cui non è il primo a dominare il secondo, ma dove è il linguaggio a forgiare l'uomo: la poesia, intesa come *poiesis*, rende possibile «l'esperienza di essere creati attraverso il linguaggio»⁴³². Si profilano, così, aspetti inediti del nostro essere nel mondo: l'insieme delle referenze aperte da ogni forma di linguaggio fa spazio al luogo della comprensione dell'essere, il *Verstehen* heideggeriano, in cui è elaborato un progetto, un nuovo modo di essere nel mondo.

La tesi da me sostenuta è che il potere di referenza non rappresenta un carattere esclusivo del discorso *descrittivo*, e che invece anche le opere poetiche *designano un mondo*. (...) L'opera poetica dispiega un mondo a condizione che sia sospesa la referenza del discorso descrittivo. O, per dirla in altro modo, nell'opera poetica il discorso rivela il proprio potere di referenza come una referenza di *secondo grado*, grazie alla sospensione della referenza *primaria* del discorso. La referenza poetica può allora venir caratterizzata, con Jakobson, come una referenza «sdoppiata»⁴³³.

Occorre a questo punto fare una precisazione: la referenza di secondo grado è più originaria di quella di primo; è detta di secondo grado perché il discorso descrittivo «le ha usurpato il primo posto nella vita quotidiana»⁴³⁴. Nel quotidiano, infatti, il nostro interesse è attratto dagli oggetti manipolabili e disponibili al nostro controllo; è solo con il poetico che, sospeso questo interesse, si dà «la nostra appartenenza

⁴³² RICEUR P., *La foi soupçonnée*, in «Recherches et débats», (1971) n. 71, p. 71.

⁴³³ FL, p. 14.

⁴³⁴ TPR, p. 136.

profonda al mondo della vita, (...) il legame ontologico del nostro essere agli altri esseri e all'essere. Quello che così si lascia dire è ciò che chiamo la referenza di secondo grado, che in realtà è la referenza primordiale»⁴³⁵.

Un'immagine poetica «è una creazione del linguaggio e allo stesso tempo un inizio del linguaggio»⁴³⁶. In essa si sospende la referenza riproduttiva, al fine di *rifare* la realtà. È quanto compreso da Goodman, che in *Languages of art* afferma che i simboli «fanno» e «rifanno» la realtà⁴³⁷. I simboli concorrono al processo conoscitivo: bisogna parlare di «verità dell'arte», se con ciò si intende un sistema appropriato di simbolizzazioni. Cade, così, la limitazione della funzione poetica alla connotazione, intesa come priva di valore referenziale, e si stabilisce la valenza denotativa, poiché quelle che potremmo heideggerianamente definire le tonalità emotive delle cose appartengono alla realtà e non allo stato d'animo soggettivo del poeta.

Come aveva già concluso Max Black, anche per Ricoeur la metafora crea la somiglianza, non la trova già data: essa non è una figura, ma una funzione, non è un contenuto, ma è un metodo, che consente di oltrepassare l'impertinenza semantica e di superare la distanza. Rifacendosi allo schematismo kantiano, l'immaginazione diventa per Ricoeur: «l'operazione stessa del cogliere il simile, procedendo all'assimilazione predicativa che risponde allo shock semantico iniziale. Improvvisamente noi vediamo-come» riprendendo l'espressione di Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*; dunque: «il lavoro dell'immaginazione è quello di

⁴³⁵ DTA, p. 214.

⁴³⁶ FL, p. 16.

⁴³⁷ Cfr.: GOODMAN N., *I linguaggi dell'arte*, il Saggiatore, Milano 1998.

schematizzare l'attribuzione metaforica. Come lo schema kantiano, essa dà un'immagine ad un significato emergente»⁴³⁸.

Perché ciò sia possibile, però, occorre superare la concezione humeana di immagine come traccia attenuata della percezione, base per la conoscenza concettuale. Secondo questa impostazione, l'immagine richiama oggetti attualmente assenti ma che comunque esistono. Opposta a questa concezione è quella caratterizzata dal segno dell'assenza: per come l'immagine è ora intesa, ricade sotto questa definizione qualsiasi cosa abbia la funzione di *stare per* un'altra cosa, come un quadro, un disegno, e così via. Se ci spostiamo a quelle teorie che prendono in considerazione l'immagine sul piano del soggetto, invece, occorre considerare la capacità critica che esso possiede di distinguerla dal reale. Quando questa capacità è assente, si ha falsità, errore, credenza; se invece essa è attiva, l'immaginazione diviene lo strumento di una critica del reale, attraverso le figure della falsa coscienza: ideologia e utopia, antagoniste nella loro comune attività di rielaborazione dell'immaginario sociale, poiché ne dicono rispettivamente la giustificazione e il sovvertimento. Ognuna delle due figure è suscettibile di cadere in una forma patologica, consistente nel primo caso in una dissimulazione e distorsione della realtà, nel secondo caso in una «fuga dalla realtà e perfezionismo fanatico»⁴³⁹, che finisce per non accettare mediazioni né compromessi. Le due figure si calibrano a vicenda: l'immaginazione critica all'opera nell'utopia consente di guarirne la follia; quest'ultima, a sua volta, è in grado di ricreare l'immaginario sociale consentendo alla coscienza critica di situarsene al di fuori⁴⁴⁰. Da questa trattazione dell'immaginazione in Ricoeur emerge ancora una

⁴³⁸ DTA, p. 210.

⁴³⁹ JERVOLINO D., *Op. cit.*, pag. 149.

⁴⁴⁰ DTA, p. 226.

volta un'aporia, consistente, in questo caso, in un duplice e opposto valore dell'immaginazione: il suo essere sia produttiva che riproduttiva.

L'aporia, che oggi potremmo, con Ricoeur, chiamare in senso positivo ricchezza polisemica, risiede nella duplicità dell'immaginazione: rappresentazione di qualcosa e quindi confondibile con il reale, ma insieme superamento di esso, messa a distanza, intuizione di alterità. Si tratta, in altre parole, dell'arbitrarietà già notata da Aristotele, quando nel *De Anima* definiva l'immaginazione come possibilità di evocare o produrre immagini senza la presenza dell'oggetto; pertanto l'immaginazione da sempre è alla ricerca di un impossibile equilibrio tra una coscienza che recepisce il reale immaginandolo, e una coscienza che, distanziandosi da esso, ne evidenzia una dimensione altra, forse critica⁴⁴¹.

Invece di partire dalla percezione per chiedersi se e come si passi da questa all'immaginazione, la teoria della metafora collega l'immaginazione all'innovazione semantica⁴⁴², poiché crea dalla dissonanza nuove assonanze nel gioco della somiglianza, nel vedere come, dell'assimilazione predicativa⁴⁴³. Una «contraddizione che si autodistrugge» è convertita in una «contraddizione piena di significato»⁴⁴⁴ nel libero gioco tra parola e frase e nella dialettica della copula⁴⁴⁵. La metafora viva è un evento di senso in cui grazie ad un'attribuzione insolita si ha un'innovazione semantica e un incremento di senso veicolato dall'assimilazione predicativa⁴⁴⁶. Tutto ciò è possibile grazie ad un nuovo tipo di schematismo:

Allo stesso modo in cui lo schema, secondo Kant, è un metodo per produrre delle immagini, lo schematismo dell'attribuzione metaforica è un metodo per generare e legare le immagini. Da cui l'ipotesi: è producendo delle immagini che l'assimilazione predicativa si schematizza.

⁴⁴¹ GUERRIERA BREZZI F., *Op. cit.*, p. 52.

⁴⁴² DTA, p. 209.

⁴⁴³ DTA, p. 21.

⁴⁴⁴ EB, p. 86.

⁴⁴⁵ Cfr.: MV, p. 406; EB, p. 97.

⁴⁴⁶ SS, p. 262.

È ciò che certi autori (Paul Henle, Marcus Hester) hanno chiamato l'iconicità propria all'enunciato metaforico. È a partire da questa iconicità propria all'assimilazione predicativa che ci si può rendere conto del gioco dell'immagine. Non è tanto un'immagine associata, quanto un'immagine chiamata e sviluppata dalla schematizzazione dell'attribuzione metaforica. Che cosa l'immagine aggiunge all'informazione? Essenzialmente due cose: innanzi tutto l'immagine porta con sé la sua dimensione di irrealtà, di finzione. È ormai sul modo neutralizzato che il senso si sviluppa nell'esperienza di lettura. D'altra parte, grazie a questa sospensione del reale, l'esperienza di lettura comporta uno sviluppo di quasi presenza, di rappresentazione vestigiale di sensazioni; il linguaggio poetico è questo gioco di linguaggio nel quale l'intento delle parole è di evocare, di suscitare delle immagini. Il senso è iconico per questo potere di svilupparsi in immagini⁴⁴⁷.

Si può concludere, perciò, che c'è una profonda connessione tra metafora e realtà: «Ciò che è qui suggerito è che la metafora viva ha un'affinità con la realtà viva. Il vivo del discorso coglie il vivo del reale. Se qualcosa di Heidegger va in questo senso, è l'affinità tra gli *Ereignis* del *logos* e l'*Ereignis* della *physis*. Il discorso avviene e dice ciò che si schiude»⁴⁴⁸. Kantianamente, Ricoeur stabilisce che l'immaginazione è un libero gioco delle possibilità, che si dischiude in un momento di stacco dal quotidiano, quando esso non ci impegna: questa mancanza di impegno permette il darsi di un momento ludico di sperimentazione. Questo gioco non è fine a sé stesso, bensì, come abbiamo visto dalle ripercussioni che esso ha sull'immaginario sociale, nonché dalle sue conseguenze sul piano dell'azione – che Ricoeur indagherà in *Sé come un altro* – comporta anche un impegno pratico. Commenta Brezzi:

È proprio questo passaggio dal retorico al pratico che dona una densità storico-culturale al rapporto gioco-immaginazione, trasformando, come spiega Ricoeur con felice espressione, la *libertà dell'immaginazione in immaginazione della libertà*, sì che la teoria dell'immaginazione, qui tracciata, si prolunga prendendo in considerazione, nell'ambito dell'immaginario sociale, quelle che il filosofo definisce e considera pratiche imaginative come l'ideologia e l'utopia.

⁴⁴⁷ Cfr.: CL.

⁴⁴⁸ Cfr.: CL.

Continuando a cercare nei testi di Ricoeur, si può proseguire su questo cammino di unione tra immaginazione e gioco, cogliendone la ricchezza teoretica. Anche il gioco ha in sé un'aporia e, comprendendone meglio il meccanismo, saremo in grado di fare luce sugli sviluppi ulteriori del nostro percorso.

Ricoeur riprende il concetto di gioco dalla *Filosofia ermeneutica* di Gadamer⁴⁴⁹. Per Gadamer, come nota Di Cesare, il gioco: «mette in gioco la metafisica»⁴⁵⁰. È un concetto-limite, nel senso che traccia il limite costitutivo dell'essere umano e al contempo apre lo spazio dell'*altro* e dell'*oltre*. L'intrattenersi nel gioco, dice Gadamer, è affine all'intrattenersi presso l'opera d'arte, intendendo questo intrattenersi nel senso di una contemplazione, del *theoreîn*: «partecipazione reale, non un fare, ma un patire (*páthos*), cioè l'essere preso e come rapito dalla contemplazione»⁴⁵¹.

«La condizione del *théros*, di colui che assiste al rito della festa», commenta Di Cesare, «è quella di essere fuori di sé. Ma essere fuori di sé non è che quell'oblio di sé che c'è perché si è presi, completamente coinvolti»⁴⁵². Il gioco è un evento-avvento⁴⁵³, che ci coinvolge nel suo accadere e che ci trasforma dall'interno. L'immaginazione consente questo spazio del gioco: innanzitutto, se l'immaginazione è «evocazione arbitraria di cose assenti, ma esistenti altrove»⁴⁵⁴, essa consente l'apertura all'evento data dal gioco. Se l'immaginazione è relazione con ciò che non è reale, il gioco ne riceve la capacità di neutralizzare il mondo, poiché giocare è una

⁴⁴⁹ Cfr.: SS, p. 240. Su questo tema confronta anche il testo di Ricoeur: *Retour de Gadamer*, in «Libération», 4 juillet 1996. [http://www.fondsriceur.fr/photo/Retour%20de%20Gadamer\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Retour%20de%20Gadamer(1).pdf)

⁴⁵⁰ DI CESARE D., *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 243.

⁴⁵¹ VM, p. 157.

⁴⁵² DC, p. 243.

⁴⁵³ GUERRIERA BREZZI F., *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁵⁴ DTA, p. 207.

finzione⁴⁵⁵. Inoltre, il gioco implica sempre l'altro: anche se giochiamo soli, giochiamo sempre *con*⁴⁵⁶. Il gioco instaura sempre una relazione, anche immaginaria, con l'altro. Questa struttura si ritrova anche nel testo, che grazie alla finzione permette una *variazione immaginativa* che coinvolge due figure: l'autore e il lettore. Il primo gioca con il testo nel senso che sceglierà il rapporto che egli vuole instaurare con l'opera e il modo di nascondimento che deciderà di attuare, senza però venirvi identificato:

Scrivere è, infatti, un atto di rottura, nella misura in cui il soggetto entra in relazione con le variazioni immaginative dell'ego, io cerco di costruire le variazioni immaginative dell'ego sul modello delle variazioni immaginative del reale. Riprendendo il concetto di straniamento, possiamo dire che scrivere è questo straniamento interiorizzato in cui il narratore non è l'autore⁴⁵⁷.

Per questo motivo, proprio perché non è confinato all'intenzione dell'autore, il testo si apre al lettore, che riconfigura la propria esistenza a partire dall'esperienza della lettura. Tra il me e il sé, intendendo con il sé «la variazione del soggetto attraverso il testo» si dà questo gioco dell'immaginazione che permette la comprensione attraverso lo spossessarsi dato dalla *cosa* del testo⁴⁵⁸.

Prima di passare alla trattazione del livello del testo, tuttavia, occorre fare una precisazione rispetto all'enunciazione metaforica. Il problema che si pone, dicevamo alla fine del paragrafo precedente, è a questo punto quale sia il rapporto tra metafora e filosofia. La metafora, infatti, istituisce un ampliamento dell'orizzonte semantico di un termine ma non può conferire al contenuto che veicola una struttura concettuale.

⁴⁵⁵ Cfr.: STEVENS B., *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁵⁶ SS, p. 240.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁵⁸ Ivi.

Abbiamo stabilito che per Ricoeur all'origine del processo metaforico c'è quella che egli stesso definisce la «veemenza ontologica di una intenzione semantica sospinta da un campo ignoto di cui porta il presentimento». È questa veemenza ontologica, concetto per il quale è debitore dei risultati heideggeriani⁴⁵⁹, «che strappa il significato dal suo primo ancoraggio, lo libera come forma di un movimento e lo trasferisce in un campo nuovo, che è in grado di informare con la sua capacità figurativa»⁴⁶⁰. La metafora è un indicare, ma il contenuto di questa indicazione di senso necessita di ulteriore determinazione. Seguendo il suggerimento di Brezzi, possiamo concludere che anche la metafora *donne à penser*.

Modificando una celebre espressione di Ricoeur possiamo dire: *la métaphore donne à penser*, per indicare la nuova circolarità che si viene a delineare: se la metafora, infatti, come si è visto, iscrive lo slancio dell'immaginazione in un *pensare più* a livello di concetto, se essa, come afferma ancora Ricoeur, quale ombra distorce la realtà e tale distorsione è l'origine del pensiero creativo, la filosofia risponderà a tale offerta di senso in quanto «ha la sua condizione di possibilità nel dinamismo semantico dell'enunciazione metaforica», ma in cambio offrirà ad esso le risorse dello spazio di articolazione che le derivano dalla propria costituzione⁴⁶¹.

Metafora viva, dunque, non solo e non tanto per la sua capacità di arricchire l'orizzonte di senso del linguaggio, ridonando plasticità e capacità di evoluzione ad un linguaggio che per sua natura tende a cristallizzarsi, ma anche perché chiama in causa la filosofia. Si instaura, così, una tensione dialettica tra l'appartenenza ad una situazione ontologica in cui già da sempre siamo e il distanziamento operato da una filosofia riflessiva che distaccandosi inizia a pensare.

⁴⁵⁹ DTA, p. 33.

⁴⁶⁰ MV, p. 396.

⁴⁶¹ GUERRIERA BREZZI F., *Op. cit.*, p. 161.

Tra discorso filosofico, dunque, e discorso metaforico si instaura quella circolarità ermeneutica, dialettica più originaria e nascosta, «tra l'esperienza di appartenenza che comprende l'uomo nel discorso e il discorso nell'essere», esperienza preservata dalla poesia, e «il potere di distanziamento che apre lo spazio del pensiero speculativo»⁴⁶².

1.3 Dalla referenza alla rifigurazione: il *mondo* del testo.

L'incontro con la *cosa* del testo cambia, in parte, i termini del problema e chiama in causa direttamente l'ermeneutica.

The hermeneutical problem begins, then, where linguistics leaves off. It attempts to discover new features of referentiality which are not descriptive, features of communicability which are not utilitarian, and features of reflexivity which are not narcissistic, as these are engendered by the literary work. In a word, hermeneutics is placed at the point of intersection of the (internal) configuration of the work and the (external) refiguration of life⁴⁶³.

L'ambito interpretativo si allarga dall'orizzonte simbolico a quello dei testi. Nel saggio *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica*, infatti, Ricoeur si propone: «di assumere la teoria del testo come *un* punto di partenza della questione ermeneutica e (...) di chiamare ermeneutica un'investigazione che porti all'arte detta comprensione che è messa in gioco dall'interpretazione dei testi»⁴⁶⁴.

Prima di addentrarsi nella trattazione, però, occorre fare una precisazione. Ricoeur si riconosce debitore verso Gadamer rispetto al concetto di cosa del testo e alle conseguenze filosofiche che esso comporta. Come vedremo meglio in seguito,

⁴⁶² Ivi.

⁴⁶³ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, edited by WOOD D., Routledge, London 1991, p. 27.

⁴⁶⁴ ID., *Entretiens Paul Ricoeur Gabriel Marcel*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, tr. it. MARCEL G., RICOEUR P., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998, p. 46

infatti, è proprio questo carattere di “cosa” che permette l’apertura dello spazio del dialogo, poiché consente l’oggettivazione dell’opera letteraria che non appartiene, così, né al lettore né allo scrittore. A questo punto, però, Ricoeur si sente pronto anche a distaccarsi da Gadamer e ad iniziare un suo cammino ermeneutico⁴⁶⁵.

Il primo passo in questa direzione è costituito dal superamento della dicotomia tra verità e metodo nella monumentale opera gadameriana, il cui titolo potrebbe essere riscritto: «Verità *oppure* metodo»⁴⁶⁶. È importante ricordare la precisazione che fa Di Cesare che, in realtà, il titolo dell’opera non costituisce un’antitesi o uno iato. Ciò che l’ermeneutica rifiuta, infatti, non è il metodo in quanto tale, ma la sua dimensione onnicomprensiva. «Il metodo è un procedimento conoscitivo valido e legittimo. Ma è ulteriore e secondario rispetto a tutte le esperienze di verità che non rientrano nella sua logica, che restano al di fuori e anzi la precedono. *Fuori* vuol dire qui *prima*»⁴⁶⁷. Mentre la verità è extrametodica, non ha bisogno cioè del metodo, il metodo implica già sempre una precomprensione ermeneutica, che è fondata sul comprendere, non sul sapere.

Il tentativo ricoeuriano è quello di superare quest’alternativa, che vede o la rinuncia all’oggettività propria delle scienze e derivata dal loro metodo distanziante in favore della verità, oppure la scelta di percorrere la via di questa oggettività, che comporta il perdere di vista la dimensione ontologica di ciò che viene indagato. La nozione di testo va intesa proprio in tal senso, come strumento che consente questo superamento. Va però puntualizzato che, sebbene noi privilegeremo nell’analisi i testi scritti, soprattutto quando affronteremo più da vicino *Tempo e Racconto*, in

⁴⁶⁵ DTA, p. 97.

⁴⁶⁶ Cfr.: VATTIMO G, *L’ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, Introduzione a VM.

⁴⁶⁷ DC, p. 57.

realtà le analisi ricoeuriane prendono in esame il linguaggio nella sua totalità, riservando in diverse opere un'attenzione particolare alla parola orale⁴⁶⁸.

La scrittura è la «condizione del *diventar-testo* da parte del discorso»⁴⁶⁹. Nel discorso scritto giunge ad espressione: «il senso della *parola-evento*, non l'evento in quanto tale»⁴⁷⁰. Inoltre, «la triade discorso-opera-scrittura rappresenta solo il supporto che regge la problematica decisiva, quella del progetto di un mondo che io chiamo il mondo dell'opera, e nel quale io intravvedo il centro di gravità della questione ermeneutica»⁴⁷¹. In questa definizione emerge il superamento effettuato da Ricoeur rispetto alla nozione gadameriana di *cosa* del testo. Egli infatti non parla di “cosa”, ma di “mondo”. Si può evincere da questo cambiamento terminologico che così facendo Ricoeur attua l'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia: infatti la *cosa* del testo e il *mondo della vita* husserliano, la *Lebenswelt*, si incontrano dando vita al concetto di *mondo del testo*: «in un vero e proprio chiasmo la fenomenologica *prose du monde* si rovescia ermeneuticamente nel *monde du texte*, in cui confluiscono per attrazione anche l'azione e la storia, nella misura in cui sono definibili come *quasi-testi*»⁴⁷².

Il gadameriano *Sache*, infatti, come l'italiano *cosa* può essere fatto risalire al latino *causa*, termine da intendersi nell'accezione: essere chiamati in causa⁴⁷³.

Chi vuol comprendere un testo deve essere pronto a lasciarsi dire qualcosa da esso. Perciò una coscienza ermeneuticamente educata deve essere preliminarmente sensibile all'alterità

⁴⁶⁸ Ricordo, a titolo di esempio, *La semantica dell'azione, Dal testo all'azione e Sé come un altro*.

⁴⁶⁹ DTA, p. 30.

⁴⁷⁰ SS, p. 204.

⁴⁷¹ DTA, p. 98.

⁴⁷² AIME O., *Senso ed essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, p. 220.

⁴⁷³ Cfr.: DC, p. 123.

del testo. Tale sensibilità non presuppone né un'obiettiva "neutralità" né un oblio di sé stessi, ma implica una precisa presa di coscienza delle proprie pre-supposizioni e dei proprio pregiudizi. Bisogna essere consapevoli delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete⁴⁷⁴.

Quest'impostazione è comune anche a Ricoeur, che individua nell'atto di lettura il momento in cui si incrociano il mondo del testo e il mondo del lettore: «ciò che definiamo un'opera è produzione comune del testo e del lettore. Da un lato l'opera incide sull'orizzonte d'attesa con cui il lettore avvicina il testo. Dall'altro, le attese forniscono la chiave ermeneutica del processo di lettura, nel modo in cui questo viene a svolgersi»⁴⁷⁵. Come si può notare, si ritrova qui quella relazione dialettica che abbiamo trovato nel simbolo prima e nella metafora poi, tra un contenuto che interpella il *Cogito* per essere pensato e un *Cogito* che è chiamato, a partire da questa provocazione, a rielaborare concettualmente il contenuto stesso, veicolato dal mondo dell'opera.

Si delineano, così, anche i limiti propri della fenomenologia che, pur avendo scoperto l'intenzionalità, invece di dedurre che la coscienza trova il suo senso in ciò che è al di fuori di sé, è approdata all'«ipostasi della soggettività»⁴⁷⁶. Per superare questo limite occorre fare della soggettività l'ultima categoria di una teoria della comprensione e non il suo presupposto. Questa soluzione è offerta dalla teoria del testo e dall'ermeneutica: occorre sostituire «l'io, *signore* di sé» con «l'io, *discepolo* del testo»⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ VM, p. 316

⁴⁷⁵ FL, p. 198.

⁴⁷⁶ DTA, p. 50.

⁴⁷⁷ Ivi.

Il mondo dell'opera si caratterizza dall'essere una totalità in sé conclusa, definita da una composizione. Rientra, inoltre, in un genere letterario, che ne individua la codificazione, ma ha anche una sua differenza specifica che fa sì che la sua unicità sia rilevata grazie allo stile⁴⁷⁸. Proprio perché ha queste caratteristiche di strutturazione, esso appartiene al campo della *poiesis* aristotelica, ovvero della produzione. Produrre significa aristotelicamente produrre delle singolarità⁴⁷⁹ e l'opera letteraria è la singolarità risultato di un lavoro effettuato sul linguaggio. L'uomo hegelianamente si oggettiva nei prodotti del suo discorso come in quelli del suo lavoro e dell'arte.

In quanto espresso in forma scritta, poi, il testo si svincola dall'intenzione dell'autore.

Il distacco con Gadamer avviene anche nel significato attribuito alla *Verfremdung*. «Il problema del rapporto Gadamer-Ricoeur si decide in buona misura attraverso questa traduzione di una parola-chiave»⁴⁸⁰, secondo Jervolino. Questo termine indica la distanza che ci separa dalla cosa del testo, indice della sua storicità, del divario temporale tra il lettore e il momento in cui il testo è stato composto che, perciò, tende a stabilire una separazione, da colmare attraverso l'appropriazione, *Zweignung*, di ciò che il testo offre. La comprensione e l'interpretazione devono essere, pertanto, operazioni di *fusione di orizzonti* tra il passato dato dalla tradizione e un presente che, disancorato da quest'ultima, risulterebbe astratto⁴⁸¹. «Il concetto di fusione di orizzonti allude al fatto che, sulla base di una fondamentale familiarità e

⁴⁷⁸ Cfr.: MV, p. 290; DTA, p. 103.

⁴⁷⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A 981 a 15.

⁴⁸⁰ JERVOLINO D., *Introduzione*, in *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 24.

⁴⁸¹ VM, p. 356. Cfr.: TR1, p. 126 sulla vicinanza dell'intersezione tra mondo del testo e mondo del lettore alla nozione gadameriana di *fusione di orizzonti*.

penetrabilità, la cosa da interpretare presenta una estraneità che l'atto ermeneutico deve superare»⁴⁸², e ancora: «La comprensione (...) è sempre il processo di fusione di questi orizzonti che si ritengono indipendenti tra loro»⁴⁸³. Commenta Ricoeur:

comprendere il testo significa seguire il suo movimento dal senso verso la referenza; di ciò che esso dice verso ciò su cui dice. Al di là della mia situazione di lettore, al di là della situazione dell'autore, io mi volgo verso i modi possibili di essere-al-mondo, che il testo mi apre e mi rivela; è questo che Gadamer chiama la "fusione degli orizzonti" nella comprensione storica. Nulla è meno intersoggettivo e dialogale di questo incontro con il testo, laggiù dove esso non è, e dove io non sono, in direzione dell'orizzonte di mondo verso cui ciascuna delle due situazioni è trascesa⁴⁸⁴.

La comprensione segna la premessa per quella che Gadamer definisce *l'Anwendung*, applicazione. Ricoeur sostituisce a questo termine il concetto di *Aneignung*, appropriazione. Questo perché egli non condivide con Gadamer l'idea di estraneità da superare presente nella *Verfremdung*, ma la vede come un momento necessario di distanza che consente il successivo ritorno al testo. Per Ricoeur, Gadamer lega il concetto di verità ad un'esperienza di *appartenenza a* e di *dipendenza da* una realtà che ci precede, rispetto a cui l'obiettività è una *Verfremdung* da colmare.

Gli studi linguistici anglosassoni sono serviti a Ricoeur per superare la tradizionale dicotomia tra spiegare e comprendere che, così come la distinzione tra denotazione e connotazione, comporta il darsi di due sfere separate, contraddistinte da oggetti diversi, che devono essere perciò indagate attraverso due metodi contrapposti: quello che appartiene al mondo delle scienze della natura e quello proprio delle scienze dello Spirito. Così, nelle opere che sono riferite a quest'ultimo ambito si ricerca

⁴⁸² VATTIMO G, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, Introduzione a VM, p. XLIX.

⁴⁸³ VM, p. 356.

⁴⁸⁴ SS, p. 210.

l'intenzione dell'autore, il suo carattere in qualche modo "soggettivo". Invece, l'oggettivazione del testo compiuta dagli studi di linguistica e i risultati conseguiti dall'analisi strutturale permettono di fare della spiegazione una fase intermedia del percorso verso la comprensione. La sintesi ricœuriana è come sempre molto efficace: occorre «spiegare di più per comprendere meglio»⁴⁸⁵. Spiegazione e comprensione vanno considerate non due attività contrapposte, ma due dimensioni di un unico processo interpretativo.

Il successo dell'analisi strutturale apre, necessariamente, una fase nuova dell'ermeneutica; oggi non è più possibile opporre 'spiegare' e 'comprendere'; la 'spiegazione' è ormai il percorso obbligato verso la 'comprensione'. E nemmeno si può pensare che la 'spiegazione' possa eliminare la 'comprensione'. Infatti l'oggettivazione del discorso in un'opera strutturata non sopprime affatto la caratteristica prima e fondamentale del discorso stesso, il fatto cioè di essere costituito da un insieme di *frasi* nelle quali *qualcuno dice qualche cosa a qualcuno a proposito di qualche cosa*. A mio avviso, l'ermeneutica resta l'arte di discernere il discorso nell'opera. Ma questo discorso ci è dato soltanto *dentro* o *attraverso* le strutture dell'opera⁴⁸⁶.

La spiegazione consente, così, di raggiungere il livello «delle operazioni narrative operanti all'interno stesso del linguaggio, nella forma della costruzione dell'intreccio dell'azione e dei personaggi», la comprensione permette, invece, la «trasformazione dell'esperienza viva sotto l'effetto del racconto»⁴⁸⁷.

L'orditura del testo dell'analisi strutturale è il medium per cui si dà la soggettività: «comprendere è *comprendersi davanti al testo*. Non imporre al testo la propria limitata capacità di comprendere, ma esporsi al testo e ricevere da esso un io più vasto, tale da essere la proposizione d'esistenza corrispondente nel modo più

⁴⁸⁵ RF, p. 65.

⁴⁸⁶ EB, p. 54.

⁴⁸⁷ CC, p. 125.

appropriato alla proposizione di mondo»⁴⁸⁸. È chiaro che questa definizione risente dell'idea heideggeriana per cui comprendere è comprendersi, ripresa anche da Gadamer⁴⁸⁹, con l'accentuazione in quest'ultimo del fatto che comprendere sé è sempre e comunque comprendere anche l'altro. Ricoeur a tutto ciò aggiunge l'importanza della dimensione testuale, sulla scia di Gadamer ma anche oltre questo autore. Commenta Grampa:

Se non possiamo più definire l'ermeneutica come la ricerca dell'altro e delle sue intenzioni psicologiche che si nascondono *dietro* il testo, e se non vogliamo ridurre l'interpretazione all'opera di smontaggio delle strutture, che ci resta da interpretare? (...) Interpretare vuol dire esplicitare quell' essere-nel-mondo dispiegato *davanti* al testo⁴⁹⁰.

Il lettore si appropria di una proposizione di mondo che non sta dietro al testo ma davanti. Veicolato dalle strutture dell'opera, il discorso si fa portatore di un significato che *avviene*, che diviene atto nel momento in cui è pronunciato: «ogni discorso si effettua come evento – ma ogni discorso si comprende come senso»⁴⁹¹.

Osserva Jervolino:

Il discorso comporta una dialettica di avvenimento e di significato. È un atto linguistico che dice un contenuto oggettivo. È un voler dire, una intenzione significante che si conclude in un «senso»: nell'intenzionalità del linguaggio il dire soggettivo si trascende nell'oggettività di ciò che viene detto e che sostiene e alimenta la comunicazione intersoggettiva⁴⁹².

⁴⁸⁸ DTA, p. 112.

⁴⁸⁹ Cfr. ET, par 12, p. 83 e VM, p. 307.

⁴⁹⁰ RICOEUR P., (JÜNGEL E.), *Metapher. Zur Hermeneutik Religiöser Sprache*, ed. cit., tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, ed. cit., p. 54.

⁴⁹¹ RICOEUR P., *Événement et sens*, in *La teologia della storia. Rivelazione e storia*, in «Archivio di filosofia», 39 (1971), n. 2, p. 17.

⁴⁹² JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. 85.

Come si può vedere, questa relazione reciproca tra senso e avvenimento, consente a Ricoeur di connettere l'intenzionalità di origine fenomenologica con gli sviluppi della filosofia analitica. La scrittura dona al testo un'autonomia fondamentale, sia dal momento temporale in cui un discorso è pronunciato, sia dai parlanti. Questo è il presupposto per il successivo momento dell'appropriazione: «Ne risulta che l'interpretazione è la replica di questa distanziamento fondamentale che costituisce l'oggettivazione dell'uomo nelle sue opere di discorso, paragonabile alla sua oggettivazione nei prodotti del suo lavoro e della sua arte»⁴⁹³.

Il testo chiama in causa il lettore offrendogli un mondo da abitare: «Comprendere un testo è insieme illuminare la nostra situazione o, se si vuole, interpolare fra i predicati della nostra situazione tutte le significazioni che fanno della nostra *Umwelt*, un *Welt*. È questo slargamento della *Umwelt* in *Welt* che ci consente di parlare di referenze che aprono *un mondo*»⁴⁹⁴. Così come avviene per la metafora, anche nel testo l'evento di parola segna la creazione di una nuova *Umwelt* e una sua evoluzione in un mondo abitabile, consentendo perciò non solo la metamorfosi del linguaggio ma della realtà.

Questo dunque segna, a mio parere, il distacco più significativo da Gadamer: mentre quest'ultimo analizza l'appartenenza nei tre domini di applicazione dell'ermeneutica che sono quelli dell'estetica, della filosofia della storia e della filosofia del linguaggio, facenti parte dell'ambito della *Sprachlichkeit*, divenendo così il linguaggio il luogo dove si manifesta l'appartenenza all'essere, Ricoeur si limita alla tematica del testo, di cui coglie l'apertura verso la condizione di radicamento dell'esistenza, verso la *Lebenswelt*, ma non vi si ferma e indaga, invece, a partire da

⁴⁹³ DTA, p. 106.

⁴⁹⁴ SS, p. 206.

qui, il darsi del possibile, ovvero pone meno attenzione all'esser dato in favore del poter essere.

Profonda, tuttavia, rimane in Ricoeur l'influenza di Gadamer. Il filosofo tedesco in *Verità e metodo* ricorda come fin dalla retorica antica si sia applicata la figura del circolo al comprendere, ad indicare un movimento antitetico rispetto a quello lineare, in cui non c'è una successione, né un inizio. Il circolo è infondato e il rapporto tra il tutto e le parti che vi si instaura è simile a quello che lega le frasi alla totalità del testo. Nell'ermeneutica heideggeriana il circolo assume una nuova vitalità, poiché Heidegger lo utilizza per spiegare il rapporto tra interpretare e comprendere: l'interpretare è, infatti, il dispiegare ciò che si è compreso. Questo circolo non è vizioso in quanto, se è vero che presuppone ciò che dovrebbe dimostrare, esso al contempo «ha un significato ontologico positivo»⁴⁹⁵, come dice Gadamer, per cui diviene la fusione di orizzonti di cui abbiamo parlato. Rispetto ad Heidegger, il quale sviluppa la metafora del circolo in direzione del progetto verso le possibilità future, Gadamer accentua la dimensione del passato, che è «altrettanto originario ed essenziale»⁴⁹⁶. Esso agisce sul presente e, se si perde di vista il radicamento dell'attuale comprensione in ciò che è stato già compreso, si pecca di astrattezza. Gadamer si interroga a partire dall'esperienza di appartenenza ad una tradizione culturale che ci precede e ci influenza, senza che la si possa considerare dall'esterno o averla davanti per poterla giudicare.

Come vedremo meglio nel prossimo capitolo, Ricoeur riprende l'immagine del circolo ma per applicarla al testo, individuando, così, l'insorgere di tre momenti. A differenza di Gadamer e sulla scia di Heidegger, egli punta molto di più l'accento

⁴⁹⁵ VM, p. 313.

⁴⁹⁶ VM, p. 309.

sul terzo di questi momenti, che designa il ritorno del testo nel mondo. All'epoca della redazione di *Tempo e racconto*, Ricoeur preferisce parlare, soprattutto in relazione al racconto storico, di *rifigurazione* piuttosto che di referenza, in quanto meno legata alla dicotomia fregeana tra senso e referenza e svincolata anche dalle implicazioni della logica proposizionale. «A questo livello della riflessione, il linguaggio della referenza, ancora conservato ne *La Metafora Viva*, verrà definitivamente superato: l'ermeneutica del 'reale' e dell' 'irreale' esce dall'ambito assegnato dalla filosofia analitica al problema della referenza»⁴⁹⁷. Con questa mutazione terminologica Ricoeur si propone di accentuare la subordinazione della dimensione epistemologica a quella ermeneutica, soprattutto all'interno del racconto storico che, invece, aveva visto nelle analisi della storiografia francese contemporanea e della filosofia inglese il prevalere di quella che egli definisce *l'eclissi del racconto*⁴⁹⁸.

Il termine rifigurazione mi è sembrato più appropriato di quello di referenza poiché, attraverso la sua derivazione dal termine *figura*, evoca l'appartenenza dell'intera problematica della configurazione e della rifigurazione all'ordine concettuale dello schematismo dell'immaginazione produttiva. Con rifigurazione intendo quindi la capacità di rivelazione e di trasformazione che le configurazioni narrative esercitano allorché vengono 'applicate' all'agire e al patire reali⁴⁹⁹.

1.4 La verità del linguaggio

⁴⁹⁷ TR3, p. 11.

⁴⁹⁸ Cfr.: TR1, pp. 47-184.

⁴⁹⁹ RICOEUR P., *Il tempo raccontato*, in «Aut-Aut», (1986) n. 216, p. 24.

C'è da porsi, a questo punto, un'ultima domanda. Qual è il valore di verità di questa *figura*? Su cosa si fonda, infatti, la convinzione stessa «che in fin dei conti il linguaggio verta sempre *su* qualcosa, su ciò che esiste»⁵⁰⁰? La trattazione, infatti, ha finora supposto che, se c'è un rimando referenziale ad un qualcosa di esterno al linguaggio, la sua “verità” è data per certa, così come la correttezza del processo di rfigurazione. Sappiamo, però, che questa certezza è stata messa in discussione da Nietzsche. Nei frammenti postumi troviamo scritto: «Le *astrazioni* sono *metonimie*, cioè scambi di causa ed effetto. Ora però ogni concetto è una metonimia, ed è per concetti che procede il conoscere»⁵⁰¹. L'identità di pensiero ed essere è un'assunzione dell'*anthropos theoreticos*⁵⁰² che scambia le sue percezioni con l'autentica struttura della realtà: «Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in suono: seconda metafora [...]. Ogni parola diventa senz'altro un concetto».⁵⁰³ Il primo stadio della conoscenza avviene, infatti, con la percezione metaforizzata del mondo e il conseguente illusorio trattare le apparenze come cose in sé. Il secondo livello si afferma coll'istituzione del linguaggio e comporta un inganno di secondo grado perché ci si accorda su un significato convenzionale da dare alle parole, dunque alle cose, obliando in seguito di aver operato una tale mediazione.

Il processo di attribuzione dei nomi alle cose consiste in un procedimento doppiamente metaforico: il primo stadio, l'abbiamo visto, prevede la formazione di un'immagine da uno stimolo nervoso; la seconda fase comporta la riproduzione

⁵⁰⁰ FL, p. 188.

⁵⁰¹ NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, 1869-1874, 19, 204, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, a cura di COLLI G. e MONTINARI M., Adelphi, Milano 1973, .

⁵⁰² *Ibid.*, 6, 14.

⁵⁰³ ID., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, vol. III tomo 2, ed. cit., p. 359.

dell'immagine in un suono. La prima fase stessa non può essere imputata ad una necessità, in quanto l'immagine che si produce in seguito allo stimolo non è necessitata ma casuale. La sua correlazione allo stimolo diventa causale se viene effettuata sistematicamente, accettata universalmente e trasmessa di generazione in generazione.

Coll'attribuire un nome ad una cosa non ne cogliamo, perciò, l'essenza, ma compiamo un'operazione artificiale, sottolineando ciò che ha in comune con altre cose che definiamo allo stesso modo, tralasciandone le differenze. Così facendo, però, costruiamo il concetto generale e perdiamo di vista l'individuale che, invece, è l'unica dimensione propria della natura. Commenta Pellegrino: «all'apparente binomio linguaggio-verità non corrisponde la struttura predicativa parola-realtà perché le componenti del linguaggio, le parole, non sono altro che convenzioni arbitrarie utili solamente a far “apparire l'irreale come reale”»⁵⁰⁴. L'uomo, però, dicevamo, dimentica il momento creativo delle metafore e le irrigidisce in concetti, considerandoli come rispecchianti la realtà. Già nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramurale* si può cogliere, secondo me, quella che per Deleuze era la concezione del mondo nietzscheana: il mondo non è né vero né reale, ma vivente⁵⁰⁵.

La verità è dunque per Nietzsche un'insieme di metafore, metonimie, antropomorfismi: «(L)e verità |sono illusioni, delle quali si è dimenticato che siano tali, metafore, che sono divenute consuete e sensibilmente prive di forza, monete, che hanno perduto la loro immagine e ora son considerate come metallo, non più come monete»⁵⁰⁶. Questo passaggio segna un punto teoretico molto importante. La

⁵⁰⁴ PELLEGRINO R., *Verità è menzogna? La verità secondo Nietzsche*, Albatros Il Filo, Roma 2009, p. 12.

⁵⁰⁵ Cfr. : DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962.

⁵⁰⁶ SVM, p. 95.

verità è un'illusione creata dall'uomo, di cui egli ha dimenticato l'origine. Löwith sottolinea la novità di questa concezione dicendo che Nietzsche:

(...) Osò mettere in discussione, insieme alla «volontà della verità», anche la verità stessa. Tutti i primi pensatori, persino gli scettici, «avevano la verità»; al contrario, la «novità della nostra attuale posizione verso la filosofia» è data dalla convinzione, cui non era pervenuta nessuna epoca, «che non possediamo la verità» (XI, p. 159) [V, t. I, pp. 306-307]⁵⁰⁷.

La verità non appartiene all'uomo; tra uomo e mondo si riscontra uno iato incolmabile: «(...) Il mondo naturale è “in sé”, l'uomo in esso è soltanto “per sé”, e la verità del tutto sembra completamente preclusa allo sguardo dell'uomo gettato nel mondo»⁵⁰⁸. La verità diventa costruzione, fissazione del fluire ininterrotto delle cose. Non è prestabilita, data a priori, ma creata dall'interpretazione⁵⁰⁹.

Indubbiamente, già in questo passaggio troviamo scardinata l'intera impostazione cartesiana della conoscenza. Dice infatti ancora Löwith:

In generale, la certezza è possibile nel *sapere* oppure ha il proprio fondamento soltanto nell'essere? E che cos'è il sapere conoscitivo in rapporto all'essere? «Per colui che a tutte queste domande risponde con articoli di fede già pronti, la prudenza cartesiana non ha poi più nessun senso: arriva troppo tardi. Prima della questione sull'“essere” dovrebbe essere decisa quella sul valore della logica » [VII, t. III, 40 (23) p. 326]. Per Cartesio l'«essere» è predeterminato in anticipo come essere-conoscibile, poiché egli crede nel sapere scientifico, ma non vede il volto disvelato, autentico, della forma suprema dell'essere vivente⁵¹⁰.

⁵⁰⁷ LÖWITH K., *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli editore, Roma 2000, p. 121.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 130.

⁵⁰⁹ Cfr. . ABEL G., *Verità e interpretazione*, in AA. VV., *Nietzsche. Illuminismo, modernità*, a cura di GENTILI C., GERHARDT V., VENTURELLI A., Olschki, Firenze 2003, pp. 267-280.

⁵¹⁰ LÖWITH K., *Op. cit.*, p. 129.

In *Sé come un altro* Ricoeur si confronta apertamente con la sfida di *Su verità e menzogna in senso extra-morale*. Egli individua un duplice paradosso presente nell'argomentazione del saggio nietzscheano: in primo luogo la vita, «apparentemente considerata in un senso referenziale e non figurale, è posta all'origine delle favole attraverso le quali essa si conserva». In secondo luogo, si chiede Ricoeur, come fa la filosofia nietzscheana a sfuggire all'inganno e a sottrarsi al paradosso del mentitore?⁵¹¹ Sbagliano, per lui, quei commentatori che leggono l'apologia della vita e della volontà di potenza in Nietzsche come la rivelazione di un nuovo immediato che viene sostituito al *Cogito*. Questo punto è presente in Nietzsche, ma ciò che prevale è il gesto di decostruzione verso la metafisica anteriore. Per Ricoeur non è detto che Nietzsche sfugga con la sua filosofia all'effetto che la sua interpretazione retorica di ogni filosofia ha liberato. Egli pensa di possedere la chiave del funzionamento dell'illusione come *Verstellung*. Un linguaggio non menzognero da cui definire l'illusione come tale, però, non è disponibile come riferimento, perché la natura stessa del linguaggio è distorsione. Il *Cogito*, dunque, non è una risposta soddisfacente al dubbio, perché non vi sfugge: la stessa certezza che giustifica l'«io esisto», la realtà delle idee e il loro valore rappresentativo «è colpita da quella sorta di riduzione tropologica qui pronunciata». Il linguaggio della logica in realtà è la rielaborazione delle impressioni ricevute dagli istinti che hanno creato un linguaggio per analogia. La critica che Ricoeur muove qui a Nietzsche è affine alla posizione di Colli, il quale dice:

Il mondo che ci circonda si risolve idealisticamente nel «trasferimento» dell'enigmatico fondo delle cose in un linguaggio estraneo. Anche se la parola «apparenza» viene rifiutata,

⁵¹¹SA, pp. 86-89.

l'impostazione rimane qui schopenhaueriana; ma Nietzsche sceglie una forma circoscritta di manifestazione, di trasferimento, ancorata all'astrazione del linguaggio, per spiegare un fenomeno universale di cui il linguaggio è un aspetto particolare. In altre parole, Nietzsche pecca lui stesso di metafora mentre spiega tutto in termini di metafora, poiché il concetto di metafora da lui proposto è una «metafora» interpretativa di un processo vitale e universale che assomiglia alla metafora, la include, ma ha altri caratteri più complessi e inafferrabili. D'altro canto egli neppure dimostra che sia impossibile per un filosofo sfuggire alla metafora⁵¹².

Ricoeur si propone di mostrare in quello che definisce "l'anti-Cogito" non il rovesciamento del *Cogito* cartesiano, ma la dissoluzione della questione a cui il *Cogito* doveva fornire una risposta. Nietzsche diviene così il genio maligno del dubbio iperbolico. Contro il positivismo che afferma: non ci sono che fatti, Nietzsche ribatte: ci sono solo interpretazioni.

Estendendo la critica alla cosiddetta «esperienza interna», Nietzsche distrugge alla base il carattere di eccezione del *Cogito* rispetto al dubbio che Cartesio indirizzava contro la distinzione fra il mondo del sogno e quello della veglia. Assumere la fenomenalità del mondo interno significa, inoltre, allineare la connessione dell'esperienza intima sulla «causalità esterna» che è ugualmente un'illusione che dissimula il *gioco* delle forze sotto l'artificio dell'ordine. Significa ancora porre un'unità interamente arbitraria, questa finzione chiamata «pensare», separatamente dall'abbondante molteplicità degli istinti. Significa, infine, immaginare un «sostrato di soggetto» nel quale avrebbero la loro origine gli atti del pensiero.

Nietzsche, dunque, vede all'origine del *Cogito* un'inversione del rapporto causa-effetto. «Evidentemente», commenta Ricoeur, «l'argomento funziona soltanto se si introduce la causalità, dunque una certa discorsività, al di sotto della cosiddetta certezza immediata del *Cogito*. Nell'esercizio del dubbio iperbolico che Nietzsche

⁵¹² COLLI G., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, pp. 46.47.

spinge al limite, l'«io» non appare come inerente al *Cogito*, ma come un'interpretazione di tipo causale»⁵¹³.

Ricoeur considera questi argomenti come un esercizio del dubbio iperbolico giunto oltre i limiti ai quali si era arrestato Cartesio e che, perciò, si ritorce contro la certezza di Nietzsche di potersene sottrarre. Non mette, dunque, in forse la possibilità del darsi di un *Cogito*, ma richiede di percorrere un'altra strada. «Il compito sarà allora di legare questi tre temi: la finzione in generale come ridescrizione – la finzione poetica in particolare come sospensione del rapporto agli oggetti manipolabili e come apertura del rapporto a un mondo abitabile – la metafora come questo uso della finzione poetica che insegna a vedere le cose, gli uomini, gli esseri “come in atto”»⁵¹⁴.

Entriamo allora nel vivo del circolo della *mimesis* per comprenderne gli sviluppi e per cercare di indagarne la valenza filosofica.

⁵¹³ SA, p. 91.

⁵¹⁴ Cfr.: CL.

CAPITOLO SECONDO

Il circolo della *mimesis*

2.1 Il circolo della *mimesis* come rielaborazione del concetto gadameriano di circolo ermeneutico

Quello del *circolo della mimesis* è, a mio parere, uno dei concetti più significativi dal punto di vista filosofico che Ricoeur abbia elaborato lungo l'arco della sua produzione intellettuale. L'immagine del circolo⁵¹⁵ ha due fonti in Ricoeur: il circolo istituito da Heidegger tra comprendere ed interpretare e il circolo gadameriano che si instaura tra l'interprete e la tradizione che ha elaborato l'interpretazione di un testo. Ricoeur, però, ne dilata ulteriormente la valenza al fine di dar conto anche dell'esperienza temporale e del recupero dell'identità. Egli, infatti, riprende la posizione heideggeriana per cui l'*Esserci* è un poter-essere, è un progetto: la comprensione si appropria di sé nell'interpretazione, *Auslegung*, che ne elabora le possibilità⁵¹⁶. Il circolo esprime la struttura ontologica propria dell'*Esserci* stesso, che ha già in sé una precomprensione strutturale che ne caratterizza l'essenza: per conoscersi, non può dunque prescindere dal percorrere questo circolo, perché è già da sempre al suo interno. Anche per il filosofo francese il nostro comprendere non è mai un'operazione neutra, oggettiva, indipendente, ma è già sempre collocata in un orizzonte di pregiudizio, di precomprensione che ne orienta l'articolazione.

⁵¹⁵ La nozione si deve originariamente a Schleiermacher.

⁵¹⁶ Cfr.:ET, c. 32.

Utilizza, così, l'immagine del circolo tra *interpretans* e *interpretandum* sviluppata da Gadamer donandole, però, uno spessore concettuale maggiore, poiché vi congiunge il concetto aristotelico di *mimesis*. Per Gadamer, «il circolo non ha (...) un carattere formale, non è né soggettivo né oggettivo, ma caratterizza la comprensione come un'interpretazione del movimento della trasmissione storica e del movimento dell'interprete»⁵¹⁷; la comprensione, cioè, non è solo un carattere ontologico dell'Esserci, ma dipende dall'essenziale storicità dell'esperienza umana. La precomprensione che la caratterizza deriva dal fatto che non si può prescindere dall'appartenere ad una tradizione storica.

Fa la sua comparsa, così, un elemento inedito rispetto ai risultati raggiunti dalle analisi ricoeuriane sulla metafora: il tempo. Ricoeur si serve di questo circolo per tenere al suo interno l'esperienza del tempo: «*Il tempo diviene umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, (...) il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale*⁵¹⁸». Il tempo, infatti, ospita in sé una sproporzione quantitativa, quella tra la brevità della vita degli uomini e la durata del moto degli astri, e qualitativa, segnata dalla contraddizione che si apre tra il tempo della coscienza, che è un tempo triplice, poiché si articola in passato, strutturato dalla memoria, presente, segnato dall'attenzione e futuro, vivente nell'anticipazione, e il tempo fisico, che emerge dalla successione di istanti virtualmente isolati nella continuità del cambiamento. Lo stesso Ricoeur riconosce nell'aporia del tempo la transizione tra la configurazione interna all'azione e la sua prefigurazione nel racconto: l'attività narrativa diviene la *replica* poetica, nel senso forte che il termine greco *poiesis* assume, ovvero quello di

⁵¹⁷ VM, p. 343.

⁵¹⁸ TR1, p. 91, corsivo dell'Autore.

attività creatrice, a questa aporia che costituisce la dimensione propria del tempo. Il racconto non risolve il paradosso del tempo ma lo rende produttivo: imita l'azione e articola l'esperienza temporale.

Nei tre tomi che costituiscono la monumentale opera intitolata *Tempo e racconto*, Ricoeur si propone di costruire una mediazione tra le aporie che insorgono nel cercare una soluzione al problema del tempo. Questo, infatti, non sottostà ad una definizione unitaria, ma si configura come tempo dell'anima e come tempo del cosmo. Il primo costituisce ciò che è dentro di noi, il piano della presenza; il secondo è dato, invece, dalla successione lineare e, in quanto tale, è misurabile.

Se questo tentativo è destinato ad uno scacco concettuale sul piano filosofico, può trovare un terreno inaspettatamente ospitale nell'orizzonte del racconto. Si verifica, cioè, una situazione opposta rispetto alle conclusioni a cui giungeva *La metafora viva*: in quell'opera, il problema della referenza interpellava un piano ontologico per raggiungere il quale si era reso necessario il salto concettuale proprio della filosofia; ora, invece, il concetto si rivela insufficiente ed è sostituito da un'operazione di tipo narrativo, la replica, possibile proprio grazie al circolo della *mimesis*. Il rapporto tra la discordanza concordante della *distensio animi* di Agostino e la concordanza discordante della *peripeteia* aristotelica non viene risolto, ma viene *rappresentato*. La rappresentazione racchiude in sé il concetto.

Analizzando la fenomenologia del tempo, si scopre un'aporia tra la cosmologia e la fenomenologia dell'esperienza interna. Ricoeur nota che le due prospettive si escludono a vicenda e che sono incapaci di rendere conto l'una dell'altra. Questa aporia diventa evidente nella considerazione dell'istante: l'istante è una qualsiasi interruzione nella continuità del tempo cosmologico: esso rappresenta in questo senso un punto senza qualificazioni, tanto che: «qualsiasi istante è ugualmente degno

d'essere il presente»⁵¹⁹; il presente, però, ha al contrario una singolarità e una determinazione imprescindibile, ancorata al vissuto di un locutore che, dicendo: «ora», istaura un rapporto con il suo passato e con il futuro. È un tempo linguistico, dato dal parlare. L'aporia tra l'istante e il presente è la più grande difficoltà in cui incorre il problema del tempo; tuttavia, essa diviene produttiva nella poetica del racconto. «Il mondo dispiegato da qualsiasi lavoro narrativo», infatti, «è sempre temporale»⁵²⁰.

Il tempo umano è un tempo raccontato e il racconto è la costruzione dell'esperienza umana in termini temporali. Da un punto di vista filosofico, non si dà qualcosa come una sintesi hegeliana dell'aporia del tempo, un orizzonte che la contenga, ma essa resta insolubile. L'immaginazione all'opera nella narrazione, invece, consente la creazione di un terzo tempo, un tempo abitabile dall'uomo. Il racconto non offre una soluzione alle aporie del tempo, ma una replica, cioè una duplicazione. Come sottolinea Mustè⁵²¹, Ricoeur intende la replica, come l'atto del giudizio in senso kantiano, poiché dà una forma a ciò che si presenta in maniera sconnessa nell'azione, prendendone insieme gli elementi, ovvero operando un atto di sintesi a cui dona una rappresentazione: è un atto configurante. Ricoeur stesso conferma questo parallelismo affermando di prendere a prestito la nozione di *configurational act* di Mink applicandola sia alla comprensione storica sia più generalmente al campo dell'intelligenza narrativa⁵²².

⁵¹⁹ TR3, p. 29.

⁵²⁰ TR1, p. 15.

⁵²¹ Cfr.: MUSTÈ M., [Paul Ricoeur, una filosofia "al margine"](http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2006/09/26/paul-ricoeur-una-filosofia-al-margine/), articolo pubblicato il 26 settembre 2006. http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2006/09/26/paul-ricoeur-una-filosofia-al-margine/

⁵²² Cfr.: TR1, p. 111 nota 17.

L'analisi ricoeuriana si sposta, dunque, all'interno dell'orizzonte testuale, luogo in cui possono essere adeguatamente contenuti simboli e metafore, nel contesto più ampio del racconto, anche se quest'ultimo non si riduce ad una pluralità di metafore e simboli, ma è caratterizzato da un proprio originario modo di operare che Ricoeur riconosce nell'intreccio. «Just as in Kant the schematism designates the creative center of the categories, and in the categories the principle of the order of the understanding», stabilisce Ricoeur, «in the same way emplotment constitutes the creative centre of the narrative and narratology constitutes the rational reconstruction of the rules underlying poetical activity»⁵²³, questo perché in entrambi il tempo gioca il medesimo ruolo di strutturazione dell'esperienza.

L'intreccio, proprio come lo schematismo kantiano, è un principio ordinatore, poiché opera una *sintesi dell'eterogeneo*, ovvero tiene insieme elementi di natura diversa quali circostanze, mezzi, cause, fini e così via. «È questa *sintesi dell'eterogeneo* che avvicina racconto e metafora. In entrambi i casi qualcosa di nuovo – di non ancora detto, di inedito – sorge nel linguaggio: da un lato la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza nella predicazione, dall'altro un intrigo *simulato*, cioè una nuova congruenza nella connessione degli accadimenti»⁵²⁴.

Abbiamo già notato le affinità che intercorrono tra la nozione kantiana di schematismo e la valenza conoscitiva che Ricoeur riconosce a simboli e metafore; ora che siamo giunti al livello del testo, possiamo trarre le conseguenze di questo parallelismo esaminandone le implicazioni filosofiche, soprattutto ampliando le analisi precedentemente sviluppate in funzione della nuova variabile introdotta al livello del racconto, cioè il tempo. Si può senz'altro concordare con Vanhoozer

⁵²³ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, ed. cit., p. 24.

⁵²⁴ TR1, p. 8.

quando afferma che: «Ricoeur's narrative theory may be construed as *an attempt to give linguistic and literary substance to Kant's notion of schematism*»⁵²⁵. L'immaginazione produce schemi, cioè attua un'opera di mediazioni tra sensibilità e intelletto. Ciò che è comune ad ogni oggetto di esperienza è di essere nel tempo. Il concetto può racchiudere sotto di sé solamente una determinazione di tempo. Lo schematismo è la procedura immaginativa che consiste nel creare figure di tempo che poi possano essere sussunte dalle varie categorie. «Ricoeur renders the imaginative determination of time more intelligible by showing it *at work*, as it were, in narrative. The narrative act is a demonstration of that mysterious art, schematism, in operation»⁵²⁶.

Quella che in Kant è una teoria conoscitiva, trova in Ricoeur un'applicazione *narrativa*: «Ricoeur contends that only *narrative* discourse can create figures of *human time*. (...) Narrative is a *verbal* representation of reality which shapes or configures *time*»⁵²⁷. Ricoeur riprende la *Critica del giudizio*, in cui l'immaginazione media tra libertà e natura, producendo simboli, grazie al suo potere sinottico che crea unità in una diversità di elementi. «Symbolism supplies what Kant calls a 'schematism of analogy'. In symbolism we think about an idea (to which no sensible intuition corresponds) *as we think of something else to which an intuition does correspond*»⁵²⁸. Il giudizio riflessivo è quel giudizio per cui, dato il particolare, se ne ricava l'universale. Ricoeur vi riconduce il *mythos*, l'intrigo.

⁵²⁵ VANHOOZER K. J., *Philosophical Antecedents to Ricoeur's Time and Narrative*, in *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 35.

⁵²⁶ *Ibid.*, 41.

⁵²⁷ VANHOOZER K. J., *Op. cit.*, p. 38.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 39.

In other words, Ricoeur views the plot as a form of reflective judgment which enacts a *synthesis of the heterogeneous* and make a whole out of a beginning, a middle and an end. That Kant's reflective judgment' is a first-cousin to Ricoeur's 'plot' may be seen in this citation from Ricoeur: ' A text is a whole, a totality. The relation between whole and parts – as in a work of art or in an animal – requires a specific kind of "judgment" for which Kant gives the theory in the third Critique'»⁵²⁹.

Il tentativo che Ricoeur attua è quello di mostrare che l'ambito del poetico offre un campo di validità estetica al senso veicolato dai simboli. «Kant even calls poetry 'a sort of schema for the supersensible' (CJ, p.171). (...) In sum, Ricoeur's narrative theory links the idea of schematism, with its connotations of time-determination, to symbolism, the presentation of aesthetic ideas»⁵³⁰. A tal fine, il circolo assume un'importanza centrale.

Il circolo è una metafora spaziale che rende l'identità, poiché è chiuso in se stesso e, dunque, ogni punto che lo compone è destinato ad essere ripercorso, ma esso ha in sé anche la diversità, poiché proprio grazie al suo movimento ogni punto si differenzia dall'altro. A questo concetto, dicevamo, Ricoeur affianca quello di *mimesis*, inteso come rappresentazione di un'azione, che si identifica con la connessione dei fatti operata dall'intreccio, il *mythos*: «Grazie a tale equivalenza viene esclusa qualsiasi interpretazione della *mimesis* aristotelica in termini di copia, di replica dell'identico. L'imitazione o la rappresentazione è un'attività mimetica nella misura in cui produce qualche cosa, vale a dire la connessione dei fatti mediante la costruzione dell'intrigo»⁵³¹. Rappresentare non è mai una sterile riproduzione, nel senso di copia, della realtà, ma una sua trasfigurazione. In questo modo l'orizzonte del testo

⁵²⁹ HH, p. 211.

⁵³⁰ VANHOZER K. J., *Op. cit.*, p.40.

⁵³¹ TR1, p. 62. Questo concetto aristotelico è visto da Ricoeur come replica al libro X della *Repubblica*: per Aristotele la *mimesis* è un'attività che insegna (cfr.: nota 8, *ivi*). Essa ha come ambito il fare umano.

permette il darsi di una mediazione tra il tempo della prassi e il tempo rfigurato proprio dalla costruzione dell'intrigo. Tra l'atto di raccontare e il tempo si viene a creare, perciò, un circolo virtuoso, che si articola in 3 livelli:

- *mimesis* 1, in cui la vita domanda di essere raccontata; questo livello riguarda in generale il campo della *praxis*, dell'agire, già sempre precompreso e mediato simbolicamente: per Ricoeur non si dà qualcosa come un fatto che poi viene espresso in forma simbolica, ma è già da sempre all'opera una mediazione immaginativa che genera una precomprensione del reale data da tre aspetti: l'agire ha una propria semantica⁵³², una propria simbolica e una propria temporalità.

Dalla psicoanalisi e dai suoi studi su Freud Ricoeur ricava, inoltre, l'idea che l'agire sia una storia potenziale in attesa di essere narrata. La psicoanalisi, infatti, inizia da un racconto per arrivare a un fatto, che non è dunque un dato iniziale, ma è il risultato del lavoro psicoanalitico. Questo è vero anche per la storiografia, che incontra i fatti solo alla fine del suo lavoro di ricerca sul passato. È proprio questo carattere di mediazione con cui noi accediamo alla realtà che rende insufficiente l'intuizione fenomenologica husserliana e apre lo spazio della riduzione. Inoltre, questo livello esprime il fatto di essere già da sempre implicati in una storia e in un passato che ci condiziona ed esprime, dunque, anche una dimensione di passività.

- *mimesis* 2, il livello della configurazione di questo mondo dell'azione in un racconto, connotato da una propria dimensione temporale, ovvero da un

⁵³² Cfr.: RICŒUR, *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, tr. it. *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.

tempo costruibile in maniera autonoma rispetto a quello che caratterizza lo svolgimento delle azioni. Questo livello è costruito attraverso l'articolazione del *mythos*, che sintetizza applicando un giudizio. Il tempo a questo livello, infatti, assume sia un carattere episodico, secondo l'andamento lineare del tempo, sia un carattere configurante, poiché trasforma gli eventi in storia. A questo livello appare chiaramente la parentela dell'atto della costruzione dell'intrigo con il giudizio riflettente kantiano, in quanto il primo: «ricava da una successione una configurazione»⁵³³.

- *mimesis* 3, «l'equivalente narrativo della rfigurazione del reale mediante la metafora»⁵³⁴, che si attua nell'atto di lettura, quando il racconto si apre al lettore, in quanto opera non completa, ma caratterizzata dal darsi del possibile. Grazie alla finzione narrativa, il lettore non vive in prima persona le vicende narrate, ma le fa proprie attraverso la mediazione del racconto, che gli consente di dischiudere nuovi significati del campo dell'agire, a cui saranno perciò d'ora in poi presupposti, in ogni nuovo inizio del circolo mimetico. In un testo, infatti: «Stories are recounted but they are also *lived in the mode of the imaginary*»⁵³⁵. L'opera diviene a questo livello il segno dell'oggettivazione umana, portatrice di un messaggio che configura il lettore come destinatario, poiché si pone nei riguardi del testo non come *Cogito* immediato, bensì aperto alla sua mediazione.

L'esperienza del lettore sarà arricchita dal gioco dinamico tra innovazione e sedimentazione di cui il testo si fa portatore, accrescendo il significato della

⁵³³ TR1, p. 111.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁵³⁵ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 27.

realtà⁵³⁶. Questa dialettica è il tratto costitutivo della tradizione, che non diviene lettera morta se si offre come l'interpretazione di un *depositum*. Infatti: «Quelli che chiamiamo paradigmi sono dei tipi di costruzione dell'intrigo derivanti dalla sedimentazione della pratica narrativa stessa»⁵³⁷, che crea la tradizione tramite un meccanismo *cumulativo*⁵³⁸. Questa idea trova una corrispondenza anche negli sforzi attuali della narratologia di costruire una scienza della narrazione, tentativo che sottintende una comprensione narrativa precedente. Solo così essi riescono a portare alla luce strutture profonde ignote a chi racconta una storia ma che collocano la narratologia sullo stesso livello di razionalità di altre scienze del linguaggio. «Narratology is a second-order discourse which is always preceded by a narrative understanding stemming from the creative imagination».

Accentuando l'importanza di questo livello, Ricoeur vuole rispondere a quegli autori anglosassoni che facevano del testo un orizzonte chiuso. La lettura non è un atto puramente teoretico, ma apre all'orizzonte dell'azione.

È, per contro, compito dell'ermeneutica ricostruire l'insieme delle operazioni grazie alle quali un'opera si eleva sul fondo opaco del vivere, dell'agire e del soffrire per essere data dall'autore ad un lettore che la riceve e in tal modo muta il suo agire. In prospettiva semiotica, l'unico concetto operativo è quello di testo letterario. Per contro, una ermeneutica è preoccupata di ricostruire l'intero arco delle operazioni grazie alle quali l'esperienza pratica si dà delle opere, degli autori, dei lettori. Essa non si limita a collocare mimesis II tra mimesis I e mimesis III. Vuole caratterizzare mimesis II grazie alla sua funzione di mediazione. (...) Risulterà (...) che il lettore è

⁵³⁶ TR1, p. 30.

⁵³⁷ DTA, p. 16.

⁵³⁸ TR2, p. 31.

l'operatore per eccellenza che assume mediante il suo fare – l'azione di leggere – l'unità del percorso da mimesis I a mimesis III attraverso mimesis II⁵³⁹.

Possiamo riassumere così quanto fin qui stabilito: grazie al circolo ermeneutico gadameriano, Ricoeur rielabora il concetto della precomprensione che in *Essere e Tempo* Heidegger individua come la dimensione in cui ci troviamo già sempre ad agire. Il livello della *mimesis* 1 costituisce il livello di episodi, tra loro sconnessi, che chiedono di essere riconfigurati nella sintesi di un giudizio. Il racconto compie un atto di trasfigurazione sul mondo dell'azione: intervento non neutrale, ma che comporta da un lato un suo arricchimento a livello dei significati, dall'altro una sua valutazione etica. Chi racconta, infatti implicitamente sottopone l'azione anche ad una valutazione di carattere etico, anche solo nello scegliere la modalità della ricomposizione come un tutto della discontinuità delle vicende prese in considerazione; inoltre: «la poetica mantiene un nesso con l'etica, anche quando sostiene la sospensione di qualsiasi giudizio morale o il suo capovolgimento in termini ironici»⁵⁴⁰.

A questo livello entra in gioco, inoltre, la possibilità di dire come veramente siano andati i fatti: nelle tematiche della riconfigurazione narrativa fa il suo ingresso la possibilità del racconto storico, alla cui disamina è dedicata buona parte del primo volume di *Tempo e racconto*. Analizziamo quest'ultimo punto più nel dettaglio.

2.2 La storia riconfigurata a partire dal racconto

⁵³⁹ TR1, p. 93.

⁵⁴⁰ TR1, p. 101.

In *Tempo e racconto* Ricoeur tenta di rispondere alle teorie analitiche che vedevano la storia condividere la metodologia di formulazione di leggi generali con le scienze naturali, teorie che possono essere sintetizzate nel *covering-law model*, o modello “nomologico”⁵⁴¹. Nelle opere storiche che si ispirano a questa visione si attua quella che Ricoeur chiama: “eclissi del racconto”. Invece, per il filosofo francese, il racconto è una dimensione essenziale del fare storia, anche se la tesi del carattere narrativo della storia non deve essere confusa con l’idea che la storia si riduca al racconto di finzione. Tra i due, infatti, si dispiega una “rottura epistemologica” che si articola in tre aspetti:

1. l’ambito delle procedure, che si differenzia nei due tipi di narrazione per tre caratteristiche fondamentali: nel campo della storia acquista autonomia il momento della *spiegazione*, non necessario al racconto di finzione, in cui invece la domanda: *perché?* pregiudica la *followability* della trama. «Con questo non si vuol dire che il racconto ignori la forma del perché e della causa di; ma le sue connessioni restano immanenti alla costruzione dell’intrigo». Nel racconto storico, invece: «la forma esplicativa diviene autonoma; essa diventa la posta in gioco distinta di un processo di autenticazione e di giustificazione»⁵⁴².

La spiegazione, però, è di tipo diverso rispetto a quella propria delle scienze della natura, poiché, in continuità con la dimensione narrativa, l’immaginazione vi gioca un ruolo importante. Lo storico sa che ciò

⁵⁴¹ Cfr.: *Ibid.*, p. 170 e ss.

⁵⁴² TR1, p. 263.

che egli riporta si può spiegare altrimenti, per cui si trova nella necessità di argomentare le ragioni della sua scelta ricostruttiva, immaginando un diverso corso di eventi e comparandone le conseguenze con ciò che è realmente accaduto⁵⁴³. Lo storico, dunque, attua un intervento critico sugli universalisti che riceve dalla tradizione interpretativa a lui precedente: si ha la *concettualizzazione*. Inoltre egli si pone il problema dell'*oggettività* e dei suoi limiti specifici: i fatti si devono raccordare reciprocamente e tentare di dare vita ad una visione di insieme il più possibile completa; lo storico, poi, deve dar conto della verità dei fatti che riporta, poiché si trova davanti un lettore critico, diffidente su quanto egli afferma.

2. Il livello delle entità: un personaggio di un racconto di finzione è un individuo con un nome proprio, mentre nella storia agiscono forze anonime di tipo sociale.
3. L'articolazione del tempo, in cui non si ha una vera e propria rottura, ma un'articolazione differente tra i due tipi di racconto a partire dalla nozione di *evento*, fondamento comune ad entrambi. Da qui in poi i due si differenziano: proprio della storia è un tempo che si articola in generazione, traccia, calendario⁵⁴⁴. Il tempo storico è un *terzo-tempo* che si dispiega tra il tempo cosmico e quello del vissuto, connettendoli e permettendo, così, di legare la temporalità propria a quella altrui e al tempo del mondo⁵⁴⁵.

⁵⁴³ Ricoeur ricava questa impostazione del problema da Weber. Cfr.: *Ibid.*, p. 273 e ss.

⁵⁴⁴ Cfr.: *Ibid.*, vi, p. 263 e ss.

⁵⁴⁵ Cfr.: TR3, p. 160 e ss.

Il calendario è il mezzo che rende sociale la nostra esperienza temporale e permette di collegare l'*ora* con il sistema cronologico in base alla datazione, che consente di «fare i conti col tempo»⁵⁴⁶, in base all'istituzione: di un evento fondatore, dal quale si comincia a contare; di un asse che connette passato e presente e che può essere percorso nelle due direzioni; di un'unità di misura, che istituisce intervalli costanti determinati grazie all'astronomia. È importante sottolineare, inoltre, quanto le rappresentazioni mitiche abbiamo contribuito alla costituzione di questo calendario in seguito all'istituzione delle feste rituali.

La successione delle generazioni, poi, permette di inserire l'*ora* nel tempo biologico, legando in forma anonima contemporanei, successori e predecessori; così facendo offre una replica all'heideggeriana aporia tra tempo mortale e tempo pubblico, sottendendo la continuità storica tra coloro che non ci sono più e coloro che non ci sono ancora; la relazione di contemporaneità «è una struttura di mediazione tra il tempo privato del destino individuale e il tempo pubblico della storia»⁵⁴⁷.

La traccia, infine, consente il darsi della testimonianza e apre la strada alla memoria. Essa esprime un rapporto di significanza e di causalità, è un *effetto-segno*: «da una parte seguire una traccia vuol dire ragionare in termini di causalità sul filo della catena delle operazioni costitutive dell'azione di passare di là; d'altra parte, risalire dal segno

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

alla cosa che ha lasciato il segno, vuol dire isolare, tra tutte le catene causali possibili, quelle che, inoltre, veicolano la significanza propria alla relazione dal vestigio al passaggio»⁵⁴⁸. Consente, così, la congiunzione dell'esistenziale e dell'empirico.

Questi grandi connettori permettono la connessione tra il tempo autentico, cioè proprio, e quello inautentico, cioè del cosmo, istituendo una cronologia tra gli eventi. Lo scarto maggiore tra storia e finzione si produce in relazione alla pretesa di verità della conoscenza storica, che sottopone il racconto storico alla prova documentaria e all'accertamento delle fonti, ancorando il tempo storico alla verifica del calendario. Il tempo di finzione, invece, resta aperto ad ogni sorta di variazione immaginativa, sfuggendo all'aspetto puramente lineare della successione grazie ai fenomeni della prolessi o dell'analessi, dilatandosi nelle digressioni o contraendosi nelle ellissi. Il racconto di finzione offre, così, la possibilità di immaginare soluzioni plausibili all'enigma della temporalità.

La storia si propone di determinare ciò che è realmente accaduto, la finzione ciò che sarebbe potuto accadere. L'immaginario mette a disposizione del lettore la sua potenza rimodellante, che rompe i vincoli dell'immanenza. La rfigurazione narrativa è definita da Ricoeur come: «il potere che ha il racconto di riorganizzare la nostra esperienza temporale, nel duplice senso di mettere allo scoperto le profondità di questa esperienza e di trasformarne l'orientamento»⁵⁴⁹. Oltre la dicotomia tra realtà e irrealtà che oppone i due piani della storia e della finzione, Ricoeur scopre una relazione profonda tra loro: quella che egli chiama rfigurazione incrociata *«per dire degli effetti congiunti della storia e della finzione sul piano dell'agire e del patire*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁴⁹ FL, p. 187.

umano»⁵⁵⁰, che consiste in uno scambio costante: le due modalità di racconto si prestano strumenti vicendevolmente. La storia si appropria delle risorse di *messa in forma di finzione*, che derivano dall'immaginario narrativo, mentre il racconto di finzione assume simmetricamente le risorse di *messa in forma di storia* derivate dai tentativi di ricostruzione del passato effettivo. «Da questi scambi (...) nasce quello che chiamiamo il tempo umano e che non è altro che il tempo raccontato»⁵⁵¹.

Non viene sciolto ancora, però, totalmente, il problema della verità del racconto storico e il suo rapporto con il passato in quanto *accaduto*. Qual è il rapporto con il *fatto*, con il suo statuto ontologico? La storia riesce a diventare *identica* a ciò che è realmente accaduto, poiché col pensiero si può annullare la distanza temporale, come sostengono alcuni teorici, o invece è destinata a rimanere *altra*, poiché il fatto storico resta in sé inaccessibile, e dunque compito dello storico diviene quello di annullarsi lui, per far rivivere il passato? L'ambizione epistemologica della storiografia, infatti, è di dire come i fatti siano realmente accaduti; si rende necessario, dunque, un criterio di esistenza. Per alcuni autori, come White, poiché la radice della storiografia è narrativa, la storia non può avere l'ambizione di dire la verità, ma deve essere mossa da altri intenti, come quello di costruire un discorso retoricamente impostato con finalità ideologiche di tipo pedagogico ed etico⁵⁵².

Ricoeur rifiuta questo limite epistemologico con cui è valutata la storia. Raccontare, infatti, è già spiegare. Anche alla storia compete, dunque, una dimensione di storicità. La connessione operata dall'intrigo è un'operazione di tipo causale che la differenzia dalla semplice cronaca su base cronologica degli avvenimenti e permette

⁵⁵⁰ TR3, p. 156.

⁵⁵¹ Ivi.

⁵⁵² Per la radice narratologica della storia cfr.: DANTO A., *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971.

il darsi di un “punto di vista” che distanzia lo storico dal narratore. In particolare, fondamentale diviene in tal senso il concetto di *imputazione causale singola*, che egli riprende da Dray e da von Wright, ampliando, però, le analisi di questi autori con lo studio dell’opera di Weber: *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*⁵⁵³. La logica che vi sottostà «consiste essenzialmente nella costruzione, *mediante l’immaginazione*, di un diverso corso di eventi; successivamente nella valutazione delle probabili conseguenze di tale evento reale, e infine nella *comparazione* tra queste conseguenze e il corso reale degli eventi⁵⁵⁴. Rimane, comunque, un elemento di finzione che la storia prende a prestito dalla narrativa. «*L’ambizione di verità*», conclude Ricoeur, «in forza della quale la storia, secondo una felice espressione di Paul Veyne, pretende di meritare il titolo di racconto «veridico», riveste tutto il suo significato solo quando è possibile opporla alla sospensione deliberata dell’alternativa tra vero e falso, tipica del racconto di finzione⁵⁵⁵».

Come si delinea anche prendendo in esame la produzione successiva del nostro autore, è necessario conservare una prospettiva distanziante rispetto al passato. Ne *L’enigma del passato* egli afferma infatti: «solo a condizione della separazione la distanza diviene significativa e si pone l’essente stato»⁵⁵⁶, anche per permettere il lavoro della memoria rispetto ad un *passato che non vuole passare*⁵⁵⁷. Il rapporto col passato reca in sé una provocazione di carattere etico. Nel dibattito con Kemp, la memoria delle tragedie accadute si trasforma in dovere di rimembranza verso le vittime. È di avvenimenti «che è necessario *non dimenticare mai*», che il racconto

⁵⁵³ WEBER M., *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Niemeyer, Halle 1902.

⁵⁵⁴ TR1, pp. 273-274.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 335.

⁵⁵⁶ RDP, p.11.

⁵⁵⁷ *ivi*.

storico si deve in prima istanza occupare, affinché non si ripetano più, «rappresenta la motivazione etica ultima della storia delle vittime»⁵⁵⁸.

Penso a quegli avvenimenti che una comunità storica considera come decisivi perché vi scorge una origine o una sorgente sempre viva. Questi avvenimenti, che in inglese vengono detti *epoch-making* ricavano il loro significato specifico dal loro potere di fondare o rafforzare la coscienza di identità della comunità presa in considerazione, la sua identità narrativa, così come quella dei suoi membri. Questi avvenimenti producono dei sentimenti di notevole intensità etica, sia nel registro della commemorazione fervente sia in quello dell'esecrazione, della deplorazione dell'indignazione, della compassione o anche dell'appello al perdono⁵⁵⁹.

Non dobbiamo cedere, tuttavia, alla *tentazione hegeliana* di credere di poter considerare la storia alla luce di una suprema unità narrativa, un supremo intrigo in cui lo Spirito, nel suo presente eterno, conferisce al presente attuale la capacità di conservare il passato conosciuto e di anticipare il futuro, sacrificando, però, la storia delle vittime per poter accedere alla riconciliazione, quel rovescio della medaglia che nessuna astuzia della ragione può legittimare e che mostra lo scandalo della teodicea della storia⁵⁶⁰. La ragione ermeneutica scopre la condizione finita della comprensione della coscienza storica, che conduce all'impossibilità di una mediazione totale tra l'attesa del futuro, il ricordo del passato e il vissuto del presente. « *Nous sommes responsables d'un passé reçu, mais sous la condition d'une transmission toujours génératrice de sens nouveaux* »⁵⁶¹. Non c'è trasmissione storica, infatti, che si dia al di fuori di una catena di interpretazione, che ne comporta una ricezione attiva e trasformante.

⁵⁵⁸ TR3, p. 288.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 287. Su questo tema cfr.: MSO.

⁵⁶⁰ Cfr.: TR3, p. 297 e ss.

⁵⁶¹ RICEUR P., *L'histoire commune des hommes, la question du sens de l'histoire*, Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest, 1983, n°49-50, 3-16, p. 15.

Anche il racconto di finzione possiede una funzione etica, quella di offrire un sostegno al dovere della memoria, attraverso l'elaborazione del sentimento etico comunitario elaborato dalla rfigurazione della visione del mondo. L'autore afferma che: « *il n'y a pas de position éthique, ni de position ou d'engagement politique, qui n'implique notre capacité à nous situer dans l'histoire, de la projeter, voire de la faire* »⁵⁶². Ricoeur riprende l'affermazione aristotelica secondo la quale ogni storia ben raccontata insegna qualcosa: la poesia è per il filosofo greco più filosofica della storia, poiché sviluppa quella che si può definire una comprensione narrativa, più vicina alla saggezza pratica del giudizio morale che alla scienza. Attraverso gli esperimenti ipotetici che la tragedia consente di effettuare, lo spettatore impara a collegare le virtù alla felicità o alla sfortuna. La tragedia, perciò, è in grado di creare degli universali, di un grado inferiore, però, rispetto al pensiero logico teoretico. Essa consente una sorta di comprensione pratica in direzione della *phronesis* aristotelica: «In this sense I am prepared to speak of phronetic understanding in order to contrast it with theoretical understanding»⁵⁶³.

Seguendo le conclusioni a cui era giunto anche Gadamer, che aveva fatto dell'applicazione e dell'appropriazione gli stadi finali del processo ermeneutico, la *mimesis* è vista come un processo rivelatore e trasformatore della *praxis* quotidiana. Già per il filosofo tedesco, infatti, il testo proietta un mondo innanzi a sé e l'atto di lettura è alla base del progetto di appropriazione, che ha effetto sul mondo del lettore. Gli effetti generati dal racconto hanno, infatti, ripercussioni su quest'ultimo: «Comprendere non è mai un modo di atteggiarsi soggettivo nei confronti di un 'oggetto' dato, ma appartiene alla *Wirkungsgeschichte*, cioè all'essere stesso, di ciò

⁵⁶² *Ibid.*, p. 3.

⁵⁶³ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, ed. cit., p. 23.

che viene compreso»⁵⁶⁴.

L'opera è la produzione comune del testo e del lettore e l'atto di lettura diviene il *medium* grazie al quale il lettore inizia a *leggere sé*, come afferma Ricoeur, citando Proust: «invero, questi, come ho dimostrato, non sarebbero stati 'miei lettori', ma i lettori di se stessi, essendo il mio libro qualcosa di simile a quelle lenti di ingrandimento che l'ottico di Combray porgeva al cliente; il mio libro, grazie al quale avrei fornito loro il mezzo di leggere in loro stessi»⁵⁶⁵.

To appropriate a work through reading is to unfold the world horizon implicit in it, which includes the actions, the characters and the events of the story told. As a result, the reader belongs at once to the work's horizon of experience in imagination and to that of his or her own real action. The horizon of expectation and the horizon of experience continually confront one another and fuse together. Gadamer speaks in this regard of the 'fusion of horizons' essential to the art of understanding a text⁵⁶⁶.

Il testo è una mediazione tra l'uomo e il mondo, tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e sé. La mediazione tra l'uomo e mondo costituisce la referenzialità del testo, quella tra l'uomo e l'uomo dischiude l'orizzonte della comunicabilità, quella tra l'uomo e sé apre la strada alla comprensione di sé. Quest'ultimo punto è fondamentale perché segna un altro punto di distanza rispetto a Gadamer. Sebbene Ricoeur condivide con il filosofo tedesco il rifiuto dell'immediatezza e la necessità di una mediazione nel rapporto dell'uomo con il mondo, egli accentua l'importanza della mediazione anche in riferimento alla costituzione del soggetto. Alla fine del circolo della *mimesis*,

⁵⁶⁴ VM, p. 20.

⁵⁶⁵ Pléiade, III, p. 1033 cit. in TR2, p. 196.

⁵⁶⁶ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, ed. cit. p. 26.

dunque, il *Cogito* ritrova se stesso. Questo diviene possibile poiché questo circolo è individuato come *mimesis praxeos*, comportando un'apertura sul piano dell'agire che avrà importanti ripercussioni sugli sviluppi successivi del percorso di ricerca ricoeuriano. Procediamo, però, con ordine e cerchiamo di comprendere quale sia l'origine di questo concetto, ovvero la *Poetica* di Aristotele.

Ricoeur compie subito un'operazione che potremmo definire indebita rispetto a questo testo: l'attribuire una preminenza all'attività narrativa, che invece nella *Poetica* è solo una specie possibile di composizione. Quest'opera, poi, non affronta direttamente il problema del tempo: l'ambito che viene preso in esame, infatti, è quello proprio della poetica, con una particolare focalizzazione sulla tragedia, mentre Ricoeur sposta l'attenzione sul racconto, allargando l'orizzonte dell'analisi anche al livello filosofico. Per Ricoeur, infatti, le categorie all'opera nel testo di Aristotele hanno un significato più esteso rispetto a quello che lo stesso Aristotele vi aveva attribuito. Inoltre, rispetto al trattato aristotelico, egli accentua il rapporto referenziale verso il mondo dell'azione, giungendo a parlare, come abbiamo visto, di referenza incrociata tra racconto storico e quello di finzione. Per capire come ciò avvenga, tuttavia, è bene partire dal prendere in esame l'originale posizione aristotelica, in modo da rendere più evidente lo sviluppo e le modifiche che Ricoeur vi apporta.

2.3 La teoria aristotelica della tragedia come *μίμησις πράξεως*

Nella *Poetica* Aristotele assegna un rilievo fondamentale al valore pedagogico della *mimesis*, che considera come «uno dei caratteri onde l'uomo si differenzia dagli altri

esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più inclinato all'imitazione», infatti: «le sue prime conoscenze l'uomo le acquista per via di imitazione»⁵⁶⁷. Tutti traggono diletto dalle imitazioni, dice Aristotele, perché l'imparare è in sé piacevole: «Per questo motivo, infatti, provano piacere vedendo le immagini, perché nel guardarle capita che imparino e argomentino che cos'è ciascuna cosa»⁵⁶⁸. Tra le varie forme di imitazione, particolare importanza assume la tragedia: con l'imitare l'azione di caratteri nobili o viziosi essa produce una conoscenza di tipo morale. Il fine di quest'attività dovrebbe essere l'acquisizione delle virtù etiche che, ci ricorda ancora il filosofo greco nell'*Etica Nicomachea*, nascono dall'educazione e dall'abitudine, da cui hanno tratto anche il nome, *ethos*; non appartengono, dunque, per natura al nostro essere. Per diventare virtuosi occorre esercitare la virtù ma, per poter fare questo, è necessario possedere una disposizione buona, acquisita con la pratica e con l'educazione. Segno delle nostre disposizioni morali sono il piacere e il dolore che accompagnano l'attività conforme a virtù. Poiché il piacere è una condizione propria del nostro essere nel mondo e non può essere sradicato dalla nostra natura, la retta educazione consiste nel rallegrarsi e nel dolersi delle cose di cui si deve⁵⁶⁹. Ecco perché la visione di spettacoli teatrali può essere un mezzo per educare il giovane alla virtù. «L'imitazione è un modo specifico di apprendere che si avvale del piacere come mezzo di apprendimento»⁵⁷⁰. È un utile supporto per degli esseri finiti,

⁵⁶⁷ ARISTOTELE, *Poetica*, 48 b 5. Rizzoli, Milano 1987, p. 126. Cfr.: GUASTINI D., *Filosofia ed etica nella Poetica di Aristotele*, in «Isonomia», (2004), p. 3: «Non c'è alcun dubbio (...) che Aristotele ritenesse l'arte poetica un'attività avente implicazioni profonde con la filosofia e con l'etica, ossia con i saperi considerati più alti nell'orizzonte della *paideia* greca d'epoca classica». <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2004guastini.pdf>.

⁵⁶⁸ ARISTOTELE, *Op. Cit.*, 48 b, 16-17.

⁵⁶⁹ Cfr.: ID., *Etica Nicomachea*, libro II, 1103 a 17 e ss, Bur, Milano 2002.

⁵⁷⁰ MONTANI P., *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea. Un'introduzione all'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 86.

destinati ad agire nel mondo del divenire, per il quale non può darsi scienza o sapienza, ma in cui è necessario esercitare la *phronesis*, la virtù dianoetica adatta a relazionarsi al contingente in cui operiamo e di cui siamo fatti. La saggezza deve permeare di sé la deliberazione che si svolge intorno a ciò su cui si può prendere una decisione: le cose che dipendono da noi, il verosimile, il perlopiù, il cui esito non è noto a priori. La deliberazione è una capacità umana che richiede che il nostro obiettivo possa essere raggiunto; dunque deve riguardare le cose possibili, cioè quelle che dipendono da noi⁵⁷¹.

Il ragionamento morale si avvale del sillogismo pratico che riposa su premesse verosimili. Il verosimile è l'ambito in cui si radica l'attività mimetica per eccellenza: la tragedia, una metafora dell'agire umano. La metafora e la tragedia sono un riconoscere che questo è quello⁵⁷²; per loro mezzo vediamo il simile nel diverso. Appropriate sono le metafore che ci fanno cogliere un'analogia tra le cose⁵⁷³. Anche le tragedie si ricollegano direttamente al *metaferein*, al trasferire il senso di un termine ad un altro; sono, dunque, una forma di ragionamento. Il primo elemento che caratterizza la tragedia è l'essere *systasis*, composizione della realtà di fatto⁵⁷⁴. Caratteristica di questa composizione è di rappresentare un'operazione, non una struttura, da cui il termine poetica, ad accentuare il carattere operativo di quest'arte⁵⁷⁵. La *systasis* coglie il nesso tra gli eventi e permette di far scaturire dall'apparente disorganicità in cui si svolgono le azioni umane un filo conduttore che ricostruisce il nesso concatenante degli avvenimenti, rispettando la particolarità e la

⁵⁷¹ ARISTOTELE, *Op. cit.*, 1112 b 27, p. 206.

⁵⁷² Cfr.: ID., *Poetica*, 48 b 17; ID., *Retorica*, 1410 b 19.

⁵⁷³ Ivi, 1405 a 10.

⁵⁷⁴ Cfr.: ID., *Poetica*, 50 a 5.

⁵⁷⁵ TR1, p. 59

pluralità del mondo dell'azione. Ricoeur rileva più volte il carattere dinamico della *mimesis*, che, perciò, non è mera imitazione della realtà, ma produce la connessione dei fatti mediante la messa in intrigo.

La tragedia si articola sulla forma non logica del pensiero, il *mythos*, intreccio, che attua un distanziamento dal piano dell'agire immediato, molteplice e apparentemente scoordinato; così facendo permette l'emergere della forma del particolare, che non può essere oggetto di scienza ma che, nondimeno, per poter essere conosciuto deve essere universalizzato. L'universale, ci dice Aristotele, «è il dire o fare certe cose secondo verosimiglianza o necessità»⁵⁷⁶. Con questa espressione, commenta Guastini, Aristotele non intende riferirsi a quella che poi sarà considerata come la regola dello stile verisimile, ma alle possibilità della prassi. Compito del poeta, infatti, per Aristotele, non è dire come sono andate le cose, cosa è successo, ma ciò che potrebbe accadere. Ricoeur, a sua volta, concorda sul fatto che questa astrazione faccia emergere degli universali che si definiscono nell'ambito del possibile e del generale, contrapposto a quello dell'effettivo e del particolare⁵⁷⁷. Questi «sono universali che hanno un rapporto con la saggezza pratica, quindi con l'etica e la politica»⁵⁷⁸. E l'universalizzazione dell'intrigo universalizza i personaggi; ecco perché lo spettatore si sente coinvolto quando vede le vicende di Edipo. Nella tragedia, però, a differenza dell'etica, ciò che conta sono le azioni, non i personaggi, o i caratteri. Infatti è l'intrigo che, rendendo l'opera poetica «una e intera», «rende l'opera poetica nel suo insieme un che di unitario e compiuto, qualcosa avente cioè una "grandezza" adeguata alla comprensione umana»⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ *Poetica*, 51 b, 9-10.

⁵⁷⁷ TR1, p. 72.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁷⁹ GUASTINI D., *Filosofia ed etica nella Poetica di Aristotele*, ed. cit., p. 8.

È interessante notare che nel *mythos*, soprattutto nella forma più alta che se ne dà, la tragedia, questo apprendimento si attua grazie all'errore, anch'esso connotazione emblematica della dimensione umana. La tragedia mette in scena un fatto che accade contro ogni aspettativa, ma non per necessità o casualmente, bensì per errore. La natura, propriamente, non sbaglia. Gli animali non commettono errori, proprio perché non è loro richiesta razionalità pratica. Invece l'uomo sbaglia. La sua colpa è l'essere incapace di orientare con un desiderio retto e un calcolo esatto il suo agire. Gli eroi sono incapaci di *phronesis*. Attraverso la tragedia, noi facciamo esperienza delle conseguenze della cattiva deliberazione di un personaggio pur non vivendole in prima persona e impariamo a non ripetere quello stesso errore. Questo apprendimento non avrebbe potuto darsi in via esclusivamente teorica, perché esso si produce sempre per via empirica e comporta la necessità di trovarsi in una particolare circostanza. Inoltre, l'errore è dato anche dall'incapacità di sapere quando è il momento di agire.

Solo l'uomo fallisce; e fallisce perché ha un progetto di vita. L'*hamartia* tragica dà così il senso della consistenza etica dell'uomo. Dà, in altre parole, il senso del modo peculiare in cui il *telos* agisce sull'uomo. Che l'uomo sia agito da un *telos* è un fatto che Aristotele, e più in generale il mondo greco classico, vedono perfino quando, e proprio in quanto, l'uomo fallisce e la sua vita si risolve in modo catastrofico. Più che nella sua percezione diretta, la cui intensità emotiva non sempre è sopportabile dal nostro sguardo, è nella ripetizione drammatica che possiamo intendere il senso più autentico di questa *katastrophe*. È nella *mimesis* che cogliamo nella sua totalità – anche se nella maniera doxastica che le è tipica – ciò di cui, attraverso la percezione diretta, vedremmo solo un lato e perderemmo, quindi, l'essenziale: il modo in cui questo *telos* agisce sull'uomo.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ GUASTINI D., *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 103-104.

Come anche è rilevato nell'*Etica Nicomachea*, il saggio è colui che è capace di cogliere il momento opportuno per l'azione, rispondendo all'istanza temporale costitutiva dell'essere umano. La saggezza non è un bene che possa trasmettersi o prodursi direttamente nell'animo di un individuo, ma deve essere acquisita con uno sforzo costante. Inoltre, essa non è un possesso stabile, ma deve esercitarsi nell'intero arco dell'esistenza.

Le passioni, nella concezione educativa di Aristotele, devono essere sfruttate per generare un giusto comportamento, tanto che si può parlare di una vera e propria *pedagogia delle passioni*: «occorre orientare l'educazione dei giovani verso lo studio delle emozioni appropriate e verso l'abbandono di quelle inappropriate»⁵⁸¹. Redfield commenta così questo punto di Aristotele: «*I suspect that Aristotle meant by katharsis exactly this combination of emotion and learning*»⁵⁸². Ricoeur riconosce al critico americano l'aver evidenziato il legame profondo tra etica e poetica in Aristotele. Il termine *praxis* è la chiave di volta che congiunge l'ambito reale, che è indagato dall'etica, e l'ambito dell'immaginario, di cui si occupa la poetica. Il fine dell'azione è il raggiungimento della felicità; per questo l'etica si propone di analizzare la sua premessa fondamentale, ovvero il possesso delle virtù, ma il legame tra queste e quella resta teorico e non dimostrato.

«Costruendo i suoi intrighi, il poeta conferisce intelligibilità a questo legame contingente»⁵⁸³, afferma Ricoeur. «What Aristotle calls plot is not a static structure but an operation, an integrating process, which, as I shall try to show later, is

⁵⁸¹ HORN C., *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci editore, Roma 2005, p. 144.

⁵⁸² REDFIELD J. M., *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, The University of Chicago Press, Chicago 1975, p. 67.

⁵⁸³ RICOEUR P., *Op. cit.*, nota 35, p. 82.

completed only in the reader or in the spectator, that is to say, in the *living* receiver of the narrated story»⁵⁸⁴.

La *mimesis* attua, per il filosofo francese, una trasposizione *metaforica* del campo pratico mediante il *mythos*; le qualifiche che noi diamo ai personaggi provengono dal campo pratico, invece la coerenza dell'intreccio è il contributo proprio della rappresentazione.

Ogni testo, potremmo dire, è un “come se” della nostra situazione, una “metafora” del nostro vivere, una “innovazione semantica”, che scaturisce da un lavoro di sintesi sul reale. «Sintesi dell'eterogeneo», dice Ricoeur, mirando a rilevare la funzione dell'opera, del racconto, nel cogliere quei nessi che lo svolgersi degli eventi tende a nascondere o a mascherare.⁵⁸⁵

Inoltre, c'è un ulteriore livello in cui etica e poetica uniscono i loro destini, quello del piacere prodotto dalla rappresentazione mimetica.

Ricoeur applica esplicitamente la teoria aristotelica del piacere esposta nei libri VII e X dell'*Etica Nicomachea* all'effetto dell'opera letteraria e costata che questo piacere è sì dato dall'opera, ma si realizza e trova compimento al di fuori di essa. Abbiamo visto che il piacere che deriva dalla tragedia è quello dell'apprendimento, del riconoscimento dell'analogia, e quello proprio della catarsi, della purificazione. Entrambe queste forme del piacere rispondono alla definizione data nell'*Etica*: «quando l'oggetto ed il soggetto della sensazione sono siffatti, ci sarà sempre un piacere se saranno presenti insieme sia ciò che lo produce sia chi lo prova»⁵⁸⁶.

Questo sentimento non può che prodursi nello spettatore o nel lettore, al di fuori, dunque, dell'opera stessa; basandosi su questo spunto, Ricoeur potrà parlare di

⁵⁸⁴ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, ed. cit., p. 21.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁸⁶ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1174 b 31-33, ed. cit., pp. 646-648.

influenza di ritorno sul campo dell'agire. Ma la piena esplicazione di questa capacità può darsi solo notando che l'opera apre un mondo, che il lettore fa proprio. «Questo mondo è un mondo culturale»⁵⁸⁷. Anche qui l'analisi di Ricoeur deve molto alle brillanti osservazioni di Redfield, che definisce il poeta come *a maker of culture*⁵⁸⁸. Per l'autore americano, il dramma si costituisce propriamente a causa dell'ambiguità dei valori e delle norme culturali; «*the tragic poet thus tests the limits of culture*»⁵⁸⁹. Per sviluppare questi spunti Ricoeur non può più avvalersi delle analisi aristoteliche e lascia il filosofo greco per cercare aiuto altrove.

Ricoeur rileva l'importante attività di innovazione che, quando è in opera, per usare un'espressione heideggeriana, l'immaginazione è capace di produrre, ampliando i confini del mondo dell'agire così come lo conosciamo. Essa si rappresenta il reale, ma sospendendone il senso primo e letterale, per instaurare nuove possibilità di essere nel mondo; può compiere quest'importante allargamento del campo dell'agire grazie a due strumenti retorici: la metafora e l'intrigo narrativo: «Come un testo, così l'azione umana è un'opera aperta, il cui significato è «in sospeso». È perché essa «apre» delle nuove referenze e ne riceve una pertinenza nuova che anche gli atti umani sono in attesa di nuove interpretazioni che decidono del loro significato»⁵⁹⁰.

Contrariamente a quanto pensa Croce, Ricoeur sostiene che la rappresentazione ricomprende in sé il concetto, conferendogli l'orizzonte che esso non sa darsi da solo. Questo accade grazie a quello che Ricoeur chiama il circolo della *mimesis*.

Nella *mimesis* narrativa, di cui Aristotele ci ha fornito un modello tuttora valido, ha luogo pertanto una fondamentale esperienza di verità che, seguendo quanto abbiamo appreso dalla

⁵⁸⁷ RICOEUR P., *Op. cit.*, p. 88.

⁵⁸⁸ REDFIELD J. M., *Op. cit.*, Prefazione, p. XI.

⁵⁸⁹ RICOEUR P., *Op. cit.*, p. 89, nota 44.

⁵⁹⁰ DTA, p. 190.

riflessione gadameriana sul concetto di esperienza, potremmo definire come un' esplorazione della complessità del tempo umano tale da modificare, in chi la fa, la comprensione del carattere finito e dei limiti a cui è sottoposta l' azione dell' uomo⁵⁹¹.

È quello che conclude anche Guastini, per il quale imitare è a tutti gli effetti un modo di conoscere le cose, acquisendo anche il piacere che naturalmente accompagna la conoscenza in ogni uomo, secondo Aristotele⁵⁹². La conclusione dello studio di Ricoeur sulla metafora, tuttavia, rappresenta un' operazione ardita: egli cerca, infatti, di operare una connessione tra ciò che Aristotele dice della *mimesis* e ciò che dice invece sulla metafora. «Perché traiamo significati nuovi dal nostro linguaggio, se non abbiamo niente di nuovo da dire, niente di nuovo da progettare? Le creazioni del linguaggio sarebbero private del loro senso, se non contribuissero al progetto generale di consentire che nuovi mondi emergano dalla grazia della poesia»⁵⁹³. Dunque, l' operazione che qui Ricoeur tenta è una torsione della definizione della metafora verso la capacità rfigurante propria della *mimesis* e l' apertura di quest' ultima in direzione della metafora. È in questa operazione, a parer mio, che si può individuare l' originalità del suo contributo filosofico, che consiste nel rielaborare un concetto ricevuto in eredità dalla tradizione filosofica, donandogli un nuovo spessore speculativo. In questo caso, il concetto di *mimesis* viene dilatato e articolato in tre livelli, rivelando sviluppi inediti e impensati, che svelano ciò che prima era restato implicito, ovvero come si attui davvero la riconfigurazione della realtà nell' ambito del poetico. Seguendo l' articolazione della *mimesis* nei tre livelli individuati da Ricoeur, dunque, l' orizzonte filosofico riceve un arricchimento speculativo prima impensabile.

⁵⁹¹ MONTANI P., *Op. cit.*, p. 374.

⁵⁹² Cfr.: GUASTINI D., *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell' approssimazione*, ed. cit., p. 11.

⁵⁹³ Cfr. SS. p. 275.

2.4 Prefigurazione

Quest'operazione si basa su quella che si può definire la *qualità narrativa dell'esperienza*: «la vita, a ancor più l'azione, come dice brillantemente Hannah Arendt, richiedono d'essere raccontate»⁵⁹⁴. A livello della prefigurazione, si ha una precomprensione dell'agire che comporta, come abbiamo visto, coglierne tre aspetti: le strutture intelligibili, le risorse simboliche, la natura temporale. Per distinguere un'azione che avviene nel mondo etico da quella che avviene nel mondo della natura, Ricoeur riprende le teorie dell'azione anglosassoni, che incentrano la loro analisi sull'aspetto causale e motivazionale dell'azione; le ritiene, tuttavia, insufficienti, poiché la loro prospettiva, incentraa sul *che cosa* e sul *perché*, dimentica il *chi*. È necessario, allora, integrarla con l'indagine sull'agente, sul fine che lo spinge all'azione, sulle circostanze in cui si trova ad agire e sulle interazioni con le azioni degli altri individui che il suo *essere-nel-mondo* comporta. Le azioni sono dirette verso dei fini e hanno una causalità che non può essere paragonabile a quella del mondo della fisica: per tale ragione indichiamo le cause sottese all'agire umano col termine *motivi*. Questo non vuol dire che l'azione non si svolga nei limiti posti da circostanze di natura storico-fisica o dall'interazione con le azioni altrui che ne condizionano l'articolarsi indipendente. Il racconto riceve in eredità questa *semantica dell'azione*, fatta di motivi, cause, agenti, e così via.

In questo senso, non si dà analisi strutturale del racconto che non dipenda da una

⁵⁹⁴ FL, p. 190.

fenomenologia implicita o esplicita del «fare».

Da un altro lato, il racconto non si limita a fare uso della nostra familiarità con il dispositivo concettuale dell'azione. Vi aggiunge gli aspetti *discorsivi* che lo distinguono da una semplice successione di frasi di azioni. Questi aspetti non appartengono più al dispositivo concettuale della semantica dell'azione. Sono aspetti sintattici, la cui funzione è quella di produrre la composizione delle modalità di discorso degne d'essere chiamate narrative, sia che si tratti di racconto storico che di racconto di finzione⁵⁹⁵.

Possiamo azzardare anche qui, forse, un parallelismo con l'attività metaforica, sebbene l'autore non lo tematizzi esplicitamente. Anche la metafora, infatti, si avvale della familiarità che noi abbiamo con una certa rete concettuale: essa non si limita a fare riferimento al sistema di luoghi comuni associati ad una parola, ma dona all'ambito semantico in questione una nuova rete concettuale, una nuova costruzione. Ha anch'essa una prima fase che potremmo definire recettiva rispetto al mondo di significati connessi con un termine, altrimenti non si potrebbe attuare quello scarto concettuale produttore di senso nuovo. Nel testo, inoltre,

termini così eterogenei come quelli di agenti, motivi, circostanze, vengono resi compatibili e funzionano congiuntamente entro totalità temporali effettive. È in questo senso che la duplice relazione tra regole di costruzione dell'intrigo e termini d'azione costituiscono ad un tempo una relazione di presupposizione e una relazione di trasformazione. Comprendere una storia, vuol dire comprendere al tempo stesso il linguaggio del «fare» e la tradizione culturale dalla quale procede la tipologia degli intrighi⁵⁹⁶.

Anche l'enunciato metaforico offre un orizzonte di contenimento a termini eterogenei e anche un enunciato metaforico presuppone un certo senso che poi trasforma. Bisogna però fare attenzione a non forzare eccessivamente il parallelismo tra le due strutture in quanto alla metafora manca la dimensione temporale. Ciò

⁵⁹⁵ TR1, p. 96.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 97.

nonostante: «*su* che cosa avviene l'incrocio della referenza per tracce e di quella metaforica, se non sulla *temporalità* dell'azione umana?»⁵⁹⁷.

Vi è un secondo nesso, al livello testuale, con la dimensione pratica. Se l'azione può essere raccontata, infatti, è perché essa è sempre già mediata simbolicamente. «Symbolism gives an initial *readability* to action. It makes action a quasi-text for which symbols provide the rules of signification in terms of which a given conduct can be interpreted»⁵⁹⁸. In relazione al loro contesto culturale, le azioni subiscono una precomprensione e ricoprono un simbolismo implicito e immanente alla pratica; per comprendere cosa Ricoeur voglia dire, basta ricordare le analisi che Heidegger fa del mezzo, che non è mai colto nel suo isolamento, ma acquista il suo significato nel rimando ad altro. È utilizzandolo che si comprende che cosa il mezzo è, dunque ne abbiamo sempre una precomprensione, *Umsicht*, una visione ambientale preveggenze. Il comportamento pratico non è ateoretico.

L'azione è un quasi testo e il contesto sociale in cui si svolge contribuisce a darle una prima leggibilità. Per dare sostegno a queste sue affermazioni, l'autore si rifà alle teorie antropologiche espresse da Clifford Geertz nel suo testo *The interpretation of Cultures*⁵⁹⁹: grazie ad un codice simbolico in uso presso una determinata società siamo in grado di interpretare il significato di un gesto come quello di alzare la mano, intendendolo come l'espressione di un voto, piuttosto che il chiamare un taxi, a seconda del contesto in cui è situato. Da ciò segue che, per poter essere decodificato, il simbolo deve sottostare a regole di significato: attua così una sorta di regolamentazione sociale del comportamento e contribuisce a costituire la

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁹⁸ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 29.

⁵⁹⁹ TR1, p. 98 e ss.

Sittlichkeit, la sostanza etica. L'etico, fondamento delle norme morali e dell'agire, non è una regola ma un'intuizione dei modelli d'azione che formano la coscienza di una società. Dà vita, così, ad un insieme normativo che diviene paradigma di confronto e di valutazione dell'azione: ne consegue che ogni azione suscita approvazione o riprovazione, a seconda che sia conforme o meno al codice di comportamento vigente. «Non c'è azione che non susciti, per quanto poco, approvazione o rigetto, sulla base di una gerarchia di valori di cui bontà e malvagità sono gli estremi»⁶⁰⁰. Sarebbe fuorviante credere che potremmo astrarre dalla nostra cultura per dare giudizi neutri o universali in sé. Ciò è vero anche al livello dell'opera, che rappresenta dei personaggi in sé portatori di una qualifica morale da parte dell'ambiente. Già nella *Poetica* di Aristotele questo aspetto è evidenziato:

Poiché coloro che imitano, imitano persone che compiono azioni e queste persone sono necessariamente o elevate o di bassa levatura (infatti, a questi soli tipi seguono quasi sempre i caratteri, giacché, quanto ai caratteri, tutti differiscono per il vizio o la virtù), «imiteranno» persone o migliori rispetto a noi, o peggiori, o della nostra stessa qualità, come i pittori⁶⁰¹.

Si può istituire anche su questo aspetto un parallelismo con la metafora, poiché anche quest'ultima è regolata dalla legge della *polisemia*.

Per concludere, le pagine heideggeriane di *Essere e tempo*, con il concetto di intratemporalità come il tempo del *prendersi-Cura* permettono di rompere con la rappresentazione del tempo come successione lineare di istanti e aprono al tempo del racconto.

⁶⁰⁰ TR1, p. 101.

⁶⁰¹ ARISTOTELE, *Poetica*, 1448 a 1-5.

2.5 Configurazione

Questo livello è definito da Ricoeur come: «l'autostrutturazione del racconto sulla base dei codici narrativi interni al discorso»⁶⁰². Abbiamo detto che l'azione può essere considerata come un quasi-testo da leggere, spiegare e interpretare: essa, infatti, è un'opera aperta, il cui significato è in sospenso; si delineano, perciò, ulteriori referenze da cui l'azione medesima riceve una pertinenza nuova. La verità metaforica, che il testo è in grado di restituire, contribuisce a creare un nesso tra questo livello e l'attività di lettura, con cui propriamente un'opera letteraria entra nel mondo. In questa fase si verifica una nuova descrizione del reale e del nostro essere al mondo in virtù di una corrispondenza tra un *vedere-come* sul piano del linguaggio e un *essere-come* sul piano ontologico: a questo livello si ha di mira l'essere non più secondo il modo dell'esser dato, bensì secondo quelle del poter essere.

Appaiono dunque più evidenti le connessioni tra il modo di procedere della metafora e l'operazione mimetica. Come ne *La metafora viva*, anche qui si ha un'innovazione semantica, solo che questa volta rispetto alla dimensione del testo e non più solo al livello del semplice enunciato, dove si verifica una «produzione di intrecci che combinano in maniera originale intenzioni, cause e casi»⁶⁰³. Il racconto è un luogo privilegiato perché esso costituisce: «il punto di incrocio fra diverse categorie: qui, infatti: «la composizione narrativa opera a livello testuale; il racconto imita l'azione umana; infine, il racconto racconta una storia»⁶⁰⁴. Questo livello è definito da Ricoeur come l'«esilio del linguaggio», poiché l'analisi resta a livello

⁶⁰² FL, p. 190.

⁶⁰³ RF, p. 85.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 86.

dell'intralinguistico. Questa «presa di distanza del linguaggio dal mondo», è però necessaria in vista del ritorno successivo dato dalla rfigurazione. «Il linguaggio vuol dire il mondo perché lo ha inizialmente abbandonato»⁶⁰⁵.

Questo stadio, inoltre, permette di rendere conto della temporalità, che non si lascia dire con la modalità di una fenomenologia, ma richiede il discorso diretto della narrazione e una poetica del narrativo.

Anche a questo livello si ha un intreccio con l'etica, nonostante potremmo essere indotti a pensare che non sia così a causa della sospensione del giudizio morale che si verifica con l'interrompersi effettivo dell'azione, a vantaggio del piacere estetico dell'immersione nell'opera; certe volte, inoltre, alcuni racconti autorizzano una tale sospensione di giudizio quando esplorano comportamenti che percepiamo come immorali. In realtà, col racconto non si elimina l'approvazione o la disapprovazione delle azioni e di conseguenza dei personaggi che le compiono, a loro volta oggetto di lode o biasimo. Invece, esso ci permette di esplorare nuove maniere di valutarli. Il racconto, «mai eticamente neutro», è «il primo laboratorio del giudizio morale»⁶⁰⁶ e questo accade anche quando sembra che il racconto neutralizzi ogni valutazione etica. Anzi, precisa Ricoeur:

La poetica mantiene un nesso con l'etica, anche quando sostiene la sospensione di qualsiasi giudizio morale o il suo capovolgimento in termini ironici. Lo stesso progetto di neutralità presuppone la qualità originariamente etica dell'azione prima ancora della finzione. Tale qualità etica non è altro che un corollario di quello che è il carattere principale dell'azione, quello cioè d'essere, da sempre, simbolicamente mediata⁶⁰⁷.

Anche Redfield insiste sul legame tra etica e poetica, evidenziato dal fatto che

⁶⁰⁵ CC, p. 129.

⁶⁰⁶ SA, p. 231.

⁶⁰⁷ TR1, p. 101.

entrambe trattano di *praxis*, di azioni, e di *ethos*, del carattere. La differenza consiste nel fatto che l'etica si occupa di indagare la condizione di possibilità perché si dia la felicità, ma poi non si preoccupa di vedere come possa darsene realizzazione pratica. Un racconto permette, invece, di immaginare quali possano essere i risultati di determinati presupposti etici e di valutarne l'effettiva validità pratica⁶⁰⁸. La *mimesis* è ciò che istituisce un parallelo tra l'eticità dell'azione e quella del racconto: «*C'est dans la mesure où l'action en tant que telle a une dimension éthique, que le récit, qui en est la mimésis, a lui aussi une dimension éthique*»⁶⁰⁹. Su questo Ricoeur concorda con Kemp, che aveva pubblicato un articolo nella Rivista Internazionale di Filosofia Aquinas intitolato *Éthique et Narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricœur: Temps et Récit*, in cui accentuava il ruolo dell'etica nei tre tomi dell'opera, sottolineando l'importanza del racconto al fine di preservare la storia delle vittime dall'occultamento e dalla banalizzazione⁶¹⁰. Anche Paul Ricoeur aveva prospettato quest'importante funzione di testimonianza nella sua opera⁶¹¹. Ma egli resiste ad una completa narrativizzazione dell'etica, poiché gli imperativi deontologici sottesi all'agire non possono essere ricondotti ad una dimensione narrativa. Queste riflessioni, però, non devono portare a concludere che vi sia un'aderenza immediata tra vita e racconto, ma i due sono già da sempre in un rapporto di

⁶⁰⁸ Cfr.: REDFIELD J. M., *Op. cit.*

⁶⁰⁹ RICOEUR P., *Une Réponse de P. Ricœur à P. Kemp*, in THOMASSET A., *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996, p. 656.

⁶¹⁰ KEMP P., *Éthique et Narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricœur: Temps et Récit*, in «Aquinas», Rivista Internazionale di Filosofia, 29 (1986), n° 2, pp. 211-231.

⁶¹¹ TR1, p. 123.

mediazione dato dall'interpretazione. Solo la vita biologica, infatti, è vita non interpretata⁶¹².

Il racconto da una semplice successione di avvenimenti ricava una configurazione, facendo delle azioni degli eventi organizzati in una totalità, contribuendo a comporre insieme fattori diversi come agenti, fini, mezzi, circostanze, interazioni e donando al mondo dell'agire un suo proprio carattere temporale: anche nel caso del racconto si può parlare, dice Ricoeur, di schematismo della funzione narrativa⁶¹³. La trama opera una sintesi tra questi diversi elementi dandovi unità e donando una configurazione temporale nuova al corso delle azioni: «composing a story is, from the temporal point of view, drawing a configuration out of a succession»⁶¹⁴. Infatti: «for us, time is both what passes and flows away and, on the other hand, what endures and remains». La storia narrata, quindi, nel suo istituire una totalità temporale, crea l'orizzonte di una mediazione tra il tempo che scorre e il tempo inteso come permanenza. «If we may speak of the temporal identity of a story, it must be characterized as something that endures and remains across that which passes and flows away».

Questa mediazione avviene a tre livelli: tra la molteplicità degli accidenti e l'unità della storia, nel complesso gioco tra concordanza e discordanza, nella configurazione ricavata da una successione di eventi, che permette di tenere insieme la linearità della serie di eventi che costituiscono la storia con la totalità che dà il senso alla storia e

⁶¹² RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 28.

⁶¹³ TR1, p. 114.

⁶¹⁴ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 22.

che può essere colta a partire dal punto finale, dal quale poi è possibile invertire lo scorrere del tempo naturale ripercorrendo a ritroso il racconto.

Da questo livello, infine, si accede di nuovo ad un orizzonte extralinguistico.

2.6 Rifigurazione

Proprio grazie all'esercizio di valutazione dentro il dominio del fittizio che abbiamo visto essere svolto dal racconto, questo può esercitare la sua funzione di trasformare il modo di agire e di sentire del lettore. Anche a questo livello, nota Ricoeur, è possibile istituire un parallelismo tra racconto e metafora: «gli enunciati metaforici e narrativi, presi in carico dalla lettura, mirano a ri-figurare il reale, nel duplice senso di scoprire dimensioni nascoste dell'esperienza umana e di trasformare la nostra visione del mondo»⁶¹⁵. Non solo, ma Ricoeur afferma esplicitamente il parallelismo tra metafora e racconto a questo livello: «*Mimesis III* designa l'equivalente narrativo della rifigurazione del reale mediante la metafora».⁶¹⁶

La metafora viva e tempo e racconto, inoltre, condividono la stessa convinzione di fondo, quella espressa sinteticamente nelle pagine di un breve saggio del 1990, *Mimesis, referenza e rifigurazione in Tempo e racconto*:

se è vero che ogni uso del linguaggio si fonda su uno scarto tra i segni e le cose, esso implica pure la possibilità di porsi al servizio delle cose che richiedono d'esser dette, e così di provare a compensare lo scarto iniziale mediante un'obbedienza accresciuta alla domanda di discorso che si leva dall'esperienza in tutte le sue forme. In tal senso la metafora e il racconto mi sembrano entrambi forme parallele di un uso del linguaggio in cui, da una parte,

⁶¹⁵ RF, p. 89.

⁶¹⁶ FL, p. 190.

lo scarto tra i segni e le cose è portato nei pressi del suo punto di rottura e in cui, dall'altra, lo sforzo per riparare questa breccia è portato all'estremo grazie a un servizio sempre più intenso e sempre più dissimulato reso alla realtà⁶¹⁷.

Ricoeur distingue nella forma del discorso scritto, da cui è composto un racconto, un ulteriore livello referenziale rispetto al primo e immediato proprio del discorso orale che, grazie alla contemporanea presenza di emittente e destinatario, mostra una realtà comune ad entrambi gli interlocutori ed ha, così, un potere ostensivo. Col discorso scritto queste condizioni concrete coesenziali all'atto del mostrare non esistono più; in questo tipo di racconti tutti i riferimenti alla realtà possono essere aboliti. Ma questa sospensione della referenza di primo livello fa entrare in uno stadio ulteriore di referenza, che si volge al mondo: «non più solamente al livello degli oggetti manipolabili, ma al livello che Husserl designava con la espressione di *Lebenswelt* e Heidegger con quella di *essere-nel-mondo*»⁶¹⁸. Per spiegare come questo possa avvenire, Ricoeur si distacca sia dall'ermeneutica diltheyana e romantica sia dall'impostazione dello strutturalismo, per rifarsi invece esplicitamente ad Heidegger. Interpretare, infatti, «è esplicitare il modo di essere-nel-mondo dispiegato davanti al testo»⁶¹⁹.

La preoccupazione di non chiudere l'orizzonte del testo in sé ma di aprirlo al mondo è complementare ad un'altra preoccupazione: superare la dicotomia che si era creata tra spiegare *erklären* e comprendere *verstehen*, tra i quali esiste, invece, una complementarità. Sul piano epistemologico non ci sono due metodi, l'uno esplicativo l'altro comprensivo, di indagare la realtà, come aveva voluto Dilthey, riservando il primo alle scienze della natura, il secondo a quelle dello spirito. Per Ricoeur, a rigore

⁶¹⁷ FL, p. 189.

⁶¹⁸ DTA, p. 109.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione, si compone col momento metodico della spiegazione e che diviene una struttura dell'*Essere-nel-mondo*. A sua volta, la spiegazione svolge analiticamente la comprensione, della quale costituisce sia la "meditazione obbligatoria" che l'istanza critica, nella prospettiva dello «spiegare per meglio comprendere». In questa direzione sono possibili «la spiegazione e la comprensione a due stadi diversi di un unico arco ermeneutico» dal cui rapporto dialettico emerge il carattere paradigmatico dell'interpretazione, che racchiude il "senso" immanente del testo e che dà origine al "circolo ermeneutico" inteso come «struttura insuperabile della conoscenza applicata alle cose umane»⁶²⁰.

L'opera letteraria, nella sua dimensione originale referenziale, attraverso la finzione e la poesia, ci distacca dalla realtà quotidiana della vita e ci dischiude la possibilità di intrattenere con la stessa realtà un rapporto diverso, poiché ci offre una *proposition de monde*. «In altri termini, la rfigurazione procede da un mondo ad un altro, da un mondo fittizio a un mondo reale attraverso un mondo potenzialmente reale»⁶²¹. Non è inutile richiamare, per dimostrare la validità di questa tesi, l'influenza che ha avuto Goethe con *I dolori del Giovane Werther* sulla generazione preromantica tedesca della fine del Settecento, per la quale questo romanzo ha significato più di una semplice moda letteraria, ma è stato, anzi, un vero e proprio stile di vita; o l'importanza dei romanzi di Rousseau, *Giulia o la Nuova Eloisa* ed *Emilio*, il cui impatto sulla società fu, a giudizio di Roberto Bizzochi, immenso, tanto da contribuire alla «rifondazione della vita privata sulla base della morale e dei

⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 200-203.

⁶²¹ FL, p. 193.

sentimenti»⁶²². I racconti di finzione rivelano e trasformano la vita e i costumi di un'epoca. Dice Ricoeur: «Ciò che viene comunicato è in realtà, al di là del senso di un'opera, il mondo che l'opera progetta e che ne costituisce l'orizzonte»⁶²³. È una visione del mondo e un modo di essere nel mondo che si offre al lettore. Il lettore non può mantenersi imparziale di fronte ad un'opera letteraria, ma è chiamato in prima istanza a coinvolgersi e a divenire a sua volta agente.

La strategia di persuasione fomentata dal narratore mira a imporre al lettore una visione del mondo che non è mai eticamente neutra, ma che piuttosto induce implicitamente o esplicitamente una nuova valutazione del mondo e dello stesso lettore: in questo senso il racconto appartiene già al campo etico in virtù della pretesa, inseparabile dalla narrazione, alla correttezza etica. Resta che compete al lettore, ridiventato agente, iniziatore di azione, di scegliere tra le molteplici proposizioni di correttezza etica veicolate dalla lettura. È in questo punto che la nozione di identità narrativa trova il proprio limite e deve unirsi alle componenti non narrative della formazione del soggetto agente⁶²⁴.

Il lettore riceve dall'autore una visione del mondo e decide se lasciarsene guidare nel suo agire. Questo effetto è spesso indiretto, perché il racconto crea degli scarti con la vita reale e l'imitazione è, a volte, raggiunta con vistosi effetti di forzatura. Il senso di straniamento che si prova di fronte ad alcune opere può, però, causare un'influenza con una capacità di penetrazione superiore al normale. Quello che si è qui detto per il racconto di finzione vale altresì per il racconto storico.

Questa attenzione al lettore, inoltre, costituisce il vero passo in avanti rispetto a *La metafora viva*: «la rfigurazione mi sembrava, piuttosto, costituire una attiva riorganizzazione del nostro essere-al- mondo, condotta dal lettore, esso stesso

⁶²² BIZZOCCHI R., *Guida allo studio della storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 79.

⁶²³ TR1, p. 126.

⁶²⁴ TR3, pp. 379-380.

invitato dal testo [...] a diventare lettore di se stesso»⁶²⁵. Riaffiora a questo livello la problematica del *Cogito* che aveva guidato la prima parte delle nostre riflessioni. Ora, un nuovo soggetto è reso disponibile dalla mediazione del racconto, un soggetto aperto al mondo e alla possibilità di rfigurare sé a partire dalla rfigurazione del campo dell'azione. C'è, infatti, un legame diretto tra il lettore e il *Cogito*: «Poiché, sebbene il lettore viva nel mondo irreali della favola, egli è allo stesso tempo un essere in carne ed ossa, che viene modificato dall'atto di lettura»⁶²⁶.

Ci troviamo di fronte, a questo punto, un ulteriore interrogativo teoretico: quale soggettività si delinea dal movimento del circolo della *mimesis*?

⁶²⁵ RF, p. 89.

⁶²⁶ CC, p. 129.

CAPITOLO TERZO

Il tempo raccontato

3.1 Il tempo dell'io

Alla fine del lungo cammino di ricerca che ha portato Ricoeur a elaborare un'opera così monumentale come *Tempo e racconto*, ritroviamo lo stesso problema fondativo dal quale erano partite le nostre analisi. L'aporia che si è generata tra racconto storico e racconto di finzione e la frammentazione che si riscopre anche al loro interno sembrano non trovare una soluzione unitaria. L'ipotesi di Ricoeur è che vi sia un carattere comune tra l'esperienza di raccontare e l'esperienza umana, e che questo carattere sia un carattere temporale: «Tutto ciò che viene raccontato accade nel tempo, occupa tempo, si svolge temporalmente; e ciò che si svolge temporalmente può essere raccontato». Rimane, tuttavia, aperto il problema della natura del tempo⁶²⁷.

La ricerca filosofica sulla questione della temporalità avverte l'insufficienza di un approccio fenomenologico e la necessità di percorrere una *via lunga* che passi attraverso la mediazione narrativa: il racconto si rivela essere il *custode del tempo*⁶²⁸. La situazione si è ribaltata rispetto alle conclusioni alle quali era giunta *La metafora viva*. Lì era la metafora a rivelare la sua insufficienza nel contenere la speculazione filosofica, che esige un salto in un livello speculativo e in una dimensione di rigore teoretico; qui è, invece, la filosofia che si rivela incapace di risolvere l'aporia della

⁶²⁷ DTA, p. 12.

⁶²⁸ TR3, p. 369.

temporalità, nelle sue diverse declinazioni, quali la *distensio animi* agostiniana, il numero del movimento secondo il prima e il poi aristotelico, l'husserliana costituzione del tempo fenomenologico dall'iletica della coscienza, la kantiana forma a priori dell'intuizione sensibile, la formulazione heideggeriana della temporalità nel suo rapporto con la Cura, contrapposta alla concezione ordinaria del tempo. Queste diverse prospettive operano quello che Ricoeur definisce un «occultamento reciproco»⁶²⁹, a cui la replica narrativa tenta di offrire una risposta. Da questa prima difficoltà ne scaturiscono altre di più complessa risoluzione: le estasi del tempo conducono ad una sua rappresentazione al singolare che dà il via ad un processo di totalizzazione. Questo paradigma, in realtà, presuppone un'impossibile rappresentabilità del tempo, che rimanda costantemente ad una sua formulazione metaforica.

Abbiamo visto come la *mimesis* all'interno dell'orizzonte del testo permetta la costruzione di un *terzo tempo*, che si genera dalla replica all'aporia tra il tempo dell'anima e il tempo del cosmo. Questo terzo tempo deriva dall'incrocio tra le prospettive referenziali del racconto storico e del racconto di finzione. Lo studio del problema della referenza precedentemente svolto ha lasciato in parte insoluto il problema dell'esistenza della realtà, postulata ma non esaustivamente trattata. Questa questione è ritornata in maniera preponderante nella trattazione della pretesa di verità del fatto storico, che ne mette in questione la dicibilità. Come possiamo raggiungere il fatto storico? L'evento, il fatto, viene mantenuto nella sua apoditticità e nel suo valore veritativo, ma in se stesso è irraggiungibile, è un postulato. Per essere *compreso*, richiede l'elaborazione di un intrigo e la costituzione di un tempo *altro*, che consenta il darsi di una distanza dalla quale sia possibile coglierlo. Questo terzo

⁶²⁹ TR3, p. 371.

tempo consente, inoltre, la creazione di un'identità narrativa che si propone come risposta alla crisi del *Cogito* che abbiamo esaminato nella prima parte.

Ne *La sfida semiologica*, infatti, Ricoeur afferma esplicitamente di cercare: «di costruire le variazioni immaginative dell'ego sul modello delle variazioni immaginative del reale»⁶³⁰.

Il testo è un modello per realizzare in un certo modo variazioni immaginative su se stesso. Ora questo comprendere se stesso davanti al testo non è più gettare sul testo delle possibilità che esistono prima, ma è ricevere dal testo delle nuove possibilità, che mi si rivelano, ed è appunto questa specie di gioco che lega il me e la comprensione di sé, dove il sé esprime questa variazione del soggetto attraverso il testo⁶³¹.

L'introduzione dell'identità narrativa come categoria del soggetto, così, segna il punto di apertura di una nuova dimensione, quella pratica, che si articola dal sé, i cui sviluppi, però, a questo punto della nostra analisi, dobbiamo limitarci a delineare in maniera generale, poiché dischiudono un nuovo ambito speculativo. Con la formulazione teorica dell'identità narrativa, cioè, a parer mio si raggiungono contemporaneamente la conclusione del percorso speculativo più marcatamente teoretico del nostro autore e l'apertura della riflessione verso la dimensione pratica, che porterà alla formulazione del *sé come un altro*, come risposta ai limiti costitutivi che il concetto di *Cogito* reca in sé. Possiamo intravedere, così, l'intero arco di evoluzione che subisce la concezione dell'identità umana a partire da questo sé che scaturisce alla fine dell'incontro con il testo, formatosi dal suo contenuto e, dunque, risultato di un processo creativo che ha incorporato la tradizione attraverso le mediazioni simboliche e i valori condivisi:

⁶³⁰ Su questo tema cfr. anche: FL, p. 169 e ss.

⁶³¹ SS, p. 242.

What we call the *subject* is never given at the start. Or, if it is, it is in danger of being reduced to the narcissistic, egoistic and stingy ego, from which literature, precisely, can free us. So, what we lose on the side of narcissism, we win back on the side of narrative. In place of an *ego* enamoured of itself arises a *self* instructed by cultural symbols, the first among which are the narratives handed down in our literary tradition. And these narratives give us a unity which is not substantial but narrative⁶³².

Questa identità che si delinea in questo modo può essere declinata sia al singolare che al plurale; è propria, cioè, sia dell'individuo che di una comunità, poiché anche quest'ultima incorre nelle stesse problematiche quando si tratta di costituire la propria identità: il pericolo di narcisismo e di chiusura all'alterità. Anche per quest'ultima, inoltre, è fondamentale la mediazione narrativa: «individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva»⁶³³. Il racconto, in ultima analisi, costruisce una storia che diviene la materia, il fondamento costitutivo dell'io, il sostrato dell'identità.

Tale procedimento è all'opera nella pratica psicoanalitica, grazie alla quale si tenta di costruire una storia coerente a partire dai frammenti del vissuto del paziente, aiutandolo in questo modo a superare le proprie resistenze e le censure. Questo lavoro di ricostruzione del proprio passato è simile a quello che compie uno storico nei confronti di una comunità. La memoria collettiva, dunque, che tesse l'identità della comunità in storie, miti e simbologie, ravvivati nelle feste e nei riti celebrativi, deve essere in grado di integrare l'altro, l'estraneo, che spesso è avvertito come una minaccia.

⁶³² RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 33.

⁶³³ TR3, p. 376.

C'est un fait que l'autre, parce que autre, vient à être perçu comme un danger pour l'identité propre, celle de nous comme celle du moi. On peut certes s'en étonner: faut-il donc que notre identité soit fragile, au point de ne pouvoir supporter, de ne pouvoir souffrir, que d'autres aient des façons différentes de nous de mener leur vie, de se comprendre, d'inscrire leur propre identité dans la trame du vivre ensemble? C'est ainsi. Ce sont bien les humiliations, les atteintes réelles et imaginaires à l'estime de soi, sous les coups de l'altérité mal tolérée, qui font virer de l'accueil au rejet, à l'exclusion, le rapport que le même entretient à l'autre⁶³⁴.

Risolvere il problema dell'identità, dunque, assume anche una valenza e un'importanza politica. Questa risoluzione passa anche attraverso il racconto dove, grazie all'intreccio di storia e finzione, si delinea il mondo umano, un mondo in cui le azioni devono essere riconducibili ad un *chi* che le compie, al quale sia possibile imputare moventi, fini, situazioni contingenti, dando luogo ad una trama complessa che tessa insieme i molteplici elementi che compongono le storie umane in un tutto unitario dotato di un senso, anche se provvisorio. Infatti, ed è bene notarlo, ogni narrazione ha il carattere dell'incompletezza, della parzialità, della provvisorietà. Ne segue che, se l'identità non è un'essenza data a priori ma il risultato di un'operazione narrativa, essa può essere raccontata *altrimenti*. Ritroviamo anche in questo stadio il campo tensionale che si genera tra l'uomo e la dimensione di senso che si dà al livello del simbolo, della metafora, del racconto, dimensione in cui entrambi i poli non sono autocostruenti e stabili, ma traggono significato dalla loro relazione reciproca.

⁶³⁴ RICOEUR P., *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*, in *Les droits de la personne en question - Europe Europa 2000*, FIACAT, p. 3.
<http://www.fondsriceur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>

We can then say: the story answers to the man. The main consequence of this existential analysis of man as being entangled in stories is that narrating is a secondary process grafted on our 'being-entangled in stories'. Recounting, following, understanding stories is then simply the continuation of these unspoken stories. From this double analysis, it follows that fiction, in particular narrative fiction, is an irreducible dimension of *self-understanding*.⁶³⁵

L'identità si delinea a partire dalle storie nelle quali la nostra vita si dipana, in quanto esseri umani appartenenti ad una continuità e, dunque, facenti parte di una storia che ci precede e in cui nasciamo, o che ci giunge attraverso il patrimonio culturale veicolato dai testi narrativi che costituiscono l'orizzonte identitario nel quale si dà la nostra eticità. Non si può, pertanto, giungere ad una narrazione definitiva, ultima, del proprio io, ma si può disporre di un'oggettivazione esterna al sé quale è il testo, che consenta un atto di distanziamento e di mediazione.

Paradossalmente la distanziamento esalta la continuità, pur costituendo uno sganciamento, uno scollamento – temporaneo, ma destinato a ripetersi – del soggetto nei confronti della realtà. L'istanza esistenzialistica dell'appartenenza non viene a essere negata: a ben vedere si tratta di riaffermare l'appartenenza stessa, ma in un rapporto dialettico con la distanziamento⁶³⁶.

La distanziamento creata dalla scrittura consente l'appropriazione, *Aneignung*, del testo da parte del lettore che la fa propria, declinandola al presente: «essa è comprensione in virtù della distanza, comprensione a distanza»⁶³⁷. Il termine "distanziamento" è la traduzione ricoeuriana dell'*epoché* fenomenologica di matrice husserliana, sia pure con una parziale modificazione. Infatti, per distanziamento

⁶³⁵ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit. p. 30.

⁶³⁶ Cfr.: CL.

⁶³⁷ DTA, p. 111.

Ricoeur non intende una sospensione, una messa tra parentesi, che in ultima analisi si risolve nell'interruzione del rapporto; piuttosto, essa denota un allontanamento che, tuttavia, si mantiene aperto ad una ricezione di senso e che è presupposto indispensabile per l'appropriazione.

Ogni interpretazione si propone di superare un allontanamento, una distanza, fra l'epoca culturale compiuta alla quale appartiene il testo e lo stesso interprete. Superando questa distanza, diventando contemporaneo al testo, l'esegeta può appropriarsi del senso: da estraneo egli vuol farlo suo; ciò che egli intende perseguire quindi è l'ampliamento della propria comprensione attraverso la comprensione dell'altro. Ogni ermeneutica è quindi, esplicitamente o implicitamente, comprensione di sé attraverso una via che attraversa la comprensione dell'altro⁶³⁸.

In questa danza tra vita e narrazione si costituisce l'identità narrativa. La possibilità di questa mediazione è data dal fatto che esiste un rapporto privilegiato tra le due. La vita dell'uomo, infatti, non è riducibile né a un dato meramente biologico, né ad una pura successione di fatti, ma è intrinsecamente portatrice di una domanda di senso e, dunque, di un appello alla narrazione. «It has always been known and often repeated», commenta Ricoeur, «that life has something to do with narrative; we speak of a life story to characterize the interval between birth and death. And yet assimilating life to a story in this way is not really obvious; it is a commonplace that must first be submitted to critical doubt»⁶³⁹. Le vite umane, infatti, acquistano leggibilità se interpretate alla luce di altre storie raccontate e diventano più intelligibili se vi si applicano i modelli narrativi che appartengono alla storia o alla finzione: «Our life, when embraced in a single glance, appears to us as the field of a constitutive activity, borrowed from narrative understanding, by which we attempt to

⁶³⁸ SS, p. 132.

⁶³⁹ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, ed. cit., p. 20.

discover and not simply to impose from outside the *narrative identity which constitutes us*»⁶⁴⁰. Noi siamo il narratore e il protagonista della nostra vita, commenta Ricoeur, ma non ne siamo l'autore. In ciò la narrazione e la vita differiscono, ed in questo senso è vero che le storie sono narrate e le vite vissute. Il testo, tuttavia, resta l'orizzonte del possibile che permette il darsi della sperimentazione e delle variazioni immaginative del nostro ego, una terza via rispetto all'inconsistenza del mutamento perenne e alla cristallizzazione di un'identità legata all'essenza.

3.2 L'identità personale

Il testo, inoltre, è anche il luogo dove più netta emerge la crisi dell'identità personale come era stata elaborata a partire da Locke, il quale nell'*Essay concerning human Understanding*, identifica identità, coscienza, memoria, sé. Quando ci interroghiamo sull'identità, ci chiediamo se qualcosa sia o no la stessa, sia uguale a sé, afferma Locke: facciamo dunque riferimento al fatto che essa è identica con sé «that time and place»⁶⁴¹. Da ciò si deduce anche il *principium individuationis*, che esprime proprio l'esistenza di un essere in un determinato luogo e rispetto ad un certo riferimento temporale. Se allarghiamo questo ragionamento all'essere umano, bisogna introdurre il concetto di identità personale, che permette ad un essere pensante di identificare se stesso in diversi tempi e luoghi, «which it does only by that consciousness which is

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁴¹ LOCKE J., *Essay Concerning Human Understanding*, II, c. 27.

inseparable from thinking, and (...), essential to it»⁶⁴², consapevolezza estendibile all'esperienza passata.

Con identità si intende qui il primato del medesimo sulla diversità. Questa identità culmina nel sé che si riconosce lo stesso pur nel variare delle condizioni spazio-temporali. La memoria attesta la continuità dell'esistenza e la permanenza del sé. L'identità è empiricamente considerata da Locke come relazione di uguaglianza di una qualsiasi realtà con se stessa, in diverse circostanze spazio-temporali. È un'identità del fatto empirico, una constatazione, non radicata in alcun concetto metafisico.

For, it being the same consciousness that makes a man be himself to himself, personal identity depends on that only, whether it be annexed solely to one individual substance, or can be continued in a succession of several substances. For as far as any intelligent being can repeat the idea of any past action with the same consciousness it had of it at first, and with the same consciousness it has of any present action; so far it is the same personal self For it is by the consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is self to itself now, and so will be the same self, as far as the same consciousness can extend to actions past or to come. and would be by distance of time, or change of substance, no more two persons, than a man be two men by wearing other clothes to-day than he did yesterday, with a long or a short sleep between: the same consciousness uniting those distant actions into the same person, whatever substances contributed to their production⁶⁴³.

L'identità personale non consiste, dunque, in un'identità di sostanza, ma di coscienza. Non risiede, dunque, nell'anima, né nel corpo, ma nella consapevolezza di essere sempre lo stesso, consapevolezza che, perciò, deve poter essere estesa anche al passato; questo comporta l'insorgere di difficoltà, poiché l'oblio interrompe di

⁶⁴² Ivi.

⁶⁴³ Ivi.

continuo questa coscienza di continuità. Questa identificazione, tuttavia, è necessaria, perché su ciò si basa l'attribuzione della responsabilità delle proprie azioni, sulla quale si fonda la giustizia, che infatti imputa un fatto ad un soggetto solo qualora quest'ultimo abbia coscienza di averlo commesso. Ogni essere intelligente, afferma Locke, deve riconoscere che «c'è qualcosa che è *lui stesso*, di cui egli si preoccupa, e che vorrebbe felice»; che questo qualcosa è esistito nel passato ed è possibile che perduri ancora nel futuro, ha compiuto delle azioni a causa delle quali ora è felice o infelice e gli appartiene un corpo, dunque una sostanza, che, però, può essere da lui separata senza che egli perda in identità. Questo qualcosa è ciò che con termine forense si chiama *persona*.

Ricoeur, riprende l'importanza attribuita da Locke all'imputazione di un'azione ad un agente: anche per l'autore francese, infatti, il problema dell'identità si misura con la valutazione morale del presente; Ricoeur, tuttavia, amplia le analisi del pensatore inglese accentuando inoltre l'importanza del progetto del futuro nella costituzione dell'identità, rifacendosi in questo ai risultati delle speculazioni heideggeriane. Il distacco da Locke, tuttavia, si rende inevitabile, poiché l'ancorare la persona al presupposto della coscienza, come faceva Locke, diviene un problema in seguito alle analisi freudiane sull'inconscio.

Coscienza? Come si potrebbe credere ancora all'illusione di trasparenza legata a questo termine, dopo Freud e la psicanalisi? *Soggetto?* Come si potrebbe nutrire ancora l'illusione di una fondazione ultima in qualche soggetto trascendentale, dopo la critica delle ideologie da parte della Scuola di Francoforte? *L'io?* Chi non prova l'impotenza del pensiero a fuoriuscire dal solipsismo teorico?⁶⁴⁴

⁶⁴⁴ RICOEUR P., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in «Humanitas», 48 (1993) n. 3, p. 365; cfr.: *La personne*, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, ed. cit. pp. 190-221, tr. it. *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 27.

Il soggetto identico a se stesso, inoltre, è accusato di essere un'illusione da Hume e da Nietzsche e trova la sua definitiva disgregazione nell'orizzonte del romanzo moderno, dove il personaggio è privo di una propria identità. Questa condizione non è confinata nella dimensione della prosa contemporanea, ma trova espressione anche all'interno del dramma, come ha mostrato Benjamin ne *L'origine del dramma barocco tedesco*⁶⁴⁵ e come troverà compiuta incarnazione nei personaggi dei drammi di Ibsen.

Questa parabola raggiunge, forse, il suo apogeo ne *L'uomo senza qualità*, o meglio *senza proprietà*, come sarebbe meglio tradurre l'espressione tedesca *ohne Eigenschaften*, il cui personaggio vive in prima persona la disgregazione del concetto di identità ed è privo di proprietà perché, alla fine, si rivela privo di sostanza. «*La question que pose alors la littérature, pour laquelle fragmentation, dépression, disharmonie sont devenues des paradigmes inversés, est de savoir ce qui justifie encore les critères du self bien portant*»⁶⁴⁶. Alla crisi del personaggio e alla sua incompiutezza, corrisponde la mancanza di chiusura del racconto, come mostrano le analisi del secondo volume di *Tempo e racconto: La configurazione nel racconto di finzione*⁶⁴⁷. Ancora una volta tempo ed identità si corrispondono. Quella che Kermode definisce *erosione dei paradigmi*⁶⁴⁸, colpisce sia il personaggio che la trama, rivelandone il destino di incompiutezza. In realtà, commenta Wood: «A non-subject is not nothing, with respect to the category of the subject. Indeed, we would

⁶⁴⁵ Cfr.: BENJAMIN W., *Il dramma Barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980.

⁶⁴⁶ RICOEUR P., *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in «Psychoanalytic Inquiry», (1986) n. 6 pp. 437-458,
tr. francese: Comité éditorial du Fonds Ricœur, pag. 11, www.fondsricœur.fr.

⁶⁴⁷ Cfr.: TR2, pp. 39-54.

⁶⁴⁸ Cfr.: KERMODE F., *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, New York 1967, tr. it. *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli 1972.

not be interested in this drama of dissolution and would not be thrown into perplexity by it, if the non-subject were not still a figure of the subject, even in a negative mode»⁶⁴⁹.

La narrazione denuncia l'insufficienza del paradigma del soggetto, ma offre anche le risorse per il superamento di questa crisi:

Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato a una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni⁶⁵⁰.

Cosa vuol dire, infatti, restare lo stesso nel tempo che passa? La nozione di *même* ci sfugge, è aporetica, perché noi siamo *ancora* gli stessi e al contempo non siamo *più* gli stessi in due momenti successivi del tempo. È necessario, pertanto, accettare la provocazione dell'aporia dell'identico e seguirne la polisemia. Identico, infatti, si può dire seguendo due accezioni diverse: «*Le même comme idem, same, gleich, le même comme ipse, self, selbst*»⁶⁵¹.

Il dilemma scompare se all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa. L'ipseità può sottrarsi al dilemma del Medesimo e dell'Altro, nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica frutto della composizione poetica di un testo narrativo. [...] A differenza dell'identità astratta del Medesimo, l'identità

⁶⁴⁹ RICOEUR P., *Narrative Identity*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 196.

⁶⁵⁰ TR3, p. 375.

⁶⁵¹ RICOEUR P., *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*, ed. cit. <http://www.fondsriceur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>

narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita⁶⁵².

Fa la sua comparsa alla fine di *Tempo e racconto*, quella che diventerà una distinzione fondamentale nelle successive opere di Ricoeur e che sarà presa in esame in *Sé come un altro*: la differenza tra *idem* e *ipse*. Come sottolinea Kearney⁶⁵³, la costituzione del sé narrativo implica un processo che si serve dell'immaginazione per sintetizzare il passato, il presente e il futuro all'interno di una vita che consenta il cambiamento nella cornice di un'identità coerente, sebbene mutevole, un'identità dinamica. Torna il reciproco intreccio delle estasi di tempo all'interno di una totalità che non si dà se non alla fine. Questa dialettica si ritrova nelle declinazioni narrative che il tempo assume all'interno di un racconto:

We could say that there are two sorts of *time* in every story told: on the one hand, a discrete succession that is open and theoretically indefinite, a series of incidents (for we can always pose the question: and then? And then?); on the other hand, the story told presents another temporal aspect characterized by the integration, culmination and closure owing to which the story receives a particular configuration. In this sense, composing a story is, from the temporal point of view, drawing a configuration out of a succession. We can already guess the importance of this manner of characterizing the story form the temporal point of view inasmuch as, for us, time is both what passes and flows away and, on the other hand, what endures and remains⁶⁵⁴.

L'aporia della temporalità si rispecchia nell'aporia dell'identità. «L'operazione narrativa sviluppa un concetto d'identità dinamica del tutto originale, il quale concilia quelle stesse categorie che Locke riteneva come contrarie l'una all'altra:

⁶⁵² TR3, pp. 375-376.

⁶⁵³ KEARNEY R., *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Ashgate, Aldershot, UK 2004.

⁶⁵⁴ RICOEUR P., *Life in Quest of Narrative*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 22.

identità e diversità»⁶⁵⁵. Il concetto di *idem* esprime l'identità solo in senso numerico: due occorrenze diverse di una cosa designata sempre allo stesso modo sono la stessa cosa; esso esprime, dunque, un concetto di unicità, che ha come suo contrario quello di pluralità. Esso comporta permanenza nel tempo e, pertanto, implica il riferimento ad un *substratum*, ad una sostanza.

Je dirai que la tentation identitaire, la “déraison identitaire”, comme dit Jacques Legoff, consiste dans le repli de l'identité *ipse* sur l'identité *idem*, ou si vous préférez, dans le glissement, dans la dérive, conduisant de la souplesse, propre au maintien de soi dans la promesse, à la rigidité inflexible d'un caractère, au sens quasi typographique du terme⁶⁵⁶.

Il concetto di *ipse*, invece, offre una risposta alla domanda *chi?*, che si pone in riferimento a colui che compie l'azione. Esso può essere declinato alla prima persona della confessione e dell'affermazione di responsabilità, alla seconda persona a cui si rivolge un invito, una richiesta, un consiglio o un comando, alla terza persona della narrazione. Su ciò riposa l'identità narrativa, che infatti «si trova nel mezzo [...] tra puro cambiamento e identità assoluta»⁶⁵⁷.

Declinato alla prima persona plurale, l'*ipse* inoltre contribuisce alla formazione dell'identità collettiva, permettendole, così, di sfuggire alle lusinghe delle manipolazioni ideologiche:

Le phénomène a parti lié avec l'idéologie dont le mécanisme reste volontiers dissimulé; à la différence de l'utopie, avec laquelle l'idéologie mérite d'être couplée, il est inavouable; il se masque en se retournant en dénonciation contre les adversaires dans le champ de compétition entre idéologies; c'est toujours l'autre qui croupit dans l'idéologie. De plus, il opère à des niveaux multiples. Au plus près de l'action, il constitue une stratégie

⁶⁵⁵ SA, p. 234.

⁶⁵⁶ Ibidem.

⁶⁵⁷ VR, p. 185.

indépassable, en tant que médiation symbolique relevant d'une "sémiotique de la culture" (Geertz); c'est à ce titre de facteur d'intégration que l'idéologie peut jouer le rôle de gardienne de l'identité. Mais cette fonction de sauvegarde ne vaut pas sans des manoeuvres de justification dans un système donné d'ordre ou de pouvoir, qu'il s'agisse des formes de la propriété, de celles de la famille, de l'autorité, de l'Etat, de la religion. Toutes les idéologies en définitive tournent autour du pouvoir. De là on passe aisément aux phénomènes plus apparents de distorsion de la réalité dont les adversaires se plaisent à s'accuser mutuellement⁶⁵⁸.

Le ideologie partecipano al processo di creazione dell'identità di una comunità storica attraverso il racconto, il cui lavoro di riconfigurazione offre le risorse di variazione. Tutti i racconti sono selettivi. Ci si può sempre raccontare altrimenti. Questo permette una strategia dell'oblio e della rimemorazione, portata avanti dai gruppi che sono al potere, «*pour imposer une histoire "autorisée", une histoire officielle, apprise et célébrée publiquement*»⁶⁵⁹. La chiusura del racconto è funzionale a quella della cultura identitaria della comunità. Si può replicare a queste manipolazioni al livello stesso in cui si operano, ovvero quello del racconto. Raccontare altrimenti è il compito dello storico. Come si vede, tutto l'impianto del ragionamento ricoeuriano conferisce allo storico un compito essenziale ed una responsabilità enorme. Dal lavoro dello storico nasce l'identità collettiva ma al contempo questa identità può esserne modificata. Ciò che oggi è racconto, domani potrà tradursi in modello, valore e infine azione, diventando pregiudizievole rispetto agli sviluppi successivi della storia della comunità che a partire da quel racconto si costituisce, poiché vi respira la sua eticità. Il racconto, sottratto al divenire della narrazione, è chiuso nella staticità di un paradigma interpretativo e può farsi portatore di una forzatura ideologica, soprattutto se se ne perde di vista la parzialità.

⁶⁵⁸ ID., *Fragile identite: respect de l'autre et identite culturelle*, ed. cit., p. 4.

⁶⁵⁹ Ivi.

Ogni racconto, infatti, presuppone un'interpretazione ed è sempre suscettibile di una ridefinizione. Quando diventa identitario, corre il rischio di una deriva totalitaria che lo condanna alla fissazione e che comporta una violenza: la violenza della chiusura. Un racconto, soprattutto quello costitutivo di una collettività, non dovrebbe mai essere concluso, non dovrebbe contenere un punto finale, pena lo spacciare ciò che è parziale per una totalità. È anche questo il senso della necessaria rinuncia ad Hegel, auspicata in *Tempo e racconto*. L'identità di una comunità si definisce nella dialettica tra quelli che Koselleck definisce spazio di esperienza, *Erfahrungsraum*, e orizzonte d'attesa, *Erwartungshorizont*:

Par "espace d'expérience" il faut entendre l'ensemble des héritages du passé dont les traces sédimentées constituent en quelque sorte le sol sur lequel prend appui ce qu'on peut désigner par *Kulturwandel*. Mais il n'y a d'espace d'expérience que polairement opposé à un horizon d'attente sur lequel se projettent les prévisions et les anticipations, les craintes et les espoirs, voire les utopies, qui donnent un contenu au futur historique. Ajoutons tout de suite que l'horizon du futur est irréductible à l'espace d'expérience, et que la dialectique entre ces deux pôles est ce qui assure la dynamique de la conscience historique⁶⁶⁰.

Il presente vivente, che nasce dall'incontro di queste due dimensioni del passato e del futuro, commenta Ricoeur, è portatore dell'iniziativa, germe di avvenimenti nuovi, donando un senso di orientamento nel tempo che definisce la coscienza storica, intendendo con senso sia la direzione sia la significazione.

La mémoire collective repose pour une grande part sur les récits acceptés par le plus grand nombre portant sur les événements fondateurs, sur les moments de gloire et sur les souffrances subies par les peuples. La structure de telle mémoire est donc essentiellement narrative. C'est à cette structure narrative de nos convictions qu'il faut appliquer l'esprit de la

⁶⁶⁰ RICOEUR P., *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in AA. VV., *Ética e o Futuro da Democracia*, Edições Colibri / S. P. F., Lisboa 1998, p. 29.

critique (...). Il faut d'abord accepter l'idée qu'il est toujours possible de raconter autrement les mêmes événements⁶⁶¹.

Confrontare i diversi racconti e aprirsi al dialogo con l'altro sono obiettivi primari. Solo così si può impedire di avvertire l'identità degli altri come una minaccia alla propria. Si delinea, allora, la necessità di un'etica della responsabilità, nel senso del responso, della risposta. Bonato sottolinea che

i termini usati da Ricoeur sono *fiance*, *confiance*, *assurance*, e infine *créance*, – di cui è difficile rendere nella traduzione tutta la densità – dove è sensibile lo sconfinamento dalla certezza dossica del *cogito* e dalla credenza nel senso humaneo, alla fiducia, all'affidamento su se stessi, sconfinamento che significa nel linguaggio la transizione dal campo della *theoria* a quello pratico – o meglio prassico, *praxique*, secondo la parola di Ricoeur – ed etico⁶⁶².

Su tutto ciò si eleva un'altra grande intuizione ricoeuriana; quella di fondare, cioè, l'identità sulla promessa: «Si potrebbe infatti dire che l'identità narrativa - presente nei grandi racconti o interpretata da noi, decifrata nella vita - oscilla tra i due poli dell'identità sostanziale, immutabile e dell'identità che esiste solo grazie alla volontà di mantenerla, come quando si mantiene una promessa»⁶⁶³. Sarà necessaria, dunque, un'analisi della promessa, che in realtà Ricoeur non compie fino alla stesura di *Percorsi del riconoscimento*, una delle sue ultime opere, che a mio parere contribuisce in maniera determinante a chiarificare che cosa intenda Ricoeur con il concetto di identità.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁶² ID., *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*, in Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de GREISCH J., KEARNEY R., Cerf, Paris 1991, pp. 381-403, tr. it. *L'attestazione: tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Margini, Pordenone 1993, p. 11.

⁶⁶³ ID., *Identità e racconto*, tratto dall'intervista *Descrivere, raccontare, prescrivere*, (20 dicembre 1991) Parigi. <http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=138>.

3.3 La promessa, il fondamento dell'identità per il futuro

Il fare della promessa uno degli elementi costitutivi dell'identità nasce in Ricoeur dalla lettura delle pagine dell'*Esodo*⁶⁶⁴ e del *Deuteronomio*⁶⁶⁵, in cui Dio propone un patto di alleanza col Suo popolo che diverrà il fondamento dell'identità di *Israele*. «Il documento sacerdotale (fonte P) articola questa teologia intorno a tre temi», ricorda infatti Ricoeur, «Israele sarà costituito come popolo, Israele riceverà il dono della terra, Israele entrerà in una relazione privilegiata con Dio. La teologia dell'alleanza è nello stesso tempo una teologia della promessa»⁶⁶⁶. «Il Dio della promessa apre una storia», commenta ancora Ricoeur⁶⁶⁷, la storia del popolo di Israele, che diviene tale proprio in virtù dell'alleanza con Dio.

La promessa necessita di una permanenza nel tempo diversa rispetto a quella statica dell'*idem*, che consenta le *mantien de soi* pur nel mutamento, la costanza nelle disposizioni e la possibilità della fedeltà alla parola data. L'affermazione della possibilità del promettere si basa sulla fenomenologia dell'*homo capax*⁶⁶⁸: sul suo poter *dire* qualcosa, *agire*, *raccontare* la storia della propria vita come un tutto ed *essere giudicato* per ciò che fa. Queste capacità non sono conosciute in senso teoretico, ma la loro verità è avvertita nel profondo della consapevolezza del sé: la confidenza di queste capacità riposa sul riconoscersi come il punto di inizio fisico e

⁶⁶⁴ 20, 1-17.

⁶⁶⁵ 5, 6-21.

⁶⁶⁶ CI, p. 500.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 450.

⁶⁶⁸ A nostro parere, il concetto di *homo capax* è mutuato in Ricoeur, dall'agostiniano *homo capax dei*; cfr.: *De trinitate*, 14, 8, 11; 14, 8, 6.

morale delle proprie azioni. Questa confidenza ha uno stato di assicurazione che è prossimo a quello della promessa: l'attestazione, un nuovo modo di dar conto del sé, dato dalla capacità di fedeltà alla parola data. «L'attestazione è quella sorta di confidenza o di sicurezza (statuto epistemologico non dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) sul modo del sé (statuto fenomenologico)»⁶⁶⁹. Dunque, l'attestazione non si basa né su un'oggettività scientifica, con i suoi criteri di verificabilità, né su una credenza, sintetizzabile nella formula "io credo che". Essa invece riposa sulla formula: "io credo in", propria di un testimone cui si presta fede. L'attestazione è il credere che si possa, il cui contrario non è il dubbio, ma il sospetto.

La promessa è un atto performativo che ha bisogno di essere coniugato alla prima persona per avere senso. Solo la frase: "Io prometto", o più esattamente: "io ti prometto che", è tale; al contrario, quando si dice: "egli promette", si fa una descrizione: si tratta, cioè, di un'espressione constatativa. Spostandosi dal livello locuzionario a quello illocuzionario, emergono i risvolti pratici susseguenti ad una promessa: si sprigiona la forza performativa dell'affermazione. Inoltre, si evince, così, anche il soggetto che parla. Sono io quello che promette qualcosa. E viene messo in evidenza anche colui al quale si fa una promessa. Io prometto a te. Ciò significa che un discorso illocuzionario è anche interlocuzionario. Esso assume simultaneamente un io che parla e un tu a cui l'io rivolge la sua parola.

Perché una promessa sia mantenuta, deve esserci una persistenza dell'io basata sulla continuità di un soggetto che parla e si ricorda di sé attraverso i suoi cambiamenti nello spazio e nel tempo. Perciò è necessario potersi riferire ad un'identità già sicura di sé, che permanga nonostante i mutamenti ai quali può essere soggetta e che sia

⁶⁶⁹ SA, P. 47.

determinata in relazione all'alterità. Secondo Ricoeur, la domanda "chi è il sé?" può trovare una risposta solo nella singolarità di un'io che nella promessa «ha l'obbligo di salvaguardare l'istituzione del linguaggio e di rispondere alla confidenza dell'altro nella propria fedeltà»⁶⁷⁰.

Promettendo, si dà la propria parola che si farà ciò che si dice: c'è un impegno per il futuro. L'identità *ipse*, così, guadagna una nuova consistenza grazie alla durata e alla persistenza della propria volontà così garantita. Quello che va assicurato, dicevamo, è *le maintien de soi*, cuore dell'identità: ora quest'identità non è naturale e ancorata al passato perché fondata sulla sostanza, ma è etica ed è connessa col futuro, perché si basa su un impegno. Benché il cambiamento sia una componente costitutiva dell'identità umana, che è temporale nella sua essenza, si può garantire la persistenza della propria volontà. La promessa vincola il sé al suo mantenersi e replica all'imprevedibilità della vita umana. Inoltre, si può credere in un'altra persona se si ha fiducia nelle sue parole. Perciò la promessa conduce al riconoscimento: colui che parla, che pronuncia una promessa, dirige la forza illocuzionaria del legame che lo obbliga, verso un'altra persona, che egli riconosce come un'altra identità, per essere considerato a sua volta degno di fede. Da un punto di vista teoretico, l'infrangere una promessa non comporta il venir meno dell'identità di colui che promette; tale identità, infatti, affonda le sue radici nella possibilità di formulare la promessa stessa e non sul suo effettivo mantenimento. Nel fare della promessa il fondamento dell'identità, però, c'è un presupposto di fondo che deve essere messo in evidenza: l'ammettere che l'uomo possenga tale capacità.

Questa ammissione per un filosofo come Nietzsche, per esempio, comporta tutta una serie di conseguenze. Essere capaci di fare promesse significa, per il Nietzsche della

⁶⁷⁰ *Ibid.*, pp. 213-214.

Genealogia della morale, che l'uomo sta ormai di fronte a se stesso come alla sua propria rappresentazione, poiché egli deve rendersi prevedibile, regolare, necessario, per essere capace di anticipare il suo prossimo stato, perché possa fornire assicurazione del suo essere futuro. Ciò permette di vedere la temporalità come un'unità in cui c'è una permanenza del sé, in relazione alla quale si possa parlare di un passato, di un presente e di un futuro. Alla fine di questo processo si ha: «l'individuo sovrano, l'individuo eguale soltanto a se stesso, [...] l'uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà, al quale è *consentito promettere* - e in lui [...] una vera consapevolezza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell'uomo in generale»⁶⁷¹. La coscienza di una volontà libera è data dalla certezza dell'essere capace. L'uomo che promette è l'uomo che è *dominus* sul sé e sul tempo. L'aristotelico animale politico è l'animale che è responsabile e che può promettere perché è reso calcolabile, regolare e necessario dalla legge morale, che gli permette di avere la sua propria rappresentazione di sé. Il sentimento di dovere dipende dalla simile credenza riguardo all'estensione dei propri poteri che hanno anche gli altri: che si è capaci, cioè, di promettere certe cose e che ci si impegna a metterle in atto, quella che Nietzsche chiama libertà del volere. Esso comporta, altresì, una responsabilità della promessa, che implica che si possa determinare quando si crede di poter dare la propria parola come qualcosa su cui si possa fare credito, perché ci si riconosce forti abbastanza per mantenerla contro le avversità e il fato. L'orgogliosa conoscenza del privilegio straordinario della responsabilità, la coscienza di questa rara libertà, questo potere sul sé e sul fato, ha raggiunto nell'uomo la sua più intima essenza ed è diventato istinto, istinto di dominazione.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 43.

Secondo Nietzsche, legando il futuro al passato, la promessa compie una violenza volontaria alla dimenticanza, e nessuna felicità umana è possibile senza la possibilità dell'oblio: «nessuna felicità, nessuna serenità, nessuna speranza, nessuna fierezza, nessun *presente* potrebbe esistere senza capacità di dimenticare»⁶⁷². La promessa, invece, è un ostacolo alla libera spontaneità del presente, la cui condizione è la dimenticanza. La promessa è una volontà di non dimenticare. Ed il volere richiede un'abilità opposta alla dimenticanza, che la vinca: la memoria, poiché secondo Nietzsche il volere implica: «un attivo non *voler* tornare a liberarsi, un continuare ancora a volere quel che si è voluto una volta, una vera e propria *memoria della volontà*»⁶⁷³. In questo senso, l'abilità di ricordare supera la capacità di dimenticare che, a sua volta, aveva sconfitto l'incapacità a dimenticare. In Nietzsche, infatti, la necessità di mantenere le promesse crea la necessità della volontà di memoria di ciò che è stato. L'uomo è reso calcolabile attraverso l'eticità dei costumi che stabilisce le norme di comportamento e la superiorità di quanti siano in grado di mantenere le promesse.

L'autoconsapevolezza della propria responsabilità e della capacità di dominazione su di sé e sul destino diviene quell'istinto dominante a cui si assegna il nome di coscienza. Ma il cammino che ha portato a questo risultato è un cammino di sofferenza e di sangue. La prova del fatto che la coscienza sia in realtà l'espressione di un istinto di sopraffazione risiede nel rapporto che si attua tra un creditore e un debitore insolvente, verso il quale nel passato il primo scatenava la sua brutalità, infliggendogli ogni sorta di tortura con l'avallo del diritto. Questa crudeltà era

⁶⁷² NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, in *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale, Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. cit., vol. VI tomo 2, 1968, p. 41.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 42.

gratuita, nel senso che non era finalizzata ad ottenere la restituzione del prestito, ma mirava allo schiacciare con la propria potenza un essere impotente. La critica alla promessa, dunque, in Nietzsche rientra nella più generale critica alla presunta innocenza della coscienza.

Ricoeur tiene conto delle critiche nietzscheane, soprattutto del pericolo che la volontà di memoria possa trasformarsi in una volontà di dominio, e vi pone rimedio mettendo al centro della promessa l'altro. La promessa, infatti, comporta un duplice legame: noi promettiamo qualcosa e promettiamo che manterremo la nostra promessa. Ciò fa sì che l'altro entri in gioco come garante del nostro essere fedele alla nostra identità, che cambia nel tempo e che è attraversata da una diversità di natura duplice: quella interna è causata dalle intermittenze del cuore, quella esterna, invece, deriva dall'alterità del pluralismo umano.

La promessa, inoltre, chiama in causa un terzo che è coinvolto come testimone. Per cui ripropone la struttura triadica del linguaggio nel suo articolarsi in prima, seconda e terza persona. Promettere è un'autodesignazione basata sulla stima di sé, per cui è coniugata alla prima persona. È anche un'interlocuzione verso un tu basata sulla sollecitudine: quando diciamo: "puoi contare su di me", mostriamo una reciprocità verso l'altro. È anche un vincolo di giustizia che conduce al terzo livello, quello dell'oggettività e della legalità⁶⁷⁴. Essa dona all'identità, quindi, una struttura relazionale.

3.4 La ricostruzione del sé: un'opera aperta

⁶⁷⁴ Per queste analisi ricoeuriane sulla promessa cfr.: PR.

A conclusione delle nostre indagini, possiamo affermare che il tentativo che Ricoeur compie è quello di salvare una declinazione personale dell'identità, che goda di una struttura dinamica che la renda aperta al cambiamento, consentendole, però, al pari di rimanere stabile e coerente. Questa prospettiva verso il futuro, fonda l'identità umana della prima persona, declinata al singolare o al plurale. È quello che afferma anche Taylor riferendosi a *Lezioni su ideologia e utopia*: «Ricoeur contends that an individual's or community's identity is in part a “prospective identity,” which he identifies as the “utopian element” of identity»⁶⁷⁵. L'identità che si delinea a partire da questa struttura non è più preclusa alla comprensione umana, ma gode di una via di accesso privilegiata: quella del testo.

La comprensione di sé è resa possibile dalle parole: l'identità può essere trovata di fronte al testo. Si parla di identità narrativa, dunque, in questo senso: è l'identità che emerge dalla trama di una narrazione che rimane non finita ed aperta alla possibilità di essere narrata diversamente, e anche di essere raccontata da altri. La conoscenza di sé si dà nell'interpretazione. L'interpretazione di sé trova nella narrativa una mediazione privilegiata e si esplica in un'autobiografia dove elementi storici e di finzione si fondono.

Ricoeur si discosta, così, dalla soluzione adottata da Parfit e più in generale dagli studi analitici, che offrono un'impostazione “riduzionista” del problema, consistente nel trattare l'identità prendendo in considerazione fatti descrivibili senza presupporre, però, il darsi di un'identità personale. Commenta Alici:

La filosofia analitica perde la densità e la centralità dell'agente, e con esso occulta la temporalità, in un oblio dovuto all'assolutizzazione dell'evento linguistico [...]. L'evento viene così riconosciuto nei termini di una entità “primitiva”, come la sostanza; al pari della

⁶⁷⁵ TAYLOR G., *Delineations in Ricoeur's Concept of Utopia*, per gentile concessione dell'Autore.

sostanza, riveste una dignità ontologica, prescindendo però da uno statuto che rinvii a quello della persona o di una mera cosa-oggetto. Ciò comporta l'attenuazione della dimensione temporale e, di conseguenza, l'inclusione della spiegazione teleologica in quella causale. È questo il motivo per cui il filosofo francese vi rintraccia «la cancellazione del soggetto a beneficio di una relazione fra eventi impersonali»⁶⁷⁶.

In *Reasons and persons* Parfit definisce la sua posizione come l'alternativa possibile all'ego cartesiano e alla pura sostanza spirituale. «(...) although we are not separately existing entities, personal identity constitutes a supplementary fact, which does not consist simply in physical and/or psychological continuity. I call this thesis the thesis of the supplementary Fact»⁶⁷⁷. Ricoeur ritiene inaccettabile questa posizione per un errore categoriale che si commette nel sostenerla: «The self, (...) simply does not belong to the category of events and facts»⁶⁷⁸. Esso, invece, appartiene all'orizzonte del narrativo, che costituisce la diltheyana *Zusammenhang des Leben*⁶⁷⁹ o la *narrative unity of life* di MacIntyre⁶⁸⁰: «Narrative constructs the durable properties of a character, what one could call his narrative identity, by constructing the kind of dynamic identity found in the plot which creates the character's identity»⁶⁸¹. La trama, infatti, offre una mediazione possibile tra cambiamento e permanenza che caratterizzano la concordanza discordante

⁶⁷⁶ ALICI L., *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 34.

⁶⁷⁷ PARFIT D., *Reasons and Persons*, Clarendon, Oxford 1984, p. 210, tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

⁶⁷⁸ RICOEUR P., *Narrative Identity*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., p. 193.

⁶⁷⁹ DILTHEY W., *Ergänzung zu 3: Der Zusammenhang des Lebens*, in: *Gesammelte Schriften VII*, 1958, p. 204, B. G. Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914-1974.

⁶⁸⁰ Cfr.: MACINTYRE A. C., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007.

⁶⁸¹ RICOEUR P., *Narrative Identity*, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit., 195.

dell'identità, che trova eco in quella del racconto e che riprende il gioco di sedimentazione e innovazione che abbiamo visto nelle pagine precedenti.

Queste sperimentazioni al livello della configurazione narrativa non sono prive di ripercussioni sul piano rifigurativo. La dialettica tra *idem* e *ipse* concorre all'esegesi del sé, poiché l'appropriazione dell'identità del personaggio da parte del lettore è una forma di interpretazione di sé attraverso le sue figurazioni. Anche nel caso estremo della dissoluzione dell'io, per cui si arriva a dire con Parfit: «identity is not what matters», permane l'*io* di colui che fa tale asserzione. «At these moments of extreme exposure, the null response, far from declaring the question empty, returns to it and preserves it as a question. What cannot be effaced is the question itself: who am I?»⁶⁸². In tali affermazioni ritroviamo il compimento del percorso ricoeuriano. La possibilità di disporre di una forma di soggettività, infatti, diviene il presupposto imprescindibile per fondare l'ordine sociale. La parola data, il mantenimento di una promessa, possono essere assunti quali paradigmi della costituzione di un patto sociale qualora si disponga di un soggetto in grado di rispondere di ciò che dice, di esserne responsabile:

Fare a meno del concetto classico di soggetto come un *cogito* trasparente non significa che dobbiamo fare a meno di tutte le forme di soggettività. La mia filosofia ermeneutica ha tentato di dimostrare l'esistenza di una soggettività opaca che si esprime attraverso la deviazione di infinite mediazioni – segni, simboli, testi e prassi umana stessa. Questa idea ermeneutica della soggettività come dialettica tra il sé e i significati sociali mediati ha profonde implicazioni politiche e morali. Mostra che c'è un'*etica della parola*, che il linguaggio non è soltanto una cosa astratta che riguarda la logica o la semiotica, ma implica il fondamentale dovere morale che la gente sia responsabile di ciò che dice. Una società che non possiede più soggetti eticamente responsabili delle loro parole è una società che non possiede più cittadini⁶⁸³.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 199.

⁶⁸³ KEARNEY R., *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, ed. cit., p. 279.

Preso atto, con l'analisi fenomenologica della prima grande opera: *Fenomenologia della volontà* dei limiti costitutivi della natura umana, segnata dalla finitezza e dal male, la seconda fase della riflessione ricoeuriana può essere intesa come un tentativo di risposta a tale finitudine mediante la ricostruzione di un sé a cui pertengono capacità e possibilità. L'archeologia mira a recuperarne le radici, la teleologia ne mostra la compiutezza in un movimento di fuoriuscita da sé verso l'altro. Questo sé «è il frutto di una vita sottoposta ad esame»⁶⁸⁴, costituito da attività e passività, che è responsabile delle proprie azioni e che è costitutivamente aperto all'alterità. Il perché abbia scelto questo termine, ce lo dice lo stesso Ricoeur: esso esprime la possibilità che ciascuno ha di diventare *self*; inoltre, essendo posto in posizione di complemento in espressioni quali *cura*, *dominio*, *rispetto di sé*, non ha l'ambizione di essere un soggetto: «non è colui che afferma, ma colui che viene affermato e in una modalità sempre riflessiva»⁶⁸⁵. Il sentimento di responsabilità diventa fondativo di un ordine sociale caratterizzato dalla reciprocità:

La responsabilité, intériorisée en sentiment de responsabilité, comporte alors un élément de passivité ou, si l'on préfère, de réceptivité, non dénué de vertige et d'angoisse, qui renvoie à un horizon de sens, à quelque chose comme un règne des fins, par rapport auquel, comme Kant l'avait compris, l'homme se reconnaît à la fois instituant et institué⁶⁸⁶.

Questa nuova configurazione del sé segna il passaggio dall'uomo fallibile all'uomo capace e l'apertura sul campo dell'agire. Ricoeur dà, così, conto di un «agente fragile

⁶⁸⁴ TR3, p. 376, espressione ripresa dall'*Apologia* di Socrate.

⁶⁸⁵ RICOEUR P., *Il Self e la comunicazione*, intervista a cura di DANESE A., in *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994, p. 145.

⁶⁸⁶ ID., *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, pp. 291-292.

ma responsabile, saldo pur se dialetticamente in tensione»⁶⁸⁷, che si apre all'alterità perché scopre in sé la passività, articolata in un «tripode» formato dal proprio corpo, dall'estraneo, dalla coscienza in quanto *forum* interiore⁶⁸⁸. L'esperienza del dolore, soprattutto, è rivelatrice della dimensione di passività della natura umana e della sua costitutiva apertura all'alterità.

Commenta Vitiello:

Portando il discordo sul terreno dell'universale esperienza del dolore, Ricoeur guadagna di colpo il luogo originario dell'incontro con l'alter. Il dolore – o meglio: la *soufferance* – definisce anzitutto quella zona mediana dell'esistenza tra *physis* e *psyché*, passività e attività, ove ha propriamente luogo l'esperienza della finitezza [...] Il “sé” della *soufferance* non è il mero vivente, che solo sente sé; è bensì il “sé universale”, il sé cosciente del suo orizzonte totale di senso, “suo” perché di tutti e di ciascuno. Il legame del dolore è questa partecipazione all'orizzonte comune. La radice dell'intersoggettività è dunque *patica*⁶⁸⁹.

La declinazione pratica che assumeranno le successive analisi di Ricoeur non ci deve far perdere di vista l'assunto di base che le contraddistinguono anche nei loro sviluppi più estremi: il riferimento ad un orizzonte ontologico che, abbiamo visto, permane come necessità costantemente ribadita lungo l'intero arco della produzione del filosofo francese. Questo pensiero, infatti, comporta: «un'apertura ontologica, che si àncora ad un “sé” autentico e non più autonomo, di cui attesta l'originaria appartenenza ad un fondo d'essere potente ed effettivo»⁶⁹⁰. Il problema è, dunque, capire se la concezione pratica della persona possa ancorarsi ad una base ontologica,

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁸⁸ Cfr. RICŒUR P., *Riflession fatta*, ed. cit., pp. 101-131; *Molteplice estraneità*, in JERVOLINO D., *L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 115-134; RICŒUR P., *Per un'ontologia indiretta: l'essere, il vero, il giusto e/o il buono*, in «Aquinas», 3 (1995), pp. 483-499.

⁶⁸⁹ VITIELLO V., *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997, p. 207.

⁶⁹⁰ ALICI L., *Op. cit.*, p. 26.

«se uno stato tensivo, aperto e in divenire, possa farsi costitutivo e sostantivo»⁶⁹¹; se sia possibile, in ultima analisi, quella che Jervolino definisce un'*ontologia dell'attività umana*. Se è vero infatti che c'è un io che comincia a narrare e che poi a partire da questa narrazione si costituisce, più difficile è coglierne l'ancoraggio ontologico. Questo è dato dalla possibilità stessa della narrazione. L'aver fatto della promessa un elemento costitutivo fondamentale dell'identità non deve trarre in inganno. In questo modo non si sposta in avanti il problema della ricerca del fondamento, non lo si proietta nel futuro, ma lo si completa nel rapporto con l'altro. La premessa dell'identità, però, resta sempre il darsi di una storia a partire dalla quale io mi proietto in avanti. La necessità archeologica permane ed è solo completata dalla prospettiva teleologica. Alla fondazione del sé sulla possibilità del promettere, infatti, si potrebbe obiettare chiedendosi su cosa riposi la sicurezza della capacità di poter fare tale promessa, di potervisi affidare. La risposta è data guardando indietro alla storia della propria vita, che ha mostrato la nostra capacità nel passato di fare promesse e ci rende, così, sicuri di poterci impegnare per il futuro. Il testo offre un'identità ed un'alterità. Rende possibile lo scoprirsi capaci di cose che all'inizio erano fuori di sé e che poi si ritrovano in sé. L'ascolto del racconto, il racconto che io faccio di me all'altro non restituisce solo la fotografia dell'esistente ma anche la possibilità in me contenuta

Ma qual è la vera natura di questa identità? Se il soggetto fosse solo riempito dai contenuti, il narratore sarebbe un costruttore di realtà, se il racconto però ri-suscita in senso socratico un contenuto presente nel soggetto, è davvero possibile l'innovazione? È davvero vuoto il cogito? E se non fosse vuoto, ma pieno, come sfuggire alla deriva totalitaria? Quello che Ricoeur attua è un tentativo di risposta a

⁶⁹¹ JERVOLINO D., *L'amore difficile*, ed. cit., p. 45.

queste aporie con la costruzione di *un'identità fragile*, ma capace d farsene portatrice.

CAPITOLO QUARTO

Una nuova ermeneutica

4.1 Filosofia e vita

Concludiamo queste nostre riflessioni sull'itinerario speculativo ricoeuriano con una considerazione metodologica. Dopo aver analizzato la polisemia del linguaggio che riflette i molteplici significati dell'essere e che si rinnova grazie alla creazione di senso resa possibile da simboli e metafore; dopo aver esaminato l'antropologia che a questo «linguaggio in festa» corrisponde, un'antropologia che non rinuncia ad una struttura identitaria pur nelle variazioni riconfigurative del sé rese possibili ad opera del racconto, che apre l'orizzonte del possibile e che declina l'identità in senso teleologico; dopo che la decostruzione archeologica ha mostrato la costituzione del sé come articolata nell'inconscio, nell'alterità, nella passività, nella memoria e nell'oblio; quello che rimane ora da prendere in considerazione è la validità del procedimento adottato dal nostro autore. È chiaro che il tentativo ricoeuriano, come abbiamo in parte anticipato nella prima sezione del nostro lavoro, procede servendosi di una metodologia peculiare: quell'*innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia*, volto a coniugare queste due prospettive filosofiche per renderle strumentali e per servirsene nella costruzione di un più alto livello filosofico. Come ci ricorda Ladrière nel suo articolo *Herméneutique et épistémologie*, l'ermeneutica consiste nel portare alla luce ciò che non è stato ancora costituito; è una parola che ha la chiarezza non di

ciò che è compiuto ma di ciò che è annunciato. È l'indicazione austera e silenziosa di un cammino⁶⁹².

Anche l'ermeneutica, come la fenomenologia, dunque, non rappresenta l'approdo ultimo del filosofare, la risorsa definitiva, ma è una metodologia di cui il filosofo francese si avvale nella sua ricostruzione del *Cogito* ferito, di cui studia la componente teoretica, le articolazioni pratiche, il lato del sentire. Tutte e tre queste declinazioni del *Cogito* sono, a loro volta, scisse in una dualità che riprende la distinzione aristotelica tra atto e potenza: la dialettica tra *idem* e *ipse* nella costituzione del sé, l'articolazione dell'azione in *agita* e *subita*, l'affermazione delle proprie capacità e il necessario fare i conti con le proprie componenti passive, come la corporeità, il limite, la sofferenza. Alla fenomenologia dell'agire, che si articola in parlare, fare, raccontare, imputare, corrisponde, così, un'ermeneutica del sé.

Questo modo di procedere non deve, però, trarre in inganno. Avverte Aime: «il recupero del soggetto concreto non deve essere operato a danno delle esigenze di verità e validità espresse dalla ragione critica»⁶⁹³. Con questo monito, egli si rifà a ciò che lo stesso Ricoeur aveva avuto premura di precisare fin dai tempi di *Finitudine e colpa*: «l'ordine della filosofia non è la ripetizione della vita, dell'esistenza, della praxis, o comunque si voglia dire»⁶⁹⁴, e che aveva più volte ribadito nel corso della sua produzione, come nel saggio: *Husserl e Wittgenstein sul*

⁶⁹² Cfr.: LADRIERE J., *Herméneutique et épistémologie*, in AA. VV., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de GREISCH J., KEARNEY R., Les Éditions du Cerf, Paris 1991, pp. 107-125.

⁶⁹³ AIME O., *Op. cit.*, p. 99.

⁶⁹⁴ FC, p. 124.

*linguaggio*⁶⁹⁵, in cui afferma: «il filosofo gioca un gioco che non è più una forma di vita».

Il significato, infatti, per Ricoeur, non è una pura forma di vita, né ha una funzione puramente strumentale, legata all'uso ma possiede una valenza duplice. Innanzitutto, ogni segno ha una relazione con la realtà che può essere definita "negativa", data dalla sua vuotezza e dovuta alla sua distanza dal mondo della vita: questo è propriamente l'ambito del semiotico. Il semantico, invece, riguarda il significato e si esplica ad un livello più generale, quale quello della frase e del discorso. Per cui, solamente il linguaggio considerato nel suo uso è una forma di vita, quello inteso come sistema di segni si origina nella distanza tra pensiero e vita. La designazione è possibile proprio a causa di questa non appartenenza del linguaggio alla vita: «Noi siamo sempre già separati dalla vita ad opera della specifica funzione del segno, non la viviamo più ma possiamo semplicemente designarla; significando la vita ne siamo indefinitamente allontanati nei molteplici processi dell'*interpretazione*»⁶⁹⁶. Fra la vita e la filosofia, dunque, vi è un diverso rapporto di senso. Il mondo della vita è il luogo della generazione di senso, cui si rifanno la riflessione e la speculazione come rimando ad un altro da sé finalizzato, però, all'elaborazione di un mondo proprio.

A commento di queste pagine ricoeuriane Aime osserva: «In questo modo, in più luoghi, Ricoeur rivendica il valore fenomenologico e critico del procedere trascendentale, che la filosofia analitica del linguaggio tende a disconoscere e a negare e che va recuperato a partire dal linguaggio stesso», superando, così, la chiusura dell'impostazione analitica ma preservando, al contempo, l'autonomia dello speculativo. Continua ancora Aime: «Ciò sarà possibile se la filosofia in quanto

⁶⁹⁵ FL, p. 93.

⁶⁹⁶ Ivi.

discorso è in grado di esibire la giustificazione più che logica del suo linguaggio e del suo essere»⁶⁹⁷. Lo stesso Ricoeur, infatti, considera scopo della filosofia: «cercare il principio o il fondamento, l'ordine o la coerenza, il significato della verità e della realtà: un compito riflessivo e speculativo»⁶⁹⁸.

Alla filosofia, dunque, spetta questo compito fondativo e sistematico, che va inteso però, come vedremo meglio fra breve, non come un processo destinato a concludersi, ma come un tentativo, uno sforzo a cui sottoporre il pensiero destinato, tuttavia, a restare incompiuto.

Fenomenologia ed ermeneutica, in quest'ottica, sono pertanto due procedimenti di cui la riflessione si avvale per poter fondare il suo ordine concettuale in quanto non presupposto ma raggiunto alla fine della *via lunga* della mediazione simbolica in tutte le sue forme. Rispetto alla tradizione della filosofia riflessiva esse rappresentano: «la realizzazione e una trasformazione radicale»⁶⁹⁹.

4.2 Una nuova mediazione contro le pretese totalitarie della ragione

L'ermeneutica impedisce le chiusure solipsistiche di una riflessione incentrata sul soggetto e di una speculazione confinata all'interno di un sistema di pensiero. Speculazione e riflessione, infatti, sono due volti dello stesso fenomeno di totalizzazione che può essere combattuto efficacemente nelle sue derive più estreme solo dall'ermeneutica. Lo speculativo è l'ambito del concetto: «se, seguendo l'ordine

⁶⁹⁷ AIME O., *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁶⁹⁸ L2, p. 35.

⁶⁹⁹ JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, ed. cit., p. 166.

della scoperta, risulta come discorso secondo – se volgiamo come meta-linguaggio – in rapporto al discorso articolato a livello concettuale, è discorso primo nell'ordine della fondazione»⁷⁰⁰.

Precisa Aime:

Il versante riflessivo è certamente quello più evidente e sviluppato – siamo in una filosofia del soggetto; la speculazione riguarda propriamente l'aspetto ontologico e quello metacategoriale. Occorre però non disgiungere troppo la speculazione dalla riflessione: la speculazione infatti si svolge come dilatazione della riflessione, la quale, circolarmente, si compie solo con il concorso della speculazione attraverso le meta categorie di identità e alterità. L'intero plesso è attraversato da una tendenza alla molteplicità, che solo un ragionamento di tipo analogico – quindi speculativo, perché capace di raccordare uno e molti, identità e alterità – rende dominabile⁷⁰¹.

Il pericolo in cui incorre la filosofia, dunque, è la ricerca di una prospettiva inglobante, di una visione sistemica con la quale fornire un'interpretazione univoca dell'esistente e delle sue strutture di fondo. Questa chiusura definitiva, questa risposta ultima è, tuttavia, inattuabile. A testimonianza di questa impossibilità di fondo si erge, infatti, l'aporia, che segnala l'irrealizzabilità di una mediazione totale. Questa radicalità riguarda anche la storia, la cui impossibilità di accesso al reale abbiamo in precedenza analizzato. Ci ricorda Mustè: «Al fallimento dell'impostazione di Heidegger, Ricoeur non oppone una filosofia della deduzione metafisica della storia dall'ontologia, ma cerca di assumere il livello stesso dell'inderivabilità del mondo come orizzonte ultimo della riflessione»⁷⁰². La pretesa totalitaria della speculazione è frenata dall'aporia, che riapre il sistema secondo

⁷⁰⁰ MV, p. 397.

⁷⁰¹ AIME O., *Op. cit.*, p. 98.

⁷⁰² MUSTÈ M., *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Aracne, Roma 2011, p. 254.

l'indicazione di cui si fa portatore il simbolo: occorre *pensare di più, pensare altrimenti*⁷⁰³.

Infondo, questa conclusione è la scoperta dei limiti della ragione già fatta da Kant, contro la pretesa di assolutizzazione del pensiero operata da Hegel:

La distanza tra metafora e concetto, la non coincidenza tra racconto e tempo, la tensione tra l'ipseità del sé e l'alterità nella dispersione delle sue forme, spezzano la pretesa di conclusività del pensiero. Proprio lì dove l'aporia appare, s'apre lo spazio della speculazione. (...) Il processo speculativo, però, non si identifica idealisticamente con il sapere assoluto. Da un lato ci sono i limiti costituiti dal male, dall'alterità e dalla temporalità; dall'altro il compito svolto dalla ragione si attua come delucidazione (*Aufklärung*) fenomenologica e come esplicitazione (*Auslegung*) ermeneutica. La ragione filosofica, nella coscienza del limite, apre e gestisce il suo spazio logico; suo compito è pensare – e pensare di più – seguendo l'indicazione di Kant circa l'intervallo che intercorre tra *Erkennen* e *Denken*⁷⁰⁴.

Allo svolgimento di questo compito di contenimento delle pretese di dominazione proprie del pensiero speculativo concorrono, dicevamo, sia la fenomenologia che l'ermeneutica. La scoperta dell'aporia del tempo, infatti, è rafforzata dall'analisi fenomenologica delle sue estasi. «Non si può pensare il tempo cosmologico (l'istante) senza riprendere surrettiziamente il tempo fenomenologico (il presente) e viceversa. Se l'enunciazione di questa aporia supera la fenomenologia, l'aporia ha per ciò stesso il merito di ricollocare la fenomenologia nella grande corrente del pensiero riflessivo e speculativo»⁷⁰⁵.

A frenare la violenza di questa deriva dominatrice, inoltre, concorre un'ermeneutica, dicevamo, ma di tipo nuovo. «La via indiretta dell'ermeneutica ricoeuriana»

⁷⁰³ Cfr.: RICEUR P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986, tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

⁷⁰⁴ AIME O., *Op. cit.*, pp. 101-102.

⁷⁰⁵ TR3, p. 149.

commenta Aime «si presenta come il compito filosofico forte di pensare la totalità e come la consapevolezza critica di non poterla esaurire con l'ipostatizzazione di un atteggiamento o con l'assolutizzazione di un linguaggio»⁷⁰⁶

Questa mancanza di chiusura all'interno dell'orizzonte linguistico si accompagna, d'altro canto, ad un rifiuto della delimitazione del campo dell'ermeneutica e del suo confinamento all'ambito delle cosiddette scienze dello spirito. L'ermeneutica di cui si avvale Ricoeur, infatti, a differenza di quella gadameriana, non pone in netto contrasto verità e metodo; essa cerca, piuttosto, di ricomporre quella che definisce: «l'aporia centrale dell'ermeneutica», ovvero il rapporto di disgiunzione esclusiva che si delinea tra spiegazione e comprensione⁷⁰⁷ e che si ritrova anche nelle teorie che riguardano il testo, l'azione, la storia. «Spiegare di più per comprendere meglio»⁷⁰⁸ diviene, così, il motto di questa nuova prospettiva, nella quale spiegare e comprendere non sono i poli inconciliabili di una relazione di esclusione, bensì: «i momenti relativi di un complesso processo che possiamo chiamare interpretazione»⁷⁰⁹. La spiegazione *svolge* la comprensione, la quale a sua volta *avvolge* la prima. Questa conclusione coinvolge direttamente la filosofia, che non è più chiamata in causa solo in quegli ambiti che si sottraggono al metodo scientifico, ai quali è impossibile applicare l'universalità e il rigore epistemologico. «Il suo destino è legato alla sua capacità di subordinare l'idea stessa di metodo ad una concezione più fondamentale della nostra relazione di verità con le cose e con gli esseri»⁷¹⁰. Ma la novità di questo modo di intendere l'ermeneutica è ancora più

⁷⁰⁶ IANNOTTA D., *Introduzione a SA*, p. 68.

⁷⁰⁷ Cfr.: DTA, p. 71 e ss.

⁷⁰⁸ RF, p. 65.

⁷⁰⁹ DTA, p. 156.

⁷¹⁰ Ivi.

radicale, poiché così essa assurge a *metodo* del filosofare. Ricoeur la definisce per l'appunto *ermeneutica metodica*.⁷¹¹

4.3 L'ermeneutica quale risorsa metodologica di fronte all'aporia

L'appropriazione del senso quale risultato finale del confronto con il testo, infatti, è accompagnata dalla necessità di districarsi all'interno di quel conflitto delle interpretazioni che accompagna quest'operazione, dando luogo ad un processo mai compiuto e sempre aperto. Cresciuto alla "scuola del sospetto", questo lavoro di avvicinamento al senso non può essere separato da una critica delle ideologie, che sia in grado di svelare i meccanismi di potere che si generano al livello sociale e politico nel momento della formazione delle interpretazioni, che essi contribuiscono a plasmare e ad indirizzare verso la direzione desiderata. Questo lavoro di manipolazione del sociale è possibile poiché quest'ultimo ha una struttura simbolica:

Il processo di interpretazione non è forse tanto più primitivo da essere *costitutivo* della dimensione della praxis? Se la realtà sociale non possedesse già una dimensione sociale e se, per conseguenza, una dimensione di ideologia, intesa in un senso meno polemico e in un senso non gravato da una connotazione tanto negativa, non fosse costitutiva dell'esistenza sociale ma solo funzione di distorsione e di dissimulazione, allora il processo di distorsione non potrebbe nemmeno iniziare. Il processo di distorsione è innestato in una funzione simbolica. Proprio perché la struttura della vita umana sociale è già simbolica, essa può essere distorta. La possibilità della distorsione è una possibilità resa possibile solo da questa funzione⁷¹².

⁷¹¹ FL, p. 78.

⁷¹² CIU, p. 17.

L'ideologia, dunque, opera a livello sociale una funzione di unificazione dell'identità comunitaria attorno ad un nucleo comune e ha come necessario contrappunto l'utopia, intesa come apertura sul possibile. Anche a questo livello, dunque, è necessario tenere insieme due esigenze contrastanti eppure entrambe indispensabili alla costituzione del sé: la critica e la convinzione. D'altronde, questo gioco di equilibri, a volte precari, tra consenso e conflitto è ciò che costituisce la democrazia: «Loin que ces deux notions s'opposent, elles s'appellent mutuellement et se complètent. (...) Une démocratie n'est pas un régime politique sans conflits, mais un régime dans lequel les conflits sont ouverts et en outre négociables. Éliminer les conflits (...) est une idée chimérique»⁷¹³. In questo contesto conflittuale, si rende necessario quello che Ricoeur definisce *un gesto umile*, compiuto dall'ermeneutica nel suo riconoscere il limite dell'umano e il suo radicamento in una storia che la precede. Questa ermeneutica, però, dicevamo, va rifondata, a cominciare dal suo punto di partenza, che deve essere individuato in una dialettica tra appartenenza e alienazione, resa possibile dal testo scritto. Se il testo appare nella sua oggettività, infatti, se gli si consente effettivamente di parlare e di rivelare la sua differenza, si darà il via ad un processo di interpretazione *più lungo*, non immediato, che diviene significativo anche rispetto all'autocomprensione del lettore. Nella creazione di questa distanza, ancora una volta, ermeneutica e fenomenologia si rivelano metodologie integrabili:

.

Se è vero che la fenomenologia comincia quando, non contenti di vivere – o di “rivivere” – interrompiamo il vivere per significarlo, possiamo suggerire che l'ermeneutica prolunga il primordiale gesto di distanziamento nella regione che le è propria, quella delle scienze storiche e più generalmente delle scienze dello spirito. Anche l'ermeneutica comincia

⁷¹³ L1, p. 167.

quando, non contenti di appartenere al mondo storico sul modo della tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla [...]

L'ermeneutica va allora intesa alla luce dell'intera produzione ricoeuriana, e cioè come un cammino che si snoda attraverso simboli, metafore, testi. Lo stesso Ricoeur riconosce il carattere che potremmo definire "amplificato" di quest'ermeneutica:

Ho potuto affrancarmi dalla mia iniziale concezione dell'ermeneutica come interpretazione amplificante delle espressioni simboliche e formulare l'idea di una comprensione di sé mediata dai segni, i simboli e i testi. I simbolismi, tradizionali come i miti o privati come i sogni e i sintomi, dispiegano le loro risorse di plurivocità soltanto nei contesti appropriati, dunque sulla scala di un testo nella sua interezza, per esempio un poema o (...) un racconto⁷¹⁴.

Ricoeur è consapevole, tuttavia, della sensazione di limitazione del campo prospettico derivante dal porre al centro dell'ermeneutica il problema dell'esegesi testuale; tuttavia non vi rinuncia, poiché vi scorge una densità di conseguenze che permettono di portare la discussione ad una dimensione di universalità. L'atto di lettura permette, infatti, quelle operazioni di decontestualizzazione e ricontestualizzazione che sono funzionali anche ad un'operazione critica. Questa distanziamento, commenta Ricoeur, a differenza della valenza che Gadamer vi dà, «è già presente nel discorso stesso. (...) A tal proposito la scrittura non rappresenta nessuna radicale rivoluzione nella costituzione del discorso, ma ne porta a compimento la vocazione più profonda»⁷¹⁵. L'istanza critica è costitutiva di quest'ermeneutica di tipo nuovo, che non può più farne a meno. Alla luce di questa considerazione si riesce, forse, meglio a comprendere il tentativo di mediazione tra

⁷¹⁴ RF, p. 73.

⁷¹⁵ DTA, p. 354.

posizioni filosofiche opposte operato da Ricoeur, che lo ha portato a ridescrivere il problema ermeneutico in modo tale da integrarne le componenti mutuamente esclusive.

Ora la trattazione di questa situazione conflittuale comportava un rimaneggiamento della mia precedente concezione dell'ermeneutica, fin là rimasta solidale con la nozione di simbolo, compreso quale espressione a doppio senso, e trovava il suo stile conflittuale nella concorrenza fra interpretazione riduttrice e interpretazione amplificante. La dialettica fra spiegare e comprendere, dispiegata al livello del testo in quanto unità più ampia della frase, diventava la grande impresa dell'interpretazione e costituiva ormai il tema e la posta principale dell'ermeneutica. (...) La trattazione del conflitto fra spiegare e comprendere era deliberatamente orientata verso la ricerca di una modalità inglobante, alla quale sarebbe stato specificamente riservato il termine d'interpretazione⁷¹⁶.

Appaiono più chiaramente a questo punto anche le motivazioni che hanno portato Ricoeur a tentare una ricomposizione dialettica della *rovinosa dicotomia* tra spiegazione e comprensione operata da Dilthey: «Se dunque esiste un'ermeneutica – e io credo di sì, contro lo strutturalismo, che vorrebbe fermarsi alla tappa della spiegazione – essa non si costituisce in opposizione alla spiegazione strutturale, ma attraverso la sua mediazione». La tappa dell'analisi strutturale, dell'oggettivazione, è presupposto indispensabile al comprendere, poiché essa è propedeutica all'accesso verso la *semantica profonda* di un testo; il comprendere, però, a sua volta è un momento imprescindibile: «La *cosa* del testo non è quella cosa che una lettura ingenua del testo rivela, ma ciò che la concatenazione formale del testo media. In questa situazione, verità e metodo non costituiscono un'alternativa, ma un processo dialettico»⁷¹⁷.

⁷¹⁶ RF, p. 63.

⁷¹⁷ DTA, p. 355.

Il testo è decritto, infine, come portatore di una valenza sovversiva. Nel potere di ridescrizione del reale che gli è proprio, infatti, è insita una «potenza sovversiva» che consente il darsi di una prospettiva critica rispetto alla realtà data. «La strategia di questo discorso sta interamente nell'equilibrio dei due momenti: sospensione della referenza del linguaggio ordinario e apertura di una referenza di secondo grado, che è un altro nome di ciò che designavamo sopra con mondo dell'opera, mondo aperto dall'opera». Il mondo aperto dal testo, dunque, è il mondo del poter essere:

In ciò risiede la forza sovversiva dell'immaginario. Il paradosso della referenza poetica consiste praticamente in questo: che la realtà è ridescritta solo nella misura in cui il discorso si eleva a livello della finzione.

Dunque, è proprio di un'ermeneutica del poter-essere il volgersi in direzione di una critica delle ideologie, di cui essa costituisce la fondamentale possibilità. Parimenti, la distanziamento si iscrive nel cuore della referenza: è dal reale quotidiano che il discorso poetico si distanzia, vedendo l'essere come poter-essere⁷¹⁸.

4.4 Il ritorno dell'ontologia

Un ritorno all'essere, dunque. E, d'altronde, la domanda sull'ontologia è posta a chiusura di molte grandi opere ricoeuriane⁷¹⁹. Ma quella che si profila è un'ontologia che potremmo definire *aperta* e che verte, proprio per questo suo costitutivo sottrarsi ad ogni irrigidimento di struttura, sulla coppia aristotelica *dynamis-energheia*. Questa coppia ha nell'ermeneutica del sé «una giustificazione *a posteriori* che

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 356.

⁷¹⁹ Cfr.: *Sé come un altro, La metafora viva*.

consiste nella sua capacità di articolare, al livello più alto della ricerca, le presupposizioni penultime del concetto di analogia dell'agire»⁷²⁰.

Come si vede da questa affermazione ricoeuriana, è propriamente l'accezione dell'essere data dalla coppia potenza-atto che permette a Ricoeur di legare il discorso sul testo al discorso sull'azione: «il grande genere dell'essere in quanto atto-potenza, considerato nella molteplicità delle sue riappropriazioni, autentica *a priori* il primato accordato all'agire sul piano della fenomenologia ermeneutica»⁷²¹. E, d'altronde, questo si era rivelato anche il senso ultimo dell'ontologia del metaforico: «Presentare gli uomini "*come agenti*" e tutte le cose "*come in atto*", potrebbe essere questa la funzione ontologica del linguaggio metaforico. In tale discorso, ogni potenzialità latente d'esistenza appare *come* dischiusa, ogni capacità potenziale d'azione come effettiva. L'espressione *viva* è quella che dice l'esistenza *viva*»⁷²². Ora, questa funzione ontologica del linguaggio metaforico è implicita nel problema della referenza, che è un richiamo all'essere ed è un appello alla filosofia affinché si faccia carico del senso dell'essere e lo problematizzi in maniera esplicita a livello concettuale. L'incremento di significato di cui la metafora si fa portatrice, infatti, grazie all'opera dell'immaginazione produttrice, rivela al contempo un'insufficienza, da cui emerge un bisogno di natura concettuale. Infatti, precisa Ricoeur: «Che il discorso speculativo trovi nel dinamismo che abbiamo ora descritto, una sorta di abbozzo di determinazione concettuale, non toglie che il discorso speculativo cominci da sé e trovi in sé il principio della sua articolazione»⁷²³. L'interpretazione, infatti, è opera del concetto; quando non esercita un'attività riduttrice, può operare

⁷²⁰ RF, p. 113.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 115.

⁷²² MV, p. 61.

⁷²³ Cfr.: MV, c. 8.

nello spazio in cui lo speculativo e il metaforico si incontrano, consentendo la chiarezza del concetto e preservando il dinamismo del significato.

La speculazione sull'essere non può che svilupparsi all'interno della dimensione linguistica. Non esiste un luogo esterno al linguaggio da cui poter parlare *del* linguaggio, perché si parla del linguaggio *nel* linguaggio; però, grazie alla riflessione, il linguaggio è capace di mettersi a distanza e di considerarsi nell'ambito dello speculativo. Questa funzione metalinguistica gli consente di *sapere* la sua relazione costitutiva con l'essere.

L'ontologia chiamata a questo punto in causa, però, non è disgiungibile dall'interpretazione che se ne è fatta rivelatrice, non può sfuggire al suo *rischio*⁷²⁴, poiché si rivela proprio grazie al cerchio che si crea tra il lavoro dell'interpretazione e l'essere interpretato; essa, inoltre, prova la consistenza filosofica del gioco delle ermeneutiche rivali, poiché ciascuna è dotata di un proprio fondamento esistenziale: l'archeologia del soggetto per la psicoanalisi, la teleologia per la fenomenologia dello spirito, l'escatologia per la fenomenologia della religione annunciano «una struttura ontologica, suscettibile di riunire le interpretazioni discordanti sul piano linguistico»⁷²⁵. D'altra parte, l'ermeneutica è qualcosa di irrinunciabile: «Solo un'ermeneutica istruita dalle figure simboliche, può mostrare che le differenti modalità della esistenza appartengono ad un'unica problematica; sono infatti i simboli più ricchi ad assicurare l'unità alle molteplici interpretazioni; essi solo portano tutti i vettori, regressivi e prospettici, dissociati dalle diverse ermeneutiche»⁷²⁶. Quest'ontologia, che si intravede all'orizzonte ma che non può

⁷²⁴ Cfr.: SS, p. 137.

⁷²⁵ Ivi

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 138.

essere mai del tutto raggiunta, è messa a fuoco dalla speculazione filosofica, che però, a sua volta, se procedesse in maniera completamente autonoma, sarebbe destinata ad uno scacco. L'ontologia necessita di una dimensione linguistica perché l'uomo è un animale parlante; di più, potremmo quasi dire che l'uomo è un animale *narrante*. L'accesso privilegiato all'essere è per l'uomo fornito dal racconto. Alla luce di queste considerazioni, si può intendere meglio, a mio parere, la valenza stessa della sostituzione operata da Ricoeur rispetto a *Essere e Tempo* di Heidegger. Il filosofo francese, infatti, afferma: «*il racconto è il modo più fondamentale con cui l'uomo si riferisce alla realtà e costituisce la propria realtà mediante la finzione*»⁷²⁷. La filosofia, dunque, se vuole avere accesso all'essere dell'uomo, alla sua realtà, non può non avvalersi del racconto. Ancora una volta ritroviamo una struttura dialettica alla base del pensiero ricoeuriano: filosofia e racconto sono due modalità autonome, eppure complementari, di accesso alla realtà, due forme di conoscenza che rappresentano la possibilità che l'uomo ha di comprendere l'essere in cui è e l'essere che egli stesso è.

Sono convinto che gli uomini abbiano raccontato non semplicemente per dispiegare l'immaginazione ma per misurare la realtà umana. Ciò che il racconto ci insegna è il gioco dei rapporti e della libertà nell'incatenamento dell'azione: l'azione ha una sua logica ma ci riserva delle sorprese, ci sono dei legami ma ci sono anche degli incontri ed è ciò che la *legenda* si sforza di dominare mediante quella logica dei possibili narrativi che è un gioco complesso del caso e della necessità. L'intreccio è la congiunzione di questi due piani, mentre la funzione dei personaggi è quella di unire il piano della necessità e quello del caso mediante l'*ordine della decisione*; si introduce così con i personaggi una nuova specie di *mimesis*, la *mimesis* dell'esistenza.

⁷²⁷ SS, p. 237, corsivo dell'Autore.

È il personaggio, dunque, ad aprire la possibilità di un altro ordine di analisi, quello etico.

Qui le nostre analisi si debbono fermare, poiché all'orizzonte si dischiude un nuovo, vastissimo campo di indagine, quello dell'etica. Gli studi fin qui compiuti, infatti, non rappresentano una dimensione a sé stante, ma sono propedeutici al dispiegarsi di un'eticità consapevole che diventi a sua volta il fondamento di un orizzonte politico in cui l'essere umano sia protagonista responsabile.

Conoscere per deliberare⁷²⁸, il motto einaudiano potrebbe a buon diritto essere fatto proprio da Ricoeur.

⁷²⁸ EINAUDI L., *Prediche inutili*, in *Opere*, vol. II, Einaudi, Torino 1964, pp. 3-14.

BIBLIOGRAFIA

Nota bibliografica

La più completa ed esaustiva bibliografia sulla sterminata opera di Paul Ricoeur è ancora il testo: VANSINA F. D., *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire (1935-2000)*, Louvain University Press, Editions Peeters, Louvain 2000, di cui dovrebbe uscire a breve una nuova edizione aggiornata all'ultima fase della produzione ricoeuriana.

Di seguito sono elencate le opere citate nel nostro lavoro.

Opere di Ricoeur

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire, Aubier-Montaigne, Paris 1950, tr. it. *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990.

Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté, in AA. VV., *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1952, pp. 110-140, tr. it. *Ricoeur : la fenomenologia della volontà*, in AA. VV., *La fenomenologia*, a cura di ZECCHI S., Loescher, Torino 1983.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, I. L'homme faillible, Aubier-Montaigne, Paris 1960, tr. it. *L'uomo fallibile*, in *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité, II. La symbolique du mal, Aubier-Montaigne, Paris 1960; tr. it. *La simbolica del male*, in *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris 1965, tr. it. *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

Husserl: An Analysis of His Phenomenology, Northwestern University press, Evanston, Illinois 1967.

Entretiens Paul Ricœur Gabriel Marcel, Aubier-Montaigne, Paris 1968, tr. it. MARCEL G., RICOEUR P., *Per un'etica dell'alterità. Sei colloqui*, Edizioni Lavoro, Roma 1998.

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Seuil, Paris 1969, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

Psychanalyse et culture, in *Etudes de Sociologie de la Littérature*, Editions de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, Bruxelles 1970, tr. it. AA. VV., *La critica tra Marx e Freud*, Guaraldi, Rimini 1973.

Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole, in AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris 1971.

Événement et sens dans le discours, in AA. VV., *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Seghers, Paris 1971, tr. it. in *Rivelazione e storia, Scritti di: E. Castelli, P. Ricoeur, V. Mathieu*, «Archivio di Filosofia», CEDAM, Roma 1971.

Langage (Philosophie), in *Encyclopaedia universalis*, IX, Encyclopaedia Universalis France, Paris 1971, pp. 771-781.

L'herméneutique du témoignage, in AA. VV. *Le Témoignage*, Aubier, Paris 1972, tr. it. *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997.

Ontologie (Philosophie), in *Encyclopaedia Universalis*, XII, Paris 1972, pp. 94-102.

(JÜNGEL E.), *Metapher. Zur Hermeneutik Religiöser Sprache*, Kaiser Verlag, München 1974, tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1978.

Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1975, tr. it., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia editrice, Brescia 1983.

La métaphore vive, Seuil, Paris 1975, tr. it. *La metafora viva*. Jaca Book, Milano 1981.

La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, tr. it. *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1986.

Hermeneutics and the human sciences, Essays on Language, Action and Interpretation, Maisons des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press, Paris and Cambridge 1981.

Temps et récit. I, Seuil, Paris 1983, tr. it. *Tempo e racconto*, Volume I, Jaca Book, Milano 1986.

Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction, Seuil, Paris 1984, tr.it. *Tempo e racconto*, Volume II *La configurazione nel racconto di finzione*, Jaca Book, Milano 1987.

Temps et récit. III. Le temps raconté, Seuil, Paris 1985, tr. it. *Tempo e racconto*, Volume III *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

À l'école de la phénoménologie, Vrin, Paris 1986.

Image and Language in Psychoanalysis in Psychoanalysis and Language (Psychiatry and the Humanities, 3), edited by J.H. Smith, Yale University Press New-Haven, London 1978, tr. it. *Immagine e linguaggio in psicanalisi*, in AA. VV. *Paul Ricoeur e la psicoanalisi*, a cura di JERVOLINO D., MARTINI G., Franco Angeli, Milano 2007.

La composante narrative de la psychanalyse, 1987, tr. it. *La componente narrativa della psicoanalisi*, in AA. VV., *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, ed.cit.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, Paris 1986, tr. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989.

Lectures on Ideology and Utopia, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994.

Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, Genève 1986, tr. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

Soi-même comme un autre, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie, in Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, par GREISCH J., KEARNEY R., Cerf, Paris 1991, pp. 381-403, tr. it. *L'attestazione: tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Margini, Pordenone 1993.

Lectures I. Autour du politique, Seuil, Paris 1991.

Postface au Frédéric Lenoir, Le temps de la responsabilité, Fayard, Paris 1991.

Life in Quest of Narrative, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, edited by WOOD D., Routledge, London 1991.

Narrative Identity, in AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit.

Lectures II. La contrée des philosophes, Seuil, Paris 1992.

Filosofia e linguaggio, Guerini e Associati, Napoli 1994.

Lectures III. Aux frontières de la philosophie, Seuil, Paris 1994.

La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Callmann-Lévy, Paris 1995, tr. it. *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997.

L'herméneutique à l'école de la phénoménologie, Beauchesne, Paris 1995.

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Esprit, Paris 1995, tr. it. *Riflession fatta: Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998.

La personne, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, ed. cit. pp. 190-221, tr. it. *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

(CHANGEUX, J.P.), *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Editions Odile Jacob, Paris 1998, tr. it. *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, Cortina, Milano 1999.

Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Wallstein Verlag, Göttingen 1998, tr. it. *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004.

La crise de la conscience historique et l'Europe, in AA. VV., *Ética e o Futuro da Democracia*, Edições Colibri / S. P. F., Lisboa 1998, pp. 29-35.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, Paris 2000, tr. it. *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003.

La traduzione. Una sfida etica, Morcelliana, Brescia 2001.

Parcours de la reconnaissance. Trois études, Stock, Paris 2004, tr. it. *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

Articoli e interviste

L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée – limite, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», (25 novembre 1950).

<http://www.fondsriceur.fr/photo/unite%20volontaire%20et%20involontaire%281%29.pdf>

Études sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl, in «Revue philosophique de Louvain», 52 (1954) pp. 75-109, tr. it. *Studio sulle Meditazioni Cartesiane di*

Husserl, in *Studi di fenomenologia, Verso il formalismo giuridico?*, Sortino Editore, Messina 1979.

Le symbole donne à penser, in «Esprit», 27 (1959), n. 7-8, pp. 60-76, tr. it. *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 2002.

AA. VV., *Dialogue avec m. Ricoeur sur la psychanalyse* (24.1.64), in «Cahiers de philosophie», UNEF – FGEL, Vol 2, n. 8, p. 3-4,
<http://www.fondsriceur.fr/photo/cahiers%20de%20philo%20dialogue%20PR%20sur%20psychanalyse%20V3.pdf>

Événement et sens, in *La teologia della storia. Rivelazione e storia*, in «Archivio di filosofia», 39 (1971), n. 2, p.17.

La foi soupçonnée, in «Recherches et débats», (1971) n. 71, p. 71.

L'histoire commune des hommes, la question du sens de l'histoire, in «Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest», (1983) nn. 49-50, pp. 3-16.

Il tempo raccontato, in «Aut-Aut», (1986) n. 216, p. 24.

The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy, in «Psychoanalytic Inquiry», (1986) n. 6, pp. 437-458.

Identità e racconto, tratto dall'intervista *Descrivere, raccontare, prescrivere*, (20 dicembre 1991) Parigi. <http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=138>

Muore il personalismo, ritorna la persona, in «Humanitas», 48 (1993) n. 3, p. 365.

Il Self e la comunicazione, intervista a cura di DANESE A., in *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, ECP, San Domenico di Fiesole 1994.

Per un'ontologia indiretta: l'essere, il vero, il giusto e/o il buono, in «Aquinas», 3 (1995), pp. 483-499.

Retour de Gadamer, in «Libération», 4 juillet 1996.

[http://www.fondsriceur.fr/photo/Retour%20de%20Gadamer\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Retour%20de%20Gadamer(1).pdf)

Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle, in *Les droits de la personne en question - Europe Europa 2000*, FIACAT.

<http://www.fondsriceur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>

Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine, in «Aesthetica Preprint», (2002) n. 66, Palermo.

Letteratura critica su Ricoeur

AA. VV., *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, ed. cit.

AA. VV., *Paul Ricœur e la psicoanalisi*, a cura di JERVOLINO D., MARTINI G., Franco Angeli, Milano 2007.

AA. VV., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de GREISCH J., KEARNEY R., Les Éditions du Cerf, Paris 1991.

AIME O., *Senso ed essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella Editrice, Assisi 2007.

ALICI L., *Il paradosso del potere. Paul Ricoeur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

ALIGHIERI D., *Convivio*, Garzanti, Milano 2005.

BOTTANI L., *Interpretazione, metaforica e narrazione. Paul Ricoeur e l'Ermeneutica*, La Rosa Editrice, Crescentino (VC) 1994.

BURGIATELLI V., *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, UNI Service, Torino 2009.

BUZZONI M., *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Edizioni Studium, Roma 1988.

CHIODI M., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990.

CLARK S.H., *Paul Ricoeur*, Routledge, London, New York 1990.

D'ACUNTO G., *L'etica della parola. La riflessione sul linguaggio di Paul Ricoeur*, Edizioni ETS, Pisa 2009.

GUERRERA BREZZI F., *Filosofia e interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.

GUERRERA BREZZI F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.

IANNOTTA D., *Itinerari. In cammino lungo i percorsi dell'ermeneutica ricoeuriana*, in «Psichiatria e Psicoterapia Analitica», 14 (1995) n. 4, Fioriti Editore, Roma.

IANNOTTA D., *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Aracne, Roma 1998.

IANNOTTA D., *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2004.

JERVOLINO D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.

JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993.

JERVOLINO D., *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995.

KEARNEY R., *States of Mind. Dialogues with contemporary thinkers on the European mind*, Manchester University Press Manchester 1995, tr. it. *Lo spirito europeo. Dialoghi con 21 pensatori contemporanei*, Armando editore, Roma 1999.

KEARNEY R., *On Paul Ricoeur: The Owl of Minerva*, Ashgate, Aldershot, UK 2004.

MARRONE P., *Studi sul pensiero di Paul Ricoeur*, Cluet, Trieste 1986.

MONGIN O., *Paul Ricœur*, Seuil, Paris 1994.

MUSTÈ M., [Paul Ricœur, una filosofia "al margine"](http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2006/09/26/paul-ricoeur-una-filosofia-al-margine/), articolo pubblicato il 26 settembre 2006.
http://marcellomuste.blog.kataweb.it/marcello_must/2006/09/26/paul-ricoeur-una-filosofia-al-margine/

REVAULT D'ALLONNES M., AZOUVI F., *Paul Ricœur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004.

SIMMS K., *Paul Ricœur*, Routledge, London and New York 2003.

STEVENS B., *L'Apprentissage des Signes. Lecture de Paul Ricœur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1991.

TUROLDO F., *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Il Poligrafo, Padova 2000.

Bibliografia generale

AA.VV., *L'analisi dei sogni: gli scritti del VI Colloquio di Palermo*, a cura di RIOLO F., Franco Angeli, Milano 2003.

AA. VV., *Nietzsche. Illuminismo, modernità*, a cura di GENTILI C., GERHARDT V., VENTURELLI A., Olschki, Firenze 2003.

AGOSTINO, *La Trinità*, Città Nuova, Roma 1998.

ALBERTO MAGNO, *Commentarium in Sententias*, ed. S. C. A. Borgnet, Paris 1894.

ARISTOTELE, *De interpretatione*, in *Scholia in Aristotelem*, Collegit CHRISTIANUS AUGUSTUS BRANDIS Edidit Academia Regia Borussica, Georg. Reimerum, Berlin 1836.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano 2002.

- ARISTOTELE, *Organon*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000.
- ARISTOTELE, *Retorica e poetica*, UTET, Torino 2004.
- AA. VV., *Metaphor and thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, tr. it. BOYD R., KUHN T. S., *La metafora nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1983.
- AA. VV., *Il linguaggio. Teoria e storia delle teorie. In onore di Lia Formigari*, a cura di GENSINI S., MARTONE A., Liguori, Napoli 2006.
- BENJAMIN W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Ernst Rowohlt Verlag, Berlin 1928, tr. it. *Il dramma Barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1980.
- BENOIST J.M, *La révolution structurale*, Denoël, Paris 1980.
- BENVENISTE É., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, tr. it. *Problemi di linguistica generale*, il Saggiatore, Milano 1971.
- BIZZOCCHI R., *Guida allo studio della storia moderna*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- CASSIRER E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer, Berlin 1923-1931, tr. It., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1966.
- CHENU M.D., *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1976, tr. it. *La teologia nel dodicesimo secolo*, Jaca Book, Milano 1992.
- COHEN J., *Structure du langage poétique*, Flammarion, Paris 1966, tr. it. *Struttura del linguaggio poetico*, Il Mulino, Bologna 1978.
- COLLI G., *Dopo Nietzsche*, Bompiani, Milano 1978.
- COLLI G., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.
- CROCE B., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910.

DANTO A., *Analytical Philosophy of history*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, tr. it. *Filosofia analitica della storia*, Il Mulino, Bologna 1971.

DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962, tr. it. *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002.

DERRIDA J., *Mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)*, in «*Poétique*», 5 (1971), pp. 1-52.

DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, in *Opere*, UTET, Torino 1994.

DESCARTES R., *Meditazioni Filosofiche*, in *Opere*, ed. cit.

DESCARTES R., *Principi filosofici*, in *Opere*, ed. cit.

DI CESARE D., *La semantica nella filosofia greca*, Bulzoni, Roma 1980.

DI CESARE D., *Gadamer*, Il Mulino, Bologna 2007.

DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Duncker & Humblot, Leipzig 1883, tr. it. *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007.

DILTHEY W., *Ergänzung zu 3: Der Zusammenhang des Lebens*, in: *Gesammelte Schriften VII*, B. G. Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1914-1974.

ECO U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1970.

ECO U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

EINAUDI L., *Prediche inutili*, in *Opere*, vol. II, Einaudi, Torino 1964.

FABBRI P., MARRONE G., *Semiotica in nuce*, vol I, Meltemi, Roma 2000.

FONTANIER P., *Les Figures du discours*, Flammarion, Paris 1968.

FORNARO M., *Dilemmi del simbolo in psicanalisi*, in AA.VV., *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988.

FREGE G., *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 100 (1892), p. 25-50, tr. it. *Senso e denotazione*, in *Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404.

FREUD S., *Progetto di una psicologia*, 1895, in *Opere di Sigmund Freud*, (=OSF), 2, Bollati-Boringhieri, Torino 1976-1980.

FREUD S., *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1900a, tr. it. *L'interpretazione dei sogni*, in OSF, 3.

FREUD S., *Zur Einführung des Narzissmus*, in «Jahrbuch der Psychoanalyse», 6 (1914), pp. 1-24; G.W., v. 10, pp. 137-170, tr. it. *Introduzione al narcisismo*, 1914c, in OSF, 7.

FREUD S., *Zur Psychologie des Gymnasiasten. Festschrift anlässlich des 50jährigen Bestehens des K. k. Erzherzog Rainer-Realgymnasiums in Wien (Oktober 1914)*, Wien 1914; G.W., vol. 10, pp. 204-207, tr. it. *Psicologia del ginnasiale*, 1914f, in OSF, 7.

FREUD S., *Metapsicologia*, 1915. in OSF, 8.

FREUD S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien 1916-1917; G.W., v. 11, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, 1916-1917a, in OSF, 8.

FREUD S., *Das Ich und das Es*, Wien 1923, tr. it. *L'io e l'Es*, 1923b, in OSF, 9

FREUD S., *Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität*, in «International. Zeitschrift der Psychoanalyse», 8 (1922), pp. 249-258, tr. it. *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità*, 1922 b, in OSF, 9.

FREUD S., *Die Verneinung*, in «Imago», 11 (1925), pp. 217-221, tr. it. *La negazione*, 1925e, in OSF, 10.

FREUD S., *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*, in «International. Zeitschrift der Psychoanalyse», 11 (1925), pp. 401-410, tr. it. *Alcune conseguenze psichiche della differenza anatomica tra i sessi*, 1925f, in OSF, 10.

FREUD S., *Die Zukunft einer Illusion*, Wien 1927, tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, 1927c, in OSF, 10.

FREUD S., *Das Unbehagen in der Kultur*, in «Internationaler Psychoanalytischer Verlag», Wien 1930, tr. it. *Il disagio della civiltà*, 1930a, in OSF, 10.

FREUD S., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW v. 15, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, 1932 a, in OSF, 11.

FREUD S., *Warum Krieg? Pourquoi la guerre? Why War?* dreisprachig hrsg. vom Internationalen Institut für geistige Zusammenarbeit am Völkerbund (Institut International de Coopération Intellectuelle), Paris 1933, in *Correspondence; Open letters*, vol. 2, pp. 25-62, tr. it. *Perché la guerra?*, 1932b, in OSF, 11.

FRYRE H. N., *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1957, tr. it. *Anatomia della critica*, Einaudi, Torino 1969.

GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001.

GALILEI G., *Il Saggiatore*, in *Opere di Galileo Galilei*, a cura di BRUNETTI F., UTET, Torino 1980, vol. I, pp. 631-632.

GOODMAN N., *Languages of Art*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1968, tr. it. *I linguaggi dell'arte*, il Saggiatore, Milano 1998.

GRÜNBAUM A., *The Foundations of Psychoanalysis. A. Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley 1984, tr. it. *I fondamenti della psicoanalisi*, Il Saggiatore, Milano 1988.

GRÜNBAUM A., *The Hermeneutic versus the Scientific Conception of Psychoanalysis: an unsuccessful Effort to Chart a Via Media for the Human Sciences* in AA. VV.

Einstein Meets Magritte, an Interdisciplinary Reflection: The White Book of Einstein Meets Magritte, edited by AERTS D., BROEKAERT J., MATHIJS E., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, The Netherlands 1999, pp. 219-239, tr. it. *Ermeneutica versus concezione scientifica della psicoanalisi: uno sforzo inutile di stabilire una via media per le scienze umane*, in «The italian on line psychiatric magazine», (2012), http://priory.com/ital/grunba_it.htm

GUASTINI D., *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

GUASTINI D., *Aristotele e la metafora: ovvero un elogio dell'approssimazione*, in «Isonomia», (2005), <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/guastini/guastini2004.pdf>

GUASTINI D., *Filosofia ed etica nella Poetica di Aristotele*, in «Isonomia», (2004), <http://www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2004guastini.pdf>

HABERMAS J., *Das szientistische Selbstmissverständnis der Metapsychologie*, in *Erkenntnis und Interesse*, c. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968, tr. it. *Conoscenza e interesse*, Laterza, Roma-Bari 1983.

HEGEL G. W. F., *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg und Würzburg 1807, tr. it. *La fenomenologia dell spirito*, Einaudi, Torino 2008.

HEGEL G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, [Johann Leonhard Schrag](#), Nürnberg 1812, tr. it. *La scienza della logica*, UTET, Torino 2010.

HEIDEGGER M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1971, tr. it. *Che cosa significa pensare*, Sugarco, Milano 1996.

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, tr. it. *Essere e tempo*, UTET, Torino 1953.

HEIDEGGER M., *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961, tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

HEIDEGGER M., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, tr. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

HORN C., *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München 1998, tr. it. *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci editore, Roma 2005.

HUME D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of reasoning into Moral Subjects*, John Noon, London 1739, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, I, IV, 6, in *Opere filosofiche*, vol. I, Roma-Bari, Laterza 1987.

HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 1900, tr. it. *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 1988.

HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen*, Den Haag, Nijhoff 1931, tr. it. *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 1960.

HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, HUA VI, Den Haag 1976, tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2002.

JACOBSON R., *Essais de linguistique générale*, Éditions de Minuit, Paris 1963, tr. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1966.

JONES E., *Sigmund Freud: Life and Work*, Hogarth Press, London 1953-1957, tr. it. *Vita e Opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1962-1963.

KANT E., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknochtr, Riga 1787, it. *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976.

KANT E., *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde, Berlin 1790, tr. it. *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2008.

KEMP P., *Éthique et Narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricœur: Temps et Récit*, in «Aquinas», Rivista Internazionale di Filosofia, 29 (1986), n° 2, pp. 211-231.

KERMODE F., *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, New York 1967, tr. it. *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Milano, Rizzoli 1972.

LAPLANCHE JEAN - PONTALIS JEAN-BERTRAND, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, Paris 1967, tr. it. *Enciclopedia della psicoanalisi*, [Laterza](#), Bari 1974.

LEPSCHY G. C., *La linguistica strutturale*, Einaudi, Torino 1966.

LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Unesco, Parigi 1952, tr. it. *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di CARUSO P., Einaudi, Torino 1967.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1964, tr. it. *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966.

LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, tr. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2004.

LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Pion, Paris 1964, tr. it. *Mitologica I. Il crudo e il cotto*, il Saggiatore, Milano 1966.

LOCKE J., *An Essay concerning Human Understanding*, London 1690; tr. it., *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino 1971.

LO PIPARO F., *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari 2003.

LÖWITH K., *Gott, Mensch und Welt in Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, tr. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Donzelli editore, Roma 2000.

MACINTYRE A. C., *After virtue: a study in moral theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1981, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando Editore, Roma 2007.

MARX K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Franz Duncker, Berlin 1859, tr. it. *Introduzione a Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969.

MERLEAU-PONTY M., *Signes*, Éditions Gallimard, NRF, Paris 1960, tr. it. *Segni*, il Saggiatore, Milano 2003.

MIGONE P., *Terapia psicoanalitica. Seminari*, Franco Angeli, Milano 1995.

MIGONE P., *La psicoanalisi è una scienza? Panorama storico del problema e dibattito attuale sollevato da Grünbaum*, in «Il Ruolo Terapeutico», 50 (1989), pp. 69-75.

MONTANI P., *Arte e verità dall'antichità alla filosofia contemporanea. Un'introduzione all'estetica*, Laterza, Roma-Bari 2003.

MUSTÈ M., *Tra filosofia e storiografia. Hegel, Croce e altri studi*, Aracne, Roma 2011.

NIETZSCHE F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, (1873), tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873, Opere complete di Friedrich Nietzsche*, vol. III tomo 2, a cura di COLLI G. e MONTINARI M., Adelphi, Milano 1964 e ss. (1973).

NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, C.G. Naumann, Leipzig 1886, tr. it. *Al di là del bene e del male: preludio per una filosofia dell'avvenire*, in *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale, Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. cit., 1968, vol. VI tomo 2.

NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. cit., vv. III tomo 3, vol. V tomo 1 e vv. VII, VIII, 1964-1992.

NIETZSCHE F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, C.G. Naumann, Leipzig 1887, tr. it. *Genealogia della morale*, in *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale, Opere complete di Friedrich Nietzsche*, ed. cit., vol. VI tomo 2, 1968.

PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Romani*, in *Tob. La Bibbia da studio*, ELLEDICI, Torino 1998, pp. 2565-2605.

PARFIT D., *Reasons and Persons*, Clarendon, Oxford 1984, p. 210, tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989.

PELLEGRINO R., *Verità è menzogna? La verità secondo Nietzsche*, Albatros Il Filo, Roma 2009.

PETOCZ A., *Freud, Psychoanalysis and Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, tr. it. *Freud, Psicoanalisi e simbolismo*, Franco Angeli, Milano 2004.

PEIRCE CH. S., *The Collected Papers Vols. I-VI*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1931-1935, tr. it. *Semiotica (1931-35)*, Einaudi, Torino 1980.

PIETROFORTE S., *Filosofia e psicanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo. Intervista a Luigi Aversa e Francesco Saverio Trincia*, in «Giornale di filosofia», www.giornaledifilosofia.net/www.filosofiaitaliana.net

POPPER K. R., *Die Logik der Forschung*, Julius Springer Verlag, Wien 1934, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959, tr. it. *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970.

POPPER K. R., *Science: Conjectures and Refutations*, in *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London 1963, tr. it. *La scienza: congetture e confutazioni*, in *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

PUGLISI G., *Che cosa è lo strutturalismo*, Astrolabio, Roma 1970.

REDFIELD J. M., *Nature and Culture in the Iliad. The tragedy of Hector*, The University of Chicago Press, Chicago 1975.

RICHARDS I. A., *Philosophy of Rhetoric The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, New York and London 1936, tr. it. *La filosofia della retorica*, Feltrinelli, Milano 1967.

RYLE G., *The Concept of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

RODANO P., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995.

RUSSELL B. *On Denoting*, in «Mind», 14 (1905) n. 56, pp. 479-493, tr. it. *Sulla denotazione* in AA. VV., *La struttura logica del linguaggio*, a cura di BONOMI A., Bompiani, Milano 1973.

DE SAUSSURE F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne-Paris 1916, tr. it. *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2008.

SEARLE J., *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, tr. it. *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1976.

SEDLEY D., *Aristotle's De interpretatione and ancient semantic*, in AA. VV., *Knowledge through Signs: Ancient Semiotic Theories and Practices*, edited by Manetti G., Brepol, Turnhout, België 1996, pp. 87-108.

STRAWSON P. F., *On Referring*, in «Mind», 59 (1950) n. 236, pp. 320-344, tr. it. *Sul riferimento*, in *La struttura logica del linguaggio*, ed. cit.

STRAWSON P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, New York 1959, tr. it. *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Mimesis, Milano 2008.

TAYLOR G., *Delineations in Ricoeur's Concept of Utopia*, inedito, per gentile concessione dell'autore.

Tob. La Bibbia da studio, ELLEDICI, Torino 1998.

THOMASSET A., *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, Louvain 1996.

TODOROV T., *Sémiotique littéraire*, in AA.VV., *A Semiotic Landscape*, Den Haag, Mouton 1977, pp. 721-724.

VATTIMO G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

VATTIMO G., *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, Introduzione a Verità e Metodo, ed. cit.

VEGETTI FINZI S., *Storia della psicoanalisi*, Mondatori, Milano 1986.

VITIELLO V., *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997.

WEBER M., *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Niemeyer, Halle 1902.

WITTGENSTEIN L., *Lectures and Conversations on Aesthetic, Psychology and Religious Belief, compiled from notes taken by Yorik Smythies, Rush Rhees and James Taylor*, Blackwell, Oxford 1966, tr. it. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Adelphi, Milano 1967.

WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, tr. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1964.

WITTGENSTEIN L., *Notebooks 1914-1916*, Harper & Brothers, New York 1961, tr. it. *Quaderni 1914-1916*, in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1968.

WITTGENSTEIN L., *Philosophische untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953, tr. it.: *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999.

ŽIZEK S., *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, Ed. Point Hors Ligne, Paris 1988, tr. it. *L'isterico sublime. Psicanalisi e filosofia*, Mimesis, Milano 2003.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

CC	La critica e convinzione
CI	Il conflitto delle interpretazioni
CI s,	Il conflitto delle interpretazioni ed. francese
CIU	Conferenze su ideologia e utopia
CL	Cinque Lezioni
DI	Della interpretazione
DTA	Dal testo all'azione
EB	Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica
EH	Exégèse et Herméneutique
ET	Essere e tempo
FC	Finitudine e colpa
FdS	La fenomenologia dello spirito
FP	Frammenti postumi
FV	Filosofia della volontà
Gn	Genesi
HH	Hermeneutics and the Human Sciences
L1	Lectures 1
L2	Lectures 2
MSO	La memoria, la storia, l'oblio
MV	La metafora viva
NR	La natura e la regola
PR	Percorsi del riconoscimento
PLG	Problemi di linguistica generale
RDP	Ricordare, dimenticare, perdonare
RF	Riflession fatta
Rm	Lettera ai Romani
RP	Paul ricoeur e la psicanalisi
SA	Sé come un altro
SdL	Scienza della logica
SM	La simbolica del male
SS	La sfida semiologica
TPR	Testimonianza, parola e rivelazione.
TR1	Tempo e racconto vol. I
TR2	Tempo e racconto vol. II

TR3 Tempo e racconto vol. III
VI Il volontario e l'involontario
VM Verità e metodo