

“Archeologia del soggetto” ed “ermeneutica del sé”. Paul Ricoeur lettore e critico di Freud

TOMMASO VALENTINI*

Sommario: Introduzione: la “scossa maieutica” del freudismo nel pensiero ermeneutico di Ricoeur. 2. Il volontario e l’involontario: la dialettica tra libertà e determinismo. 2.1. *À l’école de Mounier*: la persona come presenza inoggettivabile, libertà e trascendenza. 2.2. *À l’école de la phénoménologie*: il progetto di una “filosofia della volontà”. 3. Le ombre del rimosso: la psicoanalisi come “archeologia del soggetto”. 3.1. Il dibattito con Jacques Lacan. 3.2. Il determinismo di *éros* e *thánatos*. 3.3. Dall’«archeologia del soggetto» all’«archeologia della cultura». 3.4. “Dire l’inconscio”: «la psicologia non ha che metafore». 4. “Teleologia del soggetto” ed “escatologia”: finalismo dell’azione e *Sinngebung*. 5. *L’homme capable*: il filo conduttore dell’antropologia filosofica ricoeuriana. 6. Ermeneutica del sé e attestazione in *Soi-même comme un autre*. 7. Conclusioni: dal “conflitto delle interpretazioni” ad una “filosofia del limite”.

Abstract: In this paper it is analyzed Paul Ricoeur’s critical comparison with Freud. We have highlighted that the psychoanalysis is interpreted as “archeology of the subject”, and as “hermeneutics of the human condition”. In particular, we have considered Ricoeur’s work of 1965 *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, first edited in 1965. According to Ricoeur, Freudian psychoanalysis is a form of determinism: the human action is essentially explained on the basis of an unconscious and primordial mind. In this perspective, man is not completely free: *Éros*, *thánatos*, and *anáanke* determine the human agency. In opposition to Freudian psychoanalysis, Ricoeur proposes a teleological conception of human action. He develops a “philosophy of freedom”, and a hermeneutics of the subject based on human capabilities. In the last part of our paper, we have analyzed the great work *Oneself as Another* (1990), in which Ricoeur deals with the problem of selfhood in the context of contemporary discussions of “otherness.” We have particularly underlined that Ricoeur’s intention is to develop a complex ontology of *homo capax*. According to the French philosopher, to exist is to act: speaking, doing, telling, and assuming responsibility for the act committed. The very “being” of human beings is to act and the effort to be. In this perspective, the human interiority is considered as dynamic production (*enérgeia*, *conatus*). Being as act and potentiality, accordingly, is the dominant meta-category that governs Ricoeur’s philosophical anthropology.

Keywords: philosophical anthropology, human being, determinism, Sigmund Freud, hermeneutics of the subject, ontology of *homo capax*, philosophy of freedom, Paul Ricoeur.

* Professore associato di “Filosofia politica” presso l’Università degli Studi Guglielmo Marconi (Roma); docente incaricato di “Metafisica” presso la Pontificia Università Antonianum.

1. Introduzione: la “scossa maieutica” del freudismo nel pensiero ermeneutico di Ricoeur

Nel nostro studio prendiamo in esame la lettura critica della psicoanalisi freudiana operata dal filosofo francese Paul Ricoeur (1913-2005). Cerchiamo quindi di mettere in luce il significato che ha avuto tale confronto con il “padre della psicoanalisi” nel complesso itinerario filosofico di Ricoeur, caratterizzato da tre matrici speculative fondamentali: la filosofia riflessiva tipica della tradizione francese (da Maine de Biran a Jean Nabert), la fenomenologia di matrice husserliana e l’ermeneutica. Come avremo modo di rilevare, nel pensiero di Ricoeur tali tre differenti metodologie d’indagine convivono in un fecondo intreccio, dando luogo ad una “rinnovata filosofia del *cogito*” di carattere essenzialmente ermeneutico e che accetta le “sfide della psicoanalisi”. In particolare, nella nostra ricerca analizziamo la nozione ricoeuriana di “identità personale”: quest’ultima, a nostro parere, costituisce il “filo sottile” che unifica l’intera opera del filosofo francese, una *ingens sylva* apparentemente dispersiva e nella quale è facile perdersi.

Partendo anche dal confronto critico con la psicoanalisi freudiana, Ricoeur elabora una antropologia filosofica caratterizzata dal “conflitto delle interpretazioni” ed incentrata sulle capacità del soggetto – definito *homo capax/homme capable* – di agire, di parlare, di narrare, di imputare a se stesso le proprie opere e le proprie responsabilità etico-giuridiche. Con le sue riflessioni Ricoeur ha cercato di rinnovare la tradizione personalistica tipicamente francese (si pensi ad Emmanuel Mounier, uno dei suoi maestri), reinsierendola con solidità di argomenti nel dibattito epistemologico contemporaneo e nelle più recenti discussioni etico-politiche¹.

Quello che Ricoeur istituisce con Sigmund Freud è un confronto caratterizzato dalla volontà di far emergere una ermeneutica della condizione umana. Il filosofo dichiara esplicitamente di non voler valutare la psicoanalisi come tecnica terapeutica, né di saggiare la sua piena attendibilità sotto il profilo epistemologico: egli è piuttosto interessato a leggere l’opera di Freud come «una interpretazione della cultura [che] entra in conflitto con ogni altra interpretazione globale del fenomeno umano»². La psicoanalisi viene quindi vista come una chiave di lettura dell’agire umano e di tutta la complessa stratificazione simbolica della cultura. A partire dagli anni Sessanta Ricoeur inizia un intenso confronto con Freud che segna in maniera decisiva il suo itinerario filosofico: egli scorge nel padre della psicoanalisi un “maestro di radicalità”. Come è noto, Freud viene indicato come uno dei tre inquieti “maestri del sospetto” (insieme a Marx e a Nietzsche) e la sua ricerca viene qualificata come una “scossa maieutica” in grado di mettere radicalmente in questione le più consolidate visioni filosofiche della soggettività umana: dalle posizioni cartesiane fondate sull’evidenza del *cogito* alle indagini egologiche della fenomenologia di Husserl. La celebre “scoperta” freudiana dell’inconscio (*das Unbenusste*) spossa l’io da se stesso, lo decentra, lo rende oscuro ed opaco; “rimosso, attivo, bestiale, infantile, alogico, sessuale”, queste sono le sei caratteristiche fondamentali dell’inconscio freudiano

¹ A tal proposito mi permetto di rinviare anche ad un mio precedente studio dal titolo *I concetti di persona e di homo capax nella prospettiva ermeneutica di Paul Ricoeur*, in T. VALENTINI – A. VELARDI (a cura di), *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, LEV, Roma 2015, pp. 153-184.

² P. RICOEUR, *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965 ; tr. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Introduzione di D. Iervolino, il Saggiatore, Milano 2002, p. 10. D’ora in poi l’opera sarà citata con la sigla DEF, seguita dal numero di pagina dell’edizione italiana.

secondo Ernest Jones³. Come ha sottolineato anche Louis Althusser, la psicoanalisi si qualifica come «una scienza nuova, che è la scienza di un oggetto nuovo: l'inconscio»⁴: quest'ultimo – afferma Freud – rappresenta *eine andere Schauplatz*, “un'altra scena” e una “realtà altra” rispetto a quella della coscienza. La psicoanalisi ha così generato una *Ichspaltung*, una radicale “scissione” (*Spaltung*) tra l'io cosciente e volitivo (*l'homo compos sui* della tradizione giuridica romana) e l'inconscio, dominato da pulsioni originarie che sfuggono alla volontà soggettiva. Freud ha gettato lo sguardo sulle ombre della soggettività umana, su quegli aspetti pulsionali che, seppur rimossi, sono all'origine del desiderio, del linguaggio e di tutta la produzione simbolica umana. Sottolineando il valore fondamentale del celebre scritto freudiano *L'interpretazione dei sogni* (*Traumdeutung*), Ricoeur scorge nella psicoanalisi un progetto di carattere essenzialmente ermeneutico: egli sottolinea che il concetto di *Deutung* indica appunto interpretazione/ermeneutica e che la stessa potenzialità terapeutica della psicoanalisi è basata sul dialogo tra paziente ed analista, laddove la professionalità di quest'ultimo deve esplicitarsi proprio nella capacità di comprendere ed interpretare le forme di disagio dell'interlocutore. Dunque Ricoeur si interessa alla psicoanalisi per il suo valore propriamente ermeneutico ovvero per la sua capacità di essere una *Existenzerhellung*, una “chiarificazione dell'esistenza” e una interpretazione/comprendimento della genesi (*Ursprung*) delle produzioni simboliche della cultura. Secondo Ricoeur «una meditazione sull'opera di Freud detiene il privilegio di rivelarne il disegno più esteso: che fu quello non solo di rinnovare la psichiatria, ma di reinterpretare la totalità delle produzioni psichiche che competono alla cultura, dal sogno alla religione, comprese l'arte e la morale»⁵.

Nella nostra ricerca diamo particolare attenzione alla lettura ricoeuriana della psicoanalisi quale “archeologia del soggetto”: Ricoeur sottolinea che l'interpretazione freudiana dell'*ego* si caratterizza come «un movimento regressivo, orientato verso l'infantile, l'arcaico»⁶. In questo suo regredire verso il primordiale – il vasto regno dell'inconscio con i connessi traumi dell'infanzia – la psicoanalisi si qualifica anche come una forma di determinismo tendente a spiegare quasi ogni desiderio e ogni gesto attuale dell'individuo in relazione al suo passato inconscio. In opposizione a tale determinismo riduzionistico, a questa sorta di chiusura del soggetto nelle ombre del suo passato, Ricoeur propone un'altra possibile interpretazione della realtà umana: se «la psicoanalisi ci propone una regressione verso l'arcaico [...] ed ha il suo fondamento in una archeologia del soggetto», ad essa è possibile opporre una «teleologia del soggetto»⁷. Il “conflitto delle interpretazioni” di cui Ricoeur parla in una celebre raccolta di testi edita nel 1969, è il conflitto tra due antitetiche interpretazioni della realtà umana, entrambe legittime, entrambe contenenti elementi di verità e perciò *Fragwürdig*, degne di essere prese in esame: l'archeologia e la teleologia. Si tratta del “conflitto ermeneutico” tra la psicoanalisi intesa come “archeologia del soggetto” e una complessa “filosofia della libertà creativa” intesa come “teleologia del

³ Cfr. E. JONES, *Sigmund Freud: Life and Work*, vol. 3, Hogarth Press, London 1953-1957; tr. it. di A. Novelletto e M. Cerletti Novelletto, *Vita e opere di Freud*, Prefazione di S. Vegetti Finzi, Il Saggiatore, Milano 1995².

⁴ L. ALTHUSSER, *Freud et Lacan*, in IDEM, *Positions, 1964-1975*, Les Éditions Sociales, Paris 1976; tr. it. e cura di C. Mancina, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981², p. 9.

⁵ DEF, p. 16.

⁶ P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 48.

⁷ P. RICOEUR, *Existence et herméneutique*, in *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag*, Echter Verlag, Würzburg 1965, pp. 32-51; questo testo è stato inserito da Ricoeur come primo saggio del suo volume *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, Prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1999³, pp. 17-37, p. 35. Sulla forma di determinismo difesa da Freud si veda anche M. PRIAROLO, *Il determinismo psichico: Sigmund Freud*, in IDEM, *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011, pp. 118-123.

soggetto”, come dinamismo dell’azione in vista del compimento di bene (*human flourishing*). In Ricoeur tale “filosofia della libertà della persona agente” ha come sue metodologie di riferimento la filosofia riflessiva della tradizione francese, la fenomenologia husserliana e l’ermeneutica del sè. L’intento speculativo e costruttivo di Ricoeur è dunque quello del superamento del determinismo e di certe unilateralità interpretative della psicoanalisi per far emergere una visione della soggettività agente come “apertura al futuro”, come “libertà creativa” capace di lasciarsi alle spalle le ombre del passato. È quindi anche in antitesi alla visione antropologica della psicoanalisi freudiana che emerge e si comprende meglio nella sua portata speculativa la già ricordata figura ricoeuriana dell’*homo capax*, alla quale dedichiamo le pagine finali della nostra riflessione.

2. Il volontario e l’involontario: la dialettica tra libertà e determinismo

Nella sua *Autobiografia intellettuale* Ricoeur ci confida che il suo primo incontro con l’opera di Freud è avvenuto negli anni del liceo, grazie alle lezioni di Roland Dalbiez, un filosofo di ispirazione aristotelico-tomista, in rapporti di amicizia anche con Jacques Maritain ed avverso ad ogni forma moderna di trascendentalismo e di idealismo. Ricoeur ci ricorda che Dalbiez «fu il primo filosofo francese a scrivere su Freud e la psicoanalisi; Freud veniva lodato principalmente per il suo realismo naturalista, che lo situava immediatamente sul versante di Aristotele piuttosto che su quello di Descartes o di Kant»⁸. È lo stesso Ricoeur a riconoscere la forte influenza esercitata dal suo primo docente di filosofia; nella sua memoria biografica, scritta all’età di 82 anni, afferma:

«Sono oggi persuaso di dovere al mio primo insegnante di filosofia la resistenza che opponevo contro la pretesa di immediatezza, di adeguazione e di apoditticità del *cogito* cartesiano e dell’*io penso* kantiano. Penso anche di dovere a Roland Dalbiez la mia ulteriore preoccupazione di integrare la dimensione dell’inconscio, e in generale il punto di vista psicoanalitico, a un modo di pensare nonostante tutto fortemente segnato dalla tradizione della filosofia riflessiva francese, come appare nella trattazione che propongo dello “involontario assoluto” (carattere, inconscio, vita) nel mio primo grosso lavoro filosofico, *Il volontario e l’involontario* (1950)»⁹.

Per comprendere meglio contenuti e finalità della principale opera di Ricoeur dedicata a Freud – il noto volume *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965) – è necessario ripercorrere brevemente le prime tappe più significative del suo itinerario filosofico. La formazione di Ricoeur è segnata dal dibattito intellettuale della Francia degli anni Trenta e Quaranta: i principali orientamenti ai quali faceva riferimento erano il personalismo di Emmanuel Mounier, la riflessione socratica di Gabriel Marcel, l’esistenzialismo di Karl Jaspers e quello stile di “pensiero riflessivo” tipicamente francese che risaliva a Maine de Biran. Questi orientamenti, seppur con differenti accentuazioni, si qualificano come “filosofie della soggettività e della libertà”, tese ad integrare la certezza logica del *cogito* cartesiano con l’analisi del vissuto esistenziale e con l’imprescindibile dimensione corporea della persona.

⁸ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 22.

⁹ *Ibidem*, pp. 22-23. Cfr. anche R. DALBIEZ, *La méthode psychoanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.

2.1. *À l'école de Mounier*: la persona come presenza inoggettivabile, libertà e trascendenza

In particolare ci teniamo a sottolineare il forte debito di Ricoeur nei confronti di Mounier, col quale negli anni Trenta entra in rapporti di amicizia e discepolato. Anche se in anni più recenti Ricoeur si è allontanato dall'eccessiva militanza che ha caratterizzato la “rivoluzione personalistica e comunitaria”, ci pare che tale eredità di Mounier sia presente anche negli scritti ricoeuriani della maturità, seppur non sempre esplicitata¹⁰.

Innanzitutto Ricoeur condivide le critiche di Mounier ad ogni forma astratta di spiritualismo e coscienzialismo che – negando «ogni consistenza al mondo materiale»¹¹ – giunge a degli esiti dualistici e paradossali: «il personalismo non è uno spiritualismo; tutt'altro: esso affronta ogni problema umano su tutta l'ampiezza dell'umanità concreta, a partire dalla più umile condizione materiale fino alla più alta possibilità spirituale»¹². Per il personalismo – afferma Mounier – «l'uomo è un corpo allo stesso titolo che è spirito: tutto intero “corpo” e tutto intero “spirito”»¹³. Inoltre Ricoeur condivide ed amplia l'indicazione di Mounier sulla nozione di persona, indicazione che «non può essere considerata una vera e propria definizione»¹⁴, poiché nella persona umana rimane sempre un qualcosa di “indefinibile” ed “ineffabile” che sfugge ad ogni rigida categorizzazione concettuale: «una persona è un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussistenza e di indipendenza del suo essere; essa mantiene questa sussistenza mediante la sua adesione a una gerarchia di valori liberamente eletti, assimilati e vissuti con un impegno responsabile e una costante conversione; la persona unifica così tutta la sua attività nella libertà e sviluppa nella crescita attraverso atti creativi la singolarità della sua vocazione».¹⁵ Ricoeur riprende dunque da Mounier l'idea che la persona sia una realtà non oggettivabile: la persona è libertà e trascendenza, apertura costitutiva all'incontro con l'altro e con quell'assolutamente altro che è Dio; è “*puissance d'accueillir*”, “capacità di accogliere”. Per Mounier la nozione di persona – da non confondersi con quella di individuo, con la quale generalmente si denota una soggettività “neutra”, dislocata alla “superficie” e quasi privata della sua ricchezza spirituale e comunitaria – è connotata da tre dimensioni fondamentali: “incarnazione”, “vocazione”, “comunione”. “Incarnazione” indica il concreto radicamento della persona nella corporeità, con gli inevitabili condizionamenti psico-fisici, storici e

¹⁰ Sul rapporto di Ricoeur con l'animatore del movimento personalista in Francia si veda P. RICOEUR, *Emmanuel Mounier, l'actualité d'un grand témoin*, in G. COQ (Édité par), *Emmanuel Mounier. Actes du colloque tenu à l'UNESCO*, vol. 2, Parole et Silence, Paris 2005; tr. it. di G. Losito, *Emmanuel Mounier: l'attualità di un grande testimone*, Introduzione di D. Jervolino, Città Aperta, Troina 2005.

¹¹ E. MOUNIER, *Le personalisme*, PUF, Paris 1949; tr. it. di A. Cardin, *Il personalismo*, AVE, Roma 1987, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 34. Un'approfondita ricostruzione storiografica del movimento personalista anche in relazione alle altre correnti filosofiche che caratterizzarono il clima culturale francese tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta è quella di A. LAMACCHIA, *Mounier. Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante, Bari 1993; si veda anche J.-F. PETIT, *Histoire de la philosophie française au XX^e siècle*, Desclée de Brouwer, Paris 2009.

¹³ E. MOUNIER, *Il personalismo*, cit., p. 27. Mounier – in maniera simile a Ricoeur – individua nel pensiero di Maine de Biran importanti anticipazioni di fondamentali tematiche del suo approccio filosofico: «Maine de Biran è il moderno precursore del personalismo francese. Egli rifiuta la meccanica mentale degli ideologi, che disperdevano l'esistenza concreta negli pseudo “elementi” del pensiero, e cerca l'io nello sforzo motore in virtù del quale noi pesiamo sul mondo. [...] Il pensiero di Maine de Biran ha notevolmente messo in luce le radici della persona e la sua zona d'emergenza» (*ibidem*, p. 18).

¹⁴ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, Éd. Montaigne, Paris 1936; tr. it. e cura di A. Lamacchia, *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Ecumenica, Bari 1982, p. 65.

¹⁵ *Ibidem*. Importanti studi sull'idea di persona in Mounier sono quelli di M. TOSO, Z. FORMELLA, A. DANESE (a cura di), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale nel centenario della nascita (1905-2005)*, LAS, Roma 2005; G. CAMPANINI, *Mounier: eredità e prospettive*, Studium, Roma 2012.

culturali; la “vocazione” è intesa come “chiamata” alla piena realizzazione del sé, per una consapevole “missione” nel mondo; la “comunione” indica la fondamentale dimensione relazionale della persona, la sua apertura verso l’alterità, nella consapevolezza che “*vivre c’est partager et s’engager avec les autres*”, che la vita è condivisione con l’altro ed energico impegno sul piano etico e sociale. Possiamo dire che Ricoeur anche negli scritti della maturità tenga sempre presente tale triplice caratterizzazione della persona data da Mounier; come avremo modo di constatare, questo debito emerge anche nell’opera della maturità *Soi-même comme un autre* (1990).

Di particolare interesse ci paiono, inoltre, gli studi di Mounier sul carattere umano: ci pare che tali riflessioni abbiano profonde analogie con quelle di Ricoeur nei confronti della psicoanalisi freudiana. Con penetrante *esprit de finesse* Mounier nel *Trattato del carattere* definisce la persona come sua singolarità unica, irripetibile e inoggettivabile. Come ha messo in rilievo Armando Rigobello, «la psicologia è un campo vastissimo d’indagine, su questo campo il Mounier sceglie la sua prospettiva: il carattere, e ciò era naturale per un personalista. Il carattere è l’equivalente psichico della persona, il suo sfondo, il suo ambiente. La persona è singolare, non vi è una “scienza” della persona, così del carattere: vi può essere un tentativo di classificazione di tipi, una ricerca di strutture, ma il carattere di un uomo è sempre singolarità irripetibile»¹⁶. La caratterologia personalistica si qualifica come studio sull’uomo considerato nella sua unicità fisica e spirituale, nella sua unità psico-somatica: «non vi è sfumatura dello spirito che non apra il varco ad un gesto del corpo, né movimento che non disegni nello spazio un gesto dello spirito»¹⁷. Va inoltre rilevato che l’analisi del carattere condotta da Mounier, pur tenendo conto anche dell’apporto delle ricerche psicologiche freudiane, cerca di andare al di là di esse, per non scadere mai in rigidi determinismi antropologici: «L’interpretazione che Freud dà del fatto psicologico riduce l’attività psichica umana al frutto di una connessione deterministica. Mounier non accetta questo determinismo causale, esso si trova nella vita psichica soltanto se vogliamo vederlo [...]. Il vertice della persona è al di là di ogni condizione».¹⁸ È quindi da sottolineare che per una prospettiva personalistica come quella di Mounier il carattere – quell’elemento che Ricoeur definisce “l’involontario assoluto” – non esaurisce affatto tutta la vita psichica e spirituale dell’uomo: il mistero della persona umana non è completamente racchiuso nelle sue strutture caratteriali, ma “va al di là” di esse. Nell’uomo permane sempre un qualcosa di “inoggettivabile” che sfugge a qualsiasi tentativo di comprensione anche da parte della caratterologia e delle scienze umane: si tratta di un *quid* impalpabile ed enigmatico che affonda le sue più profonde radici in una metafisica della soggettività.

Il confronto con Mounier ci è utile anche per chiarire il tipo di ermeneutica praticata da Ricoeur: si tratta infatti di un’ermeneutica di ispirazione personalistica, differente quindi dal tipo di ermeneutica di carattere più storicistico teorizzata e praticata da Gadamer. Il tema principale d’indagine che unifica le

¹⁶ A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Bocca Editori, Roma 1953, p. 54.

¹⁷ E. MOUNIER *Traité du caractère*, Seuil, Paris 1946; tr. it. di C. Massa e P. De Benedetti *Trattato del carattere*, Ed. Paoline, vol. I, Roma 1949, p. 42. Condividiamo le seguenti considerazioni che situano la caratterologia del Mounier all’interno della tradizione letteraria e filosofica francese: «Con questo *Trattato* il Mounier, più che con ogni altra opera, si inserisce in una delle più vive tradizioni culturali francesi. L’indagine sull’uomo e, a volte, la curiosità dell’umano sono sempre stati una caratteristica del genio francese da quando costituirono la “voluptas” di Montagne, il punto di partenza di Cartesio, il mondo di Pascal, il personaggio di Molière o di Corneille» (A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, cit., p. 83). Con il *Trattato del carattere* Mounier si qualifica anche come uno scrittore “moralista”: egli è un autore che con originalità si iscrive all’interno di quella tradizione letteraria tipicamente francese – la moralistica – che si origina nel ’500 e si rinnova nel XX secolo con le opere di Camus, Sartre e Lévinas.

¹⁸ A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, cit., p. 59. Per Mounier «la psicologia freudiana pur essendo oggettiva, cioè fondata su dati sperimentali, postula come necessaria alla interpretazione del “profondo” un intuito soggettivo, un intervento personale extra-empirico da parte dello psicologo. Essa non ignora il rischio dell’avventura, ma poi finisce col comprometterlo nel ridurlo ad ingegnosa ricerca di determinismi nascosti» (*ibidem*).

incursioni di Ricoeur nelle differenti problematiche filosofiche può essere individuato nella ricerca dei possibili significati del concetto di persona umana. Il *télos* essenziale delle ricerche ricoeuriane si può, dunque, individuare in una “rinnovata filosofia del *cogito* e della persona”. In questa prospettiva, lo stile riflessivo tipico della tradizione francese, la fenomenologia husserliana e la stessa ermeneutica – lontana da qualsiasi esito storicistico e nichilistico¹⁹ – vengono arricchite dalla sensibilità proveniente dal movimento personalista di Mounier, al quale Ricoeur fu legato nella sua giovinezza. Il filosofo, pur prendendo le distanze da certi atteggiamenti di eccessiva militanza che hanno caratterizzato il movimento personalista, non esita a sottolineare il valore speculativo e l’urgenza stessa di una teoresi incentrata attorno alla nozione di persona: «da persona» – sostiene giustamente Ricoeur – «resta, ancora oggi, il termine più adeguato per dare impulso a ricerche per le quali non sono adeguati [...] né il termine di coscienza, né quello di soggetto, né quello di individuo»²⁰.

Inoltre in un intervento dal significativo titolo *Meurt le personalisme, revient la personne* edito nel 1983 per il cinquantenario della rivista «Esprit» (fondata nel 1932 dallo stesso Mounier), Ricoeur afferma: «Se la persona ritorna, ciò accade perché essa resta il miglior candidato per sostenere le lotte giuridiche, politiche, economiche e sociali»²¹. L’atteggiamento di fondo che accompagna le ricerche di Ricoeur è, quindi, quello di un’ermeneutica personalistica e cristiana: si tratta di un’interpretazione dell’identità personale che cerca di evitare «qualsiasi amalgama ontoteologico»²² e un semplice atteggiamento fideistico, esigenziale o postulatorio. Come abbiamo già accennato, l’ermeneutica personalistica di Ricoeur passa attraverso il “conflitto delle interpretazioni”, accetta “le sfide della psicoanalisi e della semiologia”, non temendo di confrontarsi anche con le neuroscienze²³ o con i risultati delle più scaltrite metodologie d’indagine analitiche, quali quelle di Peter Strawson, Derek Parfit e Donald Davidson²⁴.

¹⁹ Per un approfondimento del tipo di ermeneutica praticata da Ricoeur anche in confronto con altri tipi di approcci ad una filosofia dell’interpretare e del comprendere, cfr. A. RIGOBELLO, *Paul Ricoeur e il problema dell’interpretazione*, in V. VERRA (a cura di), *La filosofia dal ’45 ad oggi*, ERI, Torino 1976, pp. 211-223; J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Routledge, London 1980; tr. it. di S. Sabatini, *L’ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986, in particolare pp. 261-310; J.H. VAN DEN HENGEL, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, University Press of America, Washington 1982; B. WALDENFELS, *Paul Ricoeur: Umwege der Deutung*, in IDEM, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, pp. 266-335; G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell’interpretazione*, Città Nuova, Roma, in particolare pp. 301-314; J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995; F. RUSSO, *Temi dell’ermeneutica del XX secolo*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», vol. 8/II (1999), pp. 251-268; M. PULITO, *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l’analisi transazionale*, Armando, Roma 2003; R. SAVAGE (ed.), *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*, Lexington Books, Lanham, MD 2015.

²⁰ P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *Approches de la personne*, [edizione originale 1990], Seuil, Paris 1992; tr. it. e cura di I. Bertolotti, *Della persona*, in IDEM, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 37-71, p. 38.

²¹ IDEM, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne (Meurt le personalisme, revient la personne)* [edizione originale 1983 nella rivista «Esprit»]; tr. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in IDEM, *La persona*, op. cit., pp. 21-36, p. 27. Che l’opera filosofica di Ricoeur trovi una sua unità e coerenza in un’ermeneutica d’ispirazione personalistica - la quale caratterizza l’atteggiamento di fondo anche delle sue varie incursioni nei differenti campi delle scienze umane - è opinione condivisa da molti interpreti: a tal proposito cfr. A. RIGOBELLO, *L’impegno ontologico. Prospettive attuali in Francia e riflessi nella filosofia italiana*, Armando, Roma 1977, in particolare, p. 87 ss.; M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988; F. BREZZI, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999, in particolare, p. 163 ss.; F. TUROLDO, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il Poligrafo, Padova 2000, in particolare p. 149 ss.; A. GIAMBETTI, *Ricoeur nel labirinto personalista*, FrancoAngeli, Milano 2013.

²² P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; tr. it. e cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999², p. 101.

²³ Cfr. il dibattito del filosofo francese con Jean-Pierre Changeux, uno dei più noti esperti delle neuroscienze, J.-P. CHANGEUX – P. RICOEUR, *La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998; tr. it. di M. Basile, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, RaffaelloCortina Editore, Milano 1999.

²⁴ Ricoeur cita questi autori come coloro con i quali «ha tentato più sistematicamente di mettere a confronto l’ermeneutica di origine fenomenologica» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 413).

2.2. *À l'école de la phénoménologie: il progetto di una "filosofia della volontà"*

Secondo Ricoeur «la nozione di persona, cara a Mounier, trova una articolazione filosofica, per così dire, più tecnica»²⁵ e più elaborata sotto il profilo speculativo in autori come Marcel, Jaspers, Edmund Husserl e Max Scheler. Va sottolineato che negli anni Quaranta e Cinquanta Ricoeur si avvicina alla cultura filosofica tedesca trovando in Husserl un interlocutore fondamentale e un maestro di rigore argomentativo: nel 1950 Ricoeur pubblica presso l'editore Gallimard una traduzione in francese delle *Idee per una fenomenologia pura*, lo scritto nel quale Husserl dà i lineamenti di fondo della sua analisi eidetica dei vissuti coscienziali²⁶.

Della fenomenologia husserliana Ricoeur apprezza la teoria della intenzionalità della coscienza (*Intentionalität des Bewußtseins*), connessa al realismo gnoseologico e ad una inevitabile connessione del soggetto conoscitivo con la ricchezza del "mondo della vita" (*Lebenswelt*). In particolare, egli sottolinea che l'intenzionalità della coscienza – il suo costitutivo rivolgersi ad altro da sé – fa oltrepassare l'autoreferenzialità del *cogito* cartesiano, taglia i ponti con la "gabbia d'oro" del coscienzialismo moderno. Ricoeur ricorda che l'intenzionalità, così come veniva delineata da Brentano e Husserl, «rompe con l'identificazione cartesiana fra coscienza e coscienza di sé. Definita dalla intenzionalità, la coscienza si rileva innanzi tutto come rivolta all'esterno, dunque gettata fuori di sé, meglio definita dagli oggetti che essa intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionali. Inoltre, il tema della intenzionalità rende giustizia alla molteplicità degli orientamenti oggettivi: intenzionali [sono] la percezione, l'immaginazione, la volontà, l'affettività, l'apprensione dei valori»²⁷. Negli anni Cinquanta Ricoeur dà vita ad un ampio progetto di ripensamento della fenomenologia husserliana, integrando tale prospettiva essenzialmente gnoseologica con l'ambito delle problematiche etiche ed esistenziali: «Se a Husserl dovevo la fenomenologia, designata con il termine di analisi eidetica, a Gabriel Marcel dovevo la problematica di un soggetto, a un tempo, incarnato e capace di mettere a distanza i propri desideri e i propri poteri, in breve di un soggetto padrone di sé e servo della necessità, figurata dal carattere, dall'inconscio e dalla vita»²⁸. Nel 1950 Ricoeur dà alle stampe il suo primo ampio volume dal titolo *Il volontario e l'involontario*, concependolo come prima parte di una trilogia dal titolo "*Philosophie de la volonté*". Lo scopo di questo volume è quello di far emergere un "cogito integrale", ovvero una soggettività in cui determinante non è solo l'attività teoretica (l'evidenza logica del *cogito* cartesiano o dell'*io penso* kantiano) ma anche l'attività pratica, ovvero la sfera dell' "io voglio", alla quale viene data una configurazione triadica: "io decido", "io muovo il mio corpo", "io consento". In quest'opera Ricoeur analizza tutti i vari modi in cui si esplicita il "libero atto di volontà", prendendo in considerazione anche tutti quegli elementi che *de facto* lo indeboliscono o lo impediscono. Oggetto dell'opera è quindi il grande tema del rapporto tra libertà e determinismo. Ricoeur tenta di elaborare una filosofia che renda ragione del *liberum arbitrium* e, per questo, si confronta con la "filosofia della libertà" teorizzata da Jean Nabert, un altro dei suoi grandi maestri parigini, definito con affetto "il nostro Fichte"²⁹.

Volere, per Ricoeur, significa decidere liberamente secondo un progetto: tuttavia su ogni nostro atto volontario pesa l'ombra del determinismo. In questa insopprimibile dialettica tra libertà e determinismo

²⁵ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 28.

²⁶ Si veda E. HUSSERL, *Idees directrices pour une phénoménologie*, traduzione francese di P. Ricoeur, Gallimard, Paris 1950.

²⁷ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 28.

²⁸ *Ibidem*, p. 34. Ricoeur non si preoccupa di rimanere fedele al trascendentalismo husserliano e al suo connesso gnoseologismo. A suo parere «la fenomenologia è, in buona parte, la storia delle eresie husserliane, in quanto l'impianto dell'impresa del maestro implicava che non si desse una ortodossia husserliana» (P. RICOEUR, *Sur la phénoménologie*, «Esprit», 21, 1953, pp. 821-839, p. 836).

²⁹ Cfr. J. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, [edizione originale 1924], Préface de P. Ricoeur, PUF, Paris 1994.

si avverte tutta la finitudine della condizione umana, la soffocante tristezza del desiderio sempre inappagato di una libertà assoluta. Anche per Ricoeur vale, quindi, l'affermazione di Sartre per la quale l'uomo è un essere "truccato per natura": «progetta di essere Dio»³⁰ ed agisce nel «desiderio di essere Dio»³¹, nel desiderio di porsi a fondamento del proprio essere, di divenire un *Ens causa sui*: ma questo risulta impossibile, rivelandosi sempre un progetto all'insegna dello scacco e dell'insuccesso. Ricoeur è certamente lontano dalla radicale concezione sartriana dell'uomo come «passione inutile (*inutile passion*)»³² e "Dio fallito". Tuttavia, seppur lontano dall'abisso del nichilismo, anche quello delineato da Ricoeur è uno scenario caratterizzato dal "patetico della condizione umana" (*pathétique de la misère*): il secondo volume della incompiuta trilogia "Filosofia della volontà" si intitola *L'homme fallible*: è in queste pagine che viene presa in esame la finitudine e l'indigenza dell'umano.

Torniamo brevemente a quei tre elementi definiti da Ricoeur come l'"involontario assoluto": il carattere, l'inconscio e la vita. È la tematizzazione di questo triplice determinismo dell'involontario che spingerà il filosofo francese negli anni Sessanta ad interessarsi a Freud. La psicoanalisi verrà infatti generalmente interpretata come un approfondimento genetico dell'involontario assoluto.

Come recita un detto di Eraclito, "il destino dell'uomo è il suo carattere"; anche Ricoeur, in maniera simile ad Eraclito e a Mounier, conferisce al carattere un ruolo decisivo: il carattere realizza la persona nella sua irripetibile singolarità, ma, allo stesso tempo, genera "la tristezza del finito" e forme inaggirabili di determinismo. Risulta impossibile per l'uomo disfarsi completamente del proprio carattere, mutarlo in forme totalmente nuove: il carattere è perciò un *quid* originario che crea alla volontà inevitabili condizionamenti. Assai più incisiva del carattere è la seconda figura dell'involontario assoluto: l'inconscio. È in queste pagine de *Le volontarie et l'involontaire* che si ha il primo confronto critico di Ricoeur con Freud. In questo testo l'inconscio viene qualificato come generante la "tristezza dell'informe": si tratta di una vischiosa opacità prodotta dal fondo insondabile dell'io. La terza e ultima figura dell'involontario viene identificata nella vita intesa nel senso heideggeriano di "essere per la morte" (*εἶναι πρὸς τὸν θάνατον*): pensare alla vita nei suoi ineliminabili elementi di caducità significa immergersi nella "tristezza della contingenza" e nell'idea della morte.

Tutte queste forme di involontario fanno pensare ad un soggetto limitato, fallibile, inevitabilmente soggiogato da fattori che egli non può dominare: per Ricoeur di fronte a questa immersione nella negatività sorge (e, a suo parere, deve sorgere!) la risposta della libertà, un gesto originario di rivolta, «da Gioia del sì nella tristezza del finito»³³. Le potenzialità della libertà umana, sottolinea Ricoeur, sono tali che essa è in grado di affermare se stessa al di là di ogni forma di determinismo: della libertà non vi sono deduzioni certe, evidenze prime ed apodittiche. Si tratta di un atto originario di libertà affermate se stessa. Ma a questo punto il discorso filosofico rigoroso conosce una "rottura metodologica": la descrizione fenomenologica ci abbandona, «la fenomenologia stessa si trascende in una metafisica [della soggettività]»³⁴. La terza opera, mai scritta, della trilogia "Filosofia della volontà" doveva affrontare il rapporto tra libertà e trascendenza, inoltrandosi nell'ambito del noumenico: questa *Poetica della volontà*, così Ricoeur la chiama, doveva inoltrarsi nei sentieri di una metafisica che il filosofo non ha mai voluto

³⁰ J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; tr. it. di G. Del Bo, Revisione a cura di F. Fergnani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Net, Milano 2002, p. 629.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 682.

³³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I., *L'homme fallible*, II. *La symbolique du mal*, Aubier-Montaigne, Paris 1960 (nuova edizione 1988); tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, I. *L'uomo fallibile*, II., *La simbolica del male*, Introduzione di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970, p. 235.

³⁴ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontarie et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 462.

percorrere. Ricoeur, uomo di salda fede calvinista, è rimasto sempre fedele alla concezione di una “filosofia senza assoluto”, teorizzata anche dal suo amico fenomenologo Pierre Thévenaz³⁵.

3. Le ombre del rimosso: la psicoanalisi come “archeologia del soggetto”

3.1. Il dibattito con Jacques Lacan

Il confronto di Ricoeur con Freud, già presente ne *Il volontario e l'involontario*, si intensifica negli anni Sessanta, divenendo oggetto di corsi universitari e tema specifico di un ampio e documentato volume: *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965). All'indomani della sua uscita questo testo divenne subito motivo di accesi dibattiti e di vere e proprie aggressioni intellettuali che causarono un certo ostracismo di Ricoeur nella scena filosofica francese per molti anni: *de facto*, possiamo dire che ancora oggi il pensiero ricoeriano trovi più fertile terreno di ricezione in Italia e nei paesi latino-americani che non in Francia, condizionata da un certo predominio delle scienze umane e dalle varie tendenze postmoderniste, sempre critiche nei confronti delle “filosofie del *cogito*”. Dagli strutturalisti e dai teorici del pensiero post-metafisico Ricoeur è stato generalmente accusato di difendere uno spiritualismo di retroguardia, carico di indebite commistioni tra il filosofico e il teologico. Durissime sono state le critiche ricevute da parte di numerosi psicoanalisti, soprattutto quelli di scuola lacaniana, che hanno delegittimato l'impresa ricoeriana di una “interpretazione filosofica della psicoanalisi”, rimproverandogli anche una estraneità nei confronti della pratica clinica.

Tutte queste controversie ci vengono descritte, con opportuni riferimenti bibliografici, da François Dosse nel suo volume *Le sens d'une vie*³⁶: in particolare Dosse si sofferma sul complesso rapporto di Ricoeur con Jacques Lacan, l'influente autore di un originale rinnovamento del freudismo di stampo chiaramente antiumanistico. L'incontro tra i due avvenne per la prima volta nel 1960 a Bonneval ad un seminario tra filosofi e psicoanalisti. Lacan ascoltò con attenzione la relazione di Ricoeur che verteva sull'inconscio come “parola primitiva del desiderio”, trovando delle profonde similitudini con la propria concezione dell'inconscio strutturato come linguaggio. Lacan si dimostrava, inoltre, interessato ad una lettura della psicoanalisi come *philosophische Weltanschauung*; così invitò Ricoeur a partecipare ai seminari da lui tenuti a Sainte-Anne. Tuttavia Ricoeur, dopo un anno di assidua presenza ai seminari lacaniani, stanco dello stile “barocco ed astruso” dello psicoanalista, smise di frequentare tali incontri non traendone alcun vantaggio significativo. I rapporti tra i due si deteriorarono e addirittura Lacan, all'uscita del volume su Freud, accusò Ricoeur di aver plagiato le sue idee, fraintendendo il senso profondo del suo “ritorno a Freud”³⁷. Lacan e con lui numerosi altri psicoanalisti francesi cercarono di screditare l'intero lavoro scientifico di Ricoeur, facendo recensioni negative del suo volume su Freud e rimproverandogli di non essere aggiornato sugli sviluppi della psicoanalisi post-freudiana. Il colpo decisivo atto a screditare l'autore francese venne da un corposo saggio firmato da Michel Tort e pubblicato nel 1966 presso due numeri della rivista «Les temps modernes»: come ricorda anche Francesca Brezzi, una delle prime studiose italiane di Ricoeur, in questo *paper* che ebbe vasta eco «vengono sintetizzati tutti gli argomenti utili per squalificare Ricoeur: dall'imitazione alla superficialità

³⁵ Cfr. P. THÉVENAZ, *L'homme et sa raison*, La Baconnière, Neuchâtel 1954. Si veda anche P. RICOEUR, *Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz*, in *Lectures 3*, Seuil, Paris 1994; D. JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto*, Studium, Roma 2003.

³⁶ Cfr. F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Découverte, Paris 2008 (nouvelle édition actualisée et enrichie), pp. 331-342.

³⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 46-50.

da manuale, dalla ridicolizzazione della funzione del soggetto, centro dell'ermeneutica ricoeuriana, tacciata perciò di essere una ideologia, al rifiuto violento della opposizione tra archeologia e teleologia, infine nuovamente la critica di essere un pensatore religioso ed escatologico»³⁸.

Tutte queste critiche corrosive, fondate anche su fraintendimenti dell'*intentio auctoris*, amareggiarono Ricoeur e generarono in lui un rifiuto di continuare ad occuparsi di tematiche psicoanalitiche. Effettivamente, dopo il volume freudiano del 1965 e i connessi opuscoli di chiarificazione/autodifesa, Ricoeur non pubblicò quasi più nulla sulla psicoanalisi; una delle poche eccezioni a questo “silenzio” è una conferenza tenuta nel 1982 a Louvain-La Neuve, in un colloquio in memoria di Alphonse De Waelhens³⁹. Quest'ultimo, seppur vicino alla sensibilità lacaniana, mostrava di condividere alcuni aspetti dell'approccio di Ricoeur a Freud: dalla critica al positivismo, sotteso alle analisi del maestro viennese, alla necessità di una generale valutazione filosofica della psicoanalisi, al fine di poterla correttamente valutare nelle sue possibilità esplicative ma anche nei suoi limiti epistemologici⁴⁰.

Va sottolineato che nei suoi scritti Ricoeur accenna anche al problema epistemologico suscitato dalla psicoanalisi: in maniera simile a Karl Popper, ma con toni certamente meno polemici, egli nega alla psicoanalisi lo statuto di una scienza dalle leggi certe, universali ed indubitabili. Le conferisce piuttosto il carattere di una interpretazione della realtà umana basata sull'osservazione e l'ascolto (il dialogo analista-paziente)⁴¹. Richiamandosi alla distinzione effettuata da Wilhelm Dilthey tra “spiegare” (*Erklären*) e “comprendere” (*Verstehen*), Ricoeur afferma che la psicoanalisi freudiana è più legata al “comprendere” di carattere ermeneutico – tipico delle “scienze dello spirito” (*Geisteswissenschaften*) – che non alla “spiegazione” basata sulla successione necessaria di causa/effetto, caratteristica delle “scienze della natura”: «La psicoanalisi non è una scienza dell'osservazione, poiché è una interpretazione, più paragonabile alla storia che alla psicologia»⁴².

Jacques Lacan critica tale visione ricoeuriana della psicoanalisi come ermeneutica e soprattutto non accetta la concezione antropologica di Ricoeur, a suo parere, eccessivamente cartesiana e fenomenologica, ancora legata al primato della coscienza. Secondo Lacan, dopo Freud non sarebbe più possibile una filosofia umanistica di tipo tradizionale, logocentrica, basata sul *liberum arbitrium* e sull'autopossesso consapevole di sé e delle proprie facoltà. Come è noto, Lacan – in esplicita opposizione anche a Ricoeur – afferma la necessità di una “dislocazione” della coscienza: a suo giudizio

³⁸ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 147. Cfr. Anche M. TORT, *De l'interprétation ou la machine herméneutique*, «Les temps modernes», 21, n. 237, 1966, pp. 1461-1493, n. 238, pp. 1629-1652. Sono molto significative le parole con le quali Alain Badiou, filosofo vicino alle posizioni di Lacan, mostra di condividere le critiche avanzate da Michel Tort a Ricoeur: «Avevo trovate fondate malgrado la loro virulenza, le critiche mosse dal mio collega Michel Tort al libro [di Ricoeur] *Dell'interpretazione*, consacrato essenzialmente a Freud e alla psicoanalisi, poichè noi lacaniani non potevamo tollerare che si tirasse la psicoanalisi dal lato dell'ermeneutica» (A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, La fabrique, Paris 2002; tr. it. di L. Boni, *Il supposto soggetto cristiano di Paul Ricoeur*, in IDEM, *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 58-71, p. 58).

³⁹ Cfr. P. RICOEUR, *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, in Aa. Vv., *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie/Psychanalyse. Hommage à Alphonse De Waelhens (1911-1981)*, Faculté universitaire Saint-Louis, Bruxelles 1982, pp. 591-619; tr. it. di D. Iannotta, *Psicoanalisi e scienza*, «Lettera Internazionale», 19, 1989, pp. 11-21. In realtà, questo testo costituisce la ripresa di una versione originale in inglese dal titolo *The Question of Proof in Freud's Psychoanalytical Writings*, «Journal of the American Psychoanalytic Association», 4, 25, 1977, pp. 836-871.

⁴⁰ A tal proposito ci limitiamo ad indicare due delle sue più significative opere: A. DE WAELEHENS, *La Philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff, La Haye 1961; IDEM, *La Psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Nauwelaerts, Louvain 1971. Cfr. anche M. MANGIAGALLI, *Alphonse de Waelhens fenomenologo*, FrancoAngeli, Milano 2003.

⁴¹ A tal riguardo ci limitiamo ad indicare il volume di D. ANTISERI (a cura di), *Analisi epistemologica del marxismo e della psicoanalisi*, Città Nuova, Roma 1977.

⁴² DEF, p. 384.

«il centro vero dell'essere umano non è ormai più nello stesso posto che tutta una tradizione umanistica gli assegnava»⁴³. Secondo Lacan l'uomo trova il suo centro non tanto nel *cogito* – nel «trastullo del proprio pensiero», là dove «l'essere è presente alla coscienza» –, quando piuttosto nell'inconscio ovvero nell'*Es* analizzato da Freud; l'inconscio per il freudiano Lacan «è quel capitolo della mia storia che è marcato da un bianco o occupato da una menzogna: il capitolo censurato»⁴⁴. Nei confronti dell'*Es* l'uomo è in una condizione di totale assoggettamento: «l'inconscio è strutturato come un linguaggio» e, di conseguenza, «l'uomo è parlato», è dominato cioè da strutture che non crea, ma che egli rinviene in se stesso⁴⁵. «L'importanza di Lacan» - osserva Michel Foucault - «è di aver mostrato come, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, sono le strutture, il sistema stesso del linguaggio – e non il soggetto – che parlano»⁴⁶. Vi sarebbe, quindi, una alterità che «parla» in noi e innanzi alla quale noi – esseri razionali e consapevoli – non rimaniamo che ricettacoli essenzialmente passivi. Tale alterità che è in noi si configura come «impersonale soggettività dell'Inconscio – strutturato da leggi oggettive – agente “di qua” dalla finzione dell'Io»⁴⁷: con Lacan siamo innanzi ad una rilettura in chiave psicoanalitica e strutturalista della tematica dell' «ospite segreto *in interiore homine*», tipica della tradizione platonico-agostiniana.

In quest'ottica freudiana-lacanianiana, la soggettività della tradizione umanistica, agostiniana e cartesiana non è che una finzione, una metafora illusoria; la vera realtà dell'io, il vero fondamento del suo linguaggio, di ogni desiderio e di ogni azione va ricercata nelle strutture dell'inconscio. Come suggerisce anche Anika Rifflet-Lemaire, «*la parte vera ed essenziale della personalità è ciò che sta sotto la maschera, ciò che è stato rimosso*, vale a dire la Natura, vessata da una forza superiore, mentre invece se ci fermiamo alla maschera e cioè al discorso, all'Io e al comportamento sociale, il soggetto prolifera sotto le forme multiple che egli si dà o che gli vengono imposte. Forme che sono fantasmi, riflessi dell'essere vero»⁴⁸. Nel pensiero di Lacan, come è intuibile anche dalle poche cose che abbiamo detto, confluiscono e si fondono la psicologia del profondo, lo strutturalismo e la linguistica con le forme di antiumanesimo tipiche anche dell'ultimo Heidegger⁴⁹: in questa complessa prospettiva multidisciplinare dell'Io, per la sua funzione puramente difensiva e narcisistica, non è che il soggetto *immaginario*, cioè l'assoggettato senza

⁴³ J. LACAN, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, p. 401; tr. it. di G.B. Contri, *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, p. 391.

⁴⁴ *Ibidem*, edizione francese p. 259; tr. it., p. 252.

⁴⁵ L'*Es* è considerato da Lacan come quella forma di alterità che domina e struttura tutta la soggettività nei suoi bisogni e nei suoi desideri originari. Si comprende allora la rilettura lacanianiana del celebre aforisma freudiano «*Wo Es war, soll Ich werden*», «dove c'era l'*Es* [l'inconscio come luogo degli istinti fondamentali], deve subentrare l'io cosciente». Come ha ben sottolineato anche Umberto Eco, nella ripresa lacanianiana di tale aforisma di Freud, «non si tratta di sostituire la chiarezza razionale dell'Io alla realtà originaria ed oscura dell'*Es*: si tratta di *ad-venire*, di andare là, di venire alla luce là, in quel luogo originario in cui sta l'*Es* come "luogo d'essere", *Kern unseres Wesen*. Si può ritrovare la pace (nella cura psicoanalitica come nella cura filosofica che mi spinge a domandarmi cosa sia l'essere e chi sono io) solo se si accetta l'idea di non essere dove abitualmente si è, ma di essere dove abitualmente non si è. Bisogna ritrovare il luogo di origine, riconoscerlo, *liegen lassen*, lasciarlo apparire e custodirlo. Non per nulla Lacan attribuisce al detto di Freud un "tono presocratico"» (U. ECO, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, [prima edizione 1968], Bompiani, Milano 2002⁵, pp. 340-341).

⁴⁶ M. FOUCAULT, «La Quinzaine Littéraire», 15 maggio 1966, n. 5.

⁴⁷ M. FRANCONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, Boringhieri, Torino 1978, p. 22.

⁴⁸ A. RIFFLET-LEMAIRE, *Jacques Lacan*, Bruxelles 1970; tr. it. di R. Eynard, *Jacques Lacan*, Astrolabio, Roma 1972, p. 101.

⁴⁹ Lacan e il cosiddetto “secondo” Heidegger condividono la medesima ottica antiumanistica; questo è stato ampiamente messo in luce anche da Alain Juranville, secondo il quale «*pour Lacan comme pour Heidegger, au principe du monde il y a Autre chose que l'homme*» (A. JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, PUF, Paris 1984, p. 137). Anche Umberto Eco si è soffermato a riflettere sul «lacanismo [...] come un caso di manierismo heideggeriano» (U. ECO, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, cit, p. 341).

vera autonomia o libertà»⁵⁰. Come ha sottolineato anche Giovanni Fornero, la concezione lacaniana «del primato dell'inconscio, e la relativa impostazione antiumanistica, si accompagnano alla tesi del primato dell'ordine simbolico, ossia alla concezione secondo cui l'individuo risulta attraversato da una impersonale ed onnipotente trama di simboli e di significati che lo costituiscono, ma che egli non ha creato e che non domina mai, essendone, più che la causa, l'effetto o il prodotto»⁵¹.

Non ci pare esagerato affermare che tutti gli sviluppi del pensiero di Ricoeur, successivi al suo dibattito con Lacan, costituiscano una risposta implicita, e talvolta anche esplicita, alle provocazioni antiumanistiche di Lacan e, più in generale, degli strutturalisti francesi: come vedremo nelle pagine successive, opponendosi a queste variegate “filosofie dell'anti-cogito”, Ricoeur cerca di elaborare una “filosofia del cogito integrale”, incentrata sui concetti di “teleologia del soggetto”, di *homo capax*, e di “identità narrativa”. In questo suo itinerario risulta decisivo il confronto con il freudismo⁵², di cui lo stesso Lacan si faceva promotore e ripropositore; Lacan persino del suo ultimo seminario, rivolgendosi al pubblico affermava: «*C'est à vous d'être lacaniens, si vous voulez. Moi, je suis freudien*»⁵³.

3.2. Il determinismo di éros e thánatos

Fin dalla *Prefazione* alla sua opera principale sulla psicoanalisi – il già citato *De l'interprétation. Essai sur Freud* – Ricoeur indica con chiarezza i motivi, i limiti consapevoli e le finalità della sua indagine. Innanzitutto ci dice di occuparsi di Freud come «monumento della nostra cultura»⁵⁴ e, in particolare, di rivolgersi all'opera freudiana considerandone soprattutto i contenuti filosofici ed evitando di addentrarsi sia sugli aspetti terapeutici sia sulle varie scuole create in continuità o in distacco dagli insegnamenti del maestro viennese: basti pensare ad Alfred Adler, a Carl Gustav Jung, a Mélanie Klein o a Viktor Frankl. In particolare, Ricoeur prende le distanze anche da quella connessione tra freudismo e marxismo che negli anni Sessanta e Settanta ha caratterizzato tanta parte della cultura francese, europea ma anche americana; in queste prospettive il richiamo all'energetica freudiana si è generalmente inserito all'interno di quelle forme di contestazione anticapitalistica che sono state alla base dei movimenti di emancipazione del '68: basti pensare ad autori della Scuola di Francoforte come Herbert Marcuse ed Erich Fromm oppure ad intellettuali francesi come Gilles Deleuze e Michel Foucault⁵⁵.

⁵⁰ M. FRANCONI, *Psicoanalisi linguistica ed epistemologia in Jacques Lacan*, op. cit., p. 12.

⁵¹ G. FORNERO, *Lacan: il «ritorno a Freud» e la rivoluzione copernicana psicoanalitica*, in N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Vol. 6: *Il pensiero contemporaneo: dagli sviluppi del Marxismo allo Strutturalismo*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2006, pp. 614-646, p. 618.

⁵² A tal riguardo si veda anche M. GILBERT, *L'identità narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2001.

⁵³ J. LACAN, *Séminaire de Caracas*, luglio 1980, «L'An», 1, avril-mai 1981, p. 30. Sul "ritorno a Freud" di Lacan ci limitiamo a segnalare T. DUFRESNE, *Returns to the "French Freud": Freud, Lacan and Beyond*, Routledge, New York - London 1997; M. RECALCATI, *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, RaffaelloCortina, Milano 2012; D. COSENZA - P. D'ALESSANDRO (a cura di), *L'inconscio dopo Lacan. Il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, LED, Milano 2012. Sul dibattito tra Lacan e Ricoeur si vedano anche R. JÄHNIG, *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans*, Peter Lang, Bern 1989; W. FRANKE, *Psychoanalysis as Hermeneutics of the Subject: Freud, Lacan, Ricoeur*, «Dialogue. Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie», 1, 1998, pp. 65-81; K. SIMMS, *Ricoeur and Lacan*, Bloomsbury Academic, New York – London 2007; S.E. PEPPINO, *Sobre la interpretación en psicoanálisis: Ricoeur, Freud y Lacan*, «Revista de Filosofía», 26, 2014, pp. 81-99; e in lingua portoghese il contributo di V. DI MATTEO, *Cogito hermenêutico e sujeito lacaniano: no Ensaio sobre Freud de Paul Ricoeur*, Novas Edições Acadêmicas, São Paulo 2016.

⁵⁴ DEF, p. 9.

⁵⁵ Sul rapporto tra marxismo e psicoanalisi la bibliografia è naturalmente molto ampia. In questa sede ci limitiamo a segnalare la raccolta di scritti di H. MARCUSE, *Psicoanalisi e politica*, tr. it. di L. Ferrara degli Uberti, C. Camporesi, F. Cerutti,

Riprendendo liberamente la struttura della *Critica della ragion pura*, Ricoeur suddivide il suo volume su Freud in tre parti: una *Problematica* dedicata alla *Problemstellung*, cioè ai motivi dell'interesse per Freud quale "interprete" del desiderio umano e del linguaggio e perciò inevitabile "pietra d'inciampo" per i discorsi filosofici tradizionali sul primato del *cogito*; una *Analitica* dedicata al commentario delle opere del maestro viennese; una *Dialettica* nella quale viene sviluppata l'interpretazione filosofica del freudismo come "archeologia del soggetto". È in quest'ultima parte che viene discussa la dialettica – generante il "conflitto delle interpretazioni" della realtà umana – tra una "archeologia del soggetto" e una "teleologia del soggetto".

Il centro prospettico a partire dal quale Ricoeur legge Freud è, dunque, costituito «dal concetto di archeologia del soggetto»⁵⁶. Il filosofo francese sottolinea che «questo concetto non è un concetto di Freud»⁵⁷, ma può essere una valida chiave di lettura del freudismo quale "inconoclasma dell'intimo" e della pratica psicoanalitica quale "tecnica del notturno". La psicoanalisi va ad indagare l'«ospite segreto» che è in noi, quella parte che è "l'altro da noi in noi stessi": si tratta di un cammino a ritroso, «verso l'istintuale puro». Secondo Freud «il nucleo dell'inconscio è formato da rappresentanze di istinti che intendono scaricare le loro cariche psichiche, quindi di impulsi di desiderio (*Der Kern des Unbewussten besteht aus Triebrepräsenzen, die ihre Besetzung abführen wollen, also aus Wunschregungen*)»⁵⁸.

L'interesse di Ricoeur è rivolto essenzialmente alla «nuova comprensione dell'uomo che Freud ha prodotto»⁵⁹. A questo proposito Ricoeur si richiama ad un celebre scritto freudiano (*Una difficoltà della psicoanalisi*, 1917) nel quale il maestro austriaco inserisce la propria scoperta dell'inconscio come la terza grande "umiliazione antropologica" prodotta dalla scienza moderna: dopo Copernico l'uomo non è più il centro dell'universo, "signore e padrone della natura", ma è una "canna al vento" consapevole di muoversi tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo; dopo Darwin l'uomo ha scoperto di essere inserito in un vasto ciclo biologico-evolutivo che lo precede e, in qualche misura, lo determina; la psicoanalisi freudiana «rivela all'uomo che "l'io non è padrone a casa propria"; l'uomo che sapeva già di non essere né il signore del cosmo né di quello degli esseri viventi, scopre di non essere nemmeno il signore della propria psiche»⁶⁰. La psicoanalisi ha portato una vera e propria rivoluzione concettuale, detronizzando l'uomo dal suo castello interiore, dalla sicurezza epistemologica della sua coscienza ed autocoscienza.

Detto in altre parole, con Freud la realtà umana è divenuta ancora più problematica: la *magna quaestio* del soggetto sulla sua identità si è ripresentata con una urgenza ancora più radicale. L'io ha scoperto in se stesso una "estraneità" – l'*Es* con i suoi istinti e desideri fondamentali – che rimane ombra: la intuisce dai suoi effetti nell'azione ma non è in grado di delinearne *in toto* la natura. Con Freud, l'uomo è

Introduzione di R. Finelli, manifestolibri, Roma 2006. Si veda anche l'interessante volume dai tratti biografici e teoretici: E. FROMM, *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, Pocket Books, New York 1962 [riedito nel 2006 presso la Bloomsbury Academic]; tr. it. di L. Pecchio, *Marx e Freud: oltre le catene dell'illusione*, Il Saggiatore, Milano 1989.

⁵⁶ DEF, p. 461. Sull'interpretazione ricoeuriana di Freud si vedano anche A. GRÜNBAUM, *Critique of Ricoeur's Philosophy of Psychoanalysis*, in IDEM, *The Foundation of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984, pp. 43-94; P. WELSEN, *Philosophie und Psychoanalyse. Zum Begriff der Hermeneutik in der Freud-Deutung Paul Ricoeurs*, Max Niemeyer, Tübingen 1986; V. BUSACCHI, *Ricoeur e Freud. Nota bibliografica*, in D. JERVOLINO e G. MARTINI (a cura di), *Paul Ricoeur e la psicoanalisi. Testi scelti*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 171-173.

⁵⁷ DEF, p. 461.

⁵⁸ S. FREUD, *Das Unbewusste*, [edizione originale 1915], in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud et alii, Imago Publishing, London 1946, Vol. X, p. 286; tr. it., *L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1989, Vol. VIII, p. 71.

⁵⁹ DEF, p. 10.

⁶⁰ DEF, p. 469. Il testo commentato è S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [edizione originale 1917], in *Gesammelte Werke*, op. cit., Vol. XII, pp. 3-12; tr. it., *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. VIII.

divenuto ancora più sconosciuto a se stesso: riprendendo il linguaggio con il quale Kant dichiarava “inconoscibile” (*unerkenntbar*) la “cosa in sé” (cioè il fondamento extra-soggettivo della rappresentazione), Freud afferma che anche l’interiorità è divenuta inconoscibile, rimanendo in essa un fondo opaco, un fondo irrepresentabile (*unvorstellbar*): «l’oggetto interno è meno inconoscibile di quanto non lo sia il mondo esterno»⁶¹.

A questo punto si può comprendere la “scossa maieutica” generata dal freudismo anche in ambito filosofico: nella psicologia del profondo «la coscienza cessa di essere ciò che è meglio conosciuto per diventare essa stessa problematica; vi è d’ora innanzi una questione della coscienza, del divenir cosciente (*Bewusstwerden*), al posto della cosiddetta evidenza della coscienza (*Bewusstsein*)».⁶² La psicoanalisi si qualifica come una forma radicale di anti-cartesianesimo e di implicita delegittimazione sia della fenomenologia husserliana che della filosofia riflessiva tipicamente francese; tutti movimenti d’idee ai quali Ricoeur fa riferimento. La psicoanalisi viene, dunque, studiata da Ricoeur come banco di prova per una filosofia del *cogito* di carattere cartesiano e fenomenologico, fondata sulla autocoscienza come appercezione immediata (il pensiero che prende ad oggetto se stesso). Freud introduce il sospetto all’interno di quella verità prima ed incontrovertibile costituita dal *cogito* di matrice cartesiana e, più in generale, dalla “soggettività trascendentale” dei moderni (da Kant ad Husserl). Freud – sottolinea Ricoeur – scardina l’idea stessa della fondazione trascendentale, la delegittima, rendendola un’illusoria pretesa narcisistica. In questo senso, il freudismo è una forma radicale di anti-trascendentalismo e di anti-fenomenologia: nel maestro viennese v’è una critica, sempre implicita, «di quel punto inespugnabile da qualsiasi dubbio, che Husserl chiama “la presenza vivente di sé” e al quale si accede attraverso la riduzione fenomenologica»⁶³. La “scoperta” freudiana dell’inconscio conduce ad uno “spossessamento dell’io”, ad uno «spossessamento della coscienza immediata»⁶⁴: le certezze apodittiche del *cogito* cartesiano, dell’*Ich denke* kantiano e persino dei vissuti coscienziali della fenomenologia (gli *Erlebnisse* oggetto delle indagini di Husserl) divengono, per Freud, delle certezze illusorie radicate nel narcisismo: «Scopro allora che la verità apodittica *Io penso, io sono*, nel momento stesso in cui è enunciata, viene otturata da una pseudo-evidenza: un *cogito* fallito si è già sostituito alla prima verità della riflessione *Io penso, io sono*, scopro nel centro focale stesso dell’ “*ego cogito*” un istinto in cui tutte le forme derivate si indirizzano verso qualcosa di assolutamente primitivo, primordiale, preliminare, che Freud chiama narcisismo primario».⁶⁵ Dopo Freud, l’io non può più credersi padrone di se stesso: alla radice del pensiero razionale e di ogni azione volontaria che si crede libera (si ricordi l’espressione cartesiana *actiones sunt volitiones*) v’è un “fondo d’essere indistinto ed opaco”, dominato da “pulsioni di desiderio” individuate come *éros* e *thánatos*.

Come è noto, gli impulsi fondamentali che determinano la vita psichica e, di conseguenza, l’agire sono radicati in quello che Freud definisce come *Es* (*id* latino), la parte sommersa di quell’*iceberg* che è la soggettività umana; quest’ultima viene tripartita in un *Ego* che è la coscienza, in un *Es* che è l’inconscio, in *Super-Ego* che è la moralità quale introiezione/sublimazione del modello paterno o, più in generale, delle norme religiose e culturali all’interno delle quali l’uomo si trova inevitabilmente inserito. Se il conscio è la zona luminosa dell’io dove si avvertono con consapevolezza impressioni sensoriali, pensieri

⁶¹ S. FREUD, *Das Unbewusste*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. X, p. 276; tr. it., *L’inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, op. cit., Vol. VIII, p. 61.

⁶² DEF, p. 467.

⁶³ DEF, p. 463. Sul complesso confronto teoretico tra Husserl e Freud si veda F.S. TRINCIA, *Husserl, Freud e il problema dell’inconscio*, Morcelliana, Brescia 2008.

⁶⁴ DEF, p. 465.

⁶⁵ DEF, p. 468.

e ricordi, l'*Es* rappresenta il fondo indistinto e tenebroso dell'inconscio, dominato dalla *libido* quale istinto di piacere e di vita (*éros*) e da un istinto di aggressione, distruzione e morte (*thánatos*). Tra i due istinti primordiali v'è una tensione originaria fonte perenne di conflitto anche per gli uomini che vivono nelle cosiddette società civilizzate. In maniera non del tutto differente da Herbert Marcuse⁶⁶, Ricoeur mette in luce le conseguenze sul piano politico e sociale dell'energetica freudiana basata sul conflitto tra *éros* e *thánatos*. Quella che elabora Freud è anche una "antropologia politica" basata sull'osservazione disincantata dell'originaria negatività della natura umana: se da una parte l'*éros* è alla base del desiderio umano di stabilire rapporti con l'altro da sé, *thánatos* – l'istinto di morte – segna «una ostilità primordiale dell'uomo verso l'uomo»⁶⁷.

A tal proposito, Ricoeur cita e commenta alcuni significativi passi di Freud carichi di reminiscenze hobbesiane:

«L'uomo non è affatto quell'essere intimamente buono, dal cuore assetato di amore, di cui si dice che si difende quando è attaccato, ma un essere, invece, che deve mettere sul conto dei suoi dati istintuali una buona dose di aggressività [...]. In effetti l'uomo è sottoposto alla tentazione di soddisfare il suo bisogno di aggressione contro il proprio prossimo, di sfruttare il suo lavoro senza compenso, di utilizzarlo sessualmente senza il suo consenso, di appropriarsi dei suoi beni, di umiliarlo, di infliggergli delle sofferenze, di martirizzarlo e di ucciderlo. *Homo homini lupus* [...]»⁶⁸.

L'istinto di morte viene definito da Freud come un "istinto anticulturale" che rende problematica la costituzione stessa del legame sociale: quest'ultimo – sottolinea Ricoeur – non può essere ritenuto una semplice estensione della libido individuale, come in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* [scritto freudiano del 1921], ma è esso stesso l'espressione del conflitto di istinti⁶⁹. Il "disagio nella civiltà" (*Das Unbehagen in der Kultur*) ha quindi la sua radice *in interiore homine*, nel fondo oscuro dell'*Es* dominato dalle opposte tendenze di *éros* e *thánatos*. Non sfugga la declinazione freudiana sul piano psicologico e sociale della "dialettica cosmica tra amore e contesa" (*philia* e *neikos*), già messa in luce dal greco Empedocle:

«Il naturale istinto di aggressività nell'uomo,» – ribadisce Freud – «l'ostilità di ognuno contro tutti e di tutti contro ognuno, si oppone a questo compito della natura. Questo istinto di aggressività è il derivato e il principale rappresentante dell'istinto di morte che abbiamo rinvenuto a fianco di Eros e che divide con lui il dominio sul mondo. Quindi, sembra a me, il senso dell'evoluzione della cultura non presenta enigmi per noi; essa deve farci vedere la lotta tra Eros e la morte, tra gli istinti di vita e gli istinti di distruzione così come si aprono una via nella specie umana. In questa lotta consiste essenzialmente ogni vita; è possibile d'ora in poi descrivere l'evoluzione della civiltà come la lotta della specie umana per l'esistenza»⁷⁰.

3.3. Dall'«archeologia del soggetto» all'«archeologia della cultura»

Da quanto detto si possono dunque comprendere i motivi per i quali Ricoeur giunge ad interpretare la psicoanalisi come una "archeologia del soggetto": si tratta di uno scavo nelle radici più profonde dell'io, le quali gettano una luce anche sulle vere dinamiche generanti la vita sociale. Ricoeur interpreta il

⁶⁶ Cfr. H. MARCUSE, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1955; tr. it. di L. Bassi, Introduzione di G. Jarvis, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

⁶⁷ DEF, p. 337.

⁶⁸ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* [edizione originale 1929], in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. XIV, pp. 470-471. Questo ed il successivo passo freudiano che riportiamo vengono commentati in DEF, pp. 336-341.

⁶⁹ DEF, p. 337.

⁷⁰ S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, p. 481.

freudismo come «una rivelazione dell'arcaico, una manifestazione del sempre anteriore»⁷¹, del rimosso: «Arcaicità dell'*Es* e arcaicità del super Io, arcaicità del narcisismo e arcaicità dell'istinto di morte, non formano se non un'unica arcaicità»⁷². In questa prospettiva, «l'uomo è il solo essere che è la preda della sua infanzia; è quell'essere che la sua infanzia non cessa di attirare indietro»⁷³. Il tema dell'anteriore – commenta il filosofo francese – «è la ossessione [di Freud]»⁷⁴.

Ricoeur afferma che il concetto freudiano di arcaicità ha una duplice valenza: v'è un concetto ristretto di arcaicità che riguarda la vita interiore del singolo (deducibile dai suoi sogni, dalle sue nevrosi, ecc.) e v'è un concetto generalizzato che sta alla base della teoria psicoanalitica della cultura e delle dinamiche sociali. Il concetto ristretto di arcaicità, secondo Ricoeur, trova una sua precisa elaborazione nel capitolo VII dell'*Interpretazione dei sogni*: in queste pagine Freud fa emergere chiaramente che la comprensione del soggetto – i motivi generanti traumi e nevrosi – va effettuata a partire dal concetto di “regressione”, da intendere anche come necessità di un “ritorno all'infanzia”, o meglio ancora, all'interpretazione del “rimosso dell'infanzia”. In particolare, è nei sogni che tale rimosso dell'infanzia riemerge, spesso ancora celato dietro ulteriori stratificazioni simboliche. A questo proposito scrive Freud «si intuisce l'esattezza delle parole di Nietzsche: nel sogno “sopravvive un antichissimo brano di umanità, che non si può quasi più raggiungere per via diretta” (*im Traume „ein uraltes Stück Menschtum fortübt, zu dem man auf direktem Wege kaum mehr gelangen kann“*) e si è indotti a sperare di arrivare, con l'analisi dei sogni, a conoscere l'eredità arcaica dell'uomo (*Kenntnis der archaischen Erbschaft des Menschen*), a riconoscere ciò che è in lui psichicamente innato»⁷⁵. Ricoeur legge Freud come “teorico di un abissale senza tempo”: effettivamente il maestro viennese qualifica la dimensione dell'inconscio come “atemporale” (*zeitlos*) e, in quanto tale, insuperabile. L'inconscio lega inesorabilmente l'io al suo passato, indebolendo di conseguenza ogni possibilità di riscatto, ogni *chance* di azione “libera dalle catene del passato”: «nell'inconscio» – sostiene Freud – «nulla può essere portato a termine, nulla è trascorso o dimenticato»⁷⁶.

Ricoeur scorge nel freudismo un senso del profondo e dell'abissale che diviene la chiave ermeneutica sia per la vita del singolo che per quella collettiva. La psicoanalisi si qualifica allora non solo come una

⁷¹ DEF, p. 482.

⁷² DEF, p. 511. Sigfried Bernfeld e sua moglie (Susanne Cassirer Bernfeld) nella loro biografia freudiana hanno messo in evidenza la sensibilità che il maestro viennese ha avuto fin da adolcente per l'archeologia e hanno ben sottolineato anche la concezione che lo stesso Freud aveva della psicoanalisi come una “archeologia del soggetto”: «Freud definì la prima infanzia come preistoria dell'individuo. [...] Occultati dalle rimozioni edipiche i ricordi della prima infanzia giacciono intatti nell'inconscio, seppelliti sotto strati di amnesia. Come l'archeologo porta alla luce i resti di una civiltà tramontata, così lo psicoanalista [...] porta allo scoperto i ricordi delle proprie origini. Questa similitudine [tra archeologia e psicoanalisi], frequente negli scritti di Freud, reca ancora tracce delle prime idee che egli si era costruito a proposito della propria infanzia. Per tutta la vita si interessò all'archeologia e alla storia antica; gli studi archeologici e la sua collezione erano per lui “un inesorabile conforto nelle lotte della vita” (*Psicologia del ginnasiale*, 1914, p. 478). Ciò è notevole di per sé, ma ancora più stupefacente è il fatto che questi interessi si siano mantenuti inalterati nelle diverse fasi della suo sviluppo e dell'evoluzione della sua opera» (S. BERNFELD – S. CASSIRER BERNFELD, *Bausteine der Freud-Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981; tr. it. di I. Bernardini e G. Quattrocchi, *Per una biografia di Freud*, Boringhieri, Torino 1991, p. 185; si veda, in particolare, il capitolo VIII dal titolo *Freud e l'archeologia*, pp. 185-293).

⁷³ DEF, p. 512.

⁷⁴ DEF, p. 482.

⁷⁵ S. FREUD, *Die Traumdeutung*, in *Gesammelte Werke*, Voll. II/III, p. 554; tr. it. e cura di A. Luchetti, *L'interpretazione dei sogni*, Prefazione di C. Sini, BUR, Milano 2012, p. 663. Il passo di Nietzsche citato da Freud è contenuto in *Umano, troppo umano* (*Menschliches, Allzumenschliches*): in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag – W. de Gruyter, München – Berlin 1988, Vol. II, p. 33.

⁷⁶ S. FREUD, *Das Unbewusste*, in *Gesammelte Werke*, op. cit., vol. X, p. 285; tr. it., *L'inconscio*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., Vol. VIII, p. 72.

“archeologia del soggetto”, ma anche come “archeologia della cultura e delle dinamiche socio-politiche”. A questo proposito Ricoeur conferisce giustamente un valore centrale agli scritti freudiani della maturità, laddove lo sguardo dell’analista si allarga alla considerazione dell’intera sfera dei costrutti culturali, sociali e politici. Si pensi agli scritti freudiani, ormai classici, come *Totem e tabù* (1913), *Il Mosè di Michelangelo* (1914), *L’avvenire di un’illusione* (1927) e *Disagio nella civiltà* (1929). Ricoeur sottolinea che «tutta l’interpretazione psicoanalitica della cultura è una archeologia. Il genio del freudismo è stato quello di aver smascherato la strategia del principio di piacere, forma arcaica dell’umano, al di sotto delle sue razionalizzazioni, idealizzazioni, sublimazioni. Qui consiste la funzione dell’analisi di ridurre l’apparente novità alla riemergenza dell’antico: soddisfacimento scambiato, restaurazione dell’oggetto arcaico perduto, elementi derivati dall’immagine fantastica iniziale, altrettanti nomi per designare questa restaurazione dell’antico sotto gli aspetti del nuovo»⁷⁷.

Il filosofo francese fa emergere potenzialità e limiti dell’indagine freudiana relativa ai fenomeni culturali. La “genealogia della cultura” operata da Freud aiuta sicuramente a comprendere il ruolo che le dinamiche dell’inconscio hanno nella produzione artistica e letteraria: tale genealogia pecca però di eccessivo determinismo e di scadere in forme spesso radicali di riduzionismo. Agli occhi di Ricoeur

«il freudismo è una interpretazione riduttrice, una interpretazione del tipo “non è altro che”, il cui massimo esempio è rappresentato dalla famosa formula sulla religione: “la religione è l’universale nevrosi ossessiva dell’umanità”. Non bisogna affrettarsi a correggere questa ermeneutica riduttrice, ma sostare in essa, giacché essa non sarà abolita, ma conservata, in una ermeneutica più comprensiva»⁷⁸.

Il “riduzionismo archeologico freudiano” giunge, quindi, alle sue punte estreme quando il maestro viennese analizza il fenomeno religioso. A questo proposito, come è noto, le considerazioni di Freud si situano nel solco di quelle di Feuerbach, Marx e Nietzsche: ogni forma di espressione religiosa viene ridotta a proiezione dei desideri dell’intimo, a sublimazione delle miserie umane, a mortificazione delle passioni e della volontà. Rispetto agli altri “maestri del sospetto” Freud – osserva Ricoeur – ha accentuato ancora più fortemente il carattere arcaico del religioso. A parere del filosofo francese «il culmine del carattere archeologico del freudismo si ha nella critica della religione. Sotto il titolo di “ritorno del rimosso”, Freud ha visto ciò che si potrebbe chiamare una arcaicità della cultura, prolungando l’arcaicità onirica nelle regioni sublimi dello spirito. Le ultime opere, *L’avvenire di un’illusione*, *Disagio nella civiltà*, *Mosè e il monoteismo*, denunciano con accresciuta insistenza la tendenza regressiva della storia dell’umanità. Si tratta di un aspetto che, anziché affievolirsi, non ha smesso di rafforzarsi»⁷⁹.

Come avremo modo di dire nelle pagine successive dedicate alla “teleologia” e alla “escatologia del soggetto”, Ricoeur cerca di rispondere al riduzionismo operato da Freud e dagli altri “maestri del sospetto” nei confronti del fenomeno religioso. Al tentativo di una “riduzione della fede nell’arcaico” il filosofo francese ribadisce il carattere libero e gratuito dell’atto di fede, produttore un dinamismo teleologico ed escatologico: la fede viene definita come la “risposta ad un appello” che non si autogenera nel sottosuolo dell’io ma che giunge dall’Altro da sé, da una trascendenza che è *totaliter Alter* e che in sé rimane inoggettivabile. Si comprende allora tutta l’importanza e le profonde implicazioni che ha il “conflitto delle interpretazioni” come chiave di lettura dei fenomeni umani. Come vedremo, la

⁷⁷ DEF, p. 488.

⁷⁸ DEF, p. 488. Sulla importanza della problematica religiosa nel confronto critico di Ricoeur con Freud si veda anche il volume di N.A. CORONA, *Pulsioni e simbolo. Freud y Ricoeur*, Editorial Almagesto, Buenos Aires 1992.

⁷⁹ DEF, p. 488. Sulla posizione freudiana nei confronti del fenomeno religioso ed in particolare del monoteismo ebraico-cristiano ci limitiamo ad indicare in volume di F.S. TRINCIA, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992.

“archeologia del soggetto” proposta da Freud va ricompresa ed integrata con altre decisive ermeneutiche della condizione umana: una “teleologia e una escatologia del soggetto”.

3.4. “Dire l’inconscio”: «la psicologia non ha che metafore»

Ricoeur ha ben presente la dichiarata estraneità di Freud nei confronti della filosofia, tuttavia mette adeguatamente in evidenza quali possono essere le anticipazioni del freudismo in ambito di storia della filosofia. Il ruolo di tali anticipazioni, secondo Ricoeur, è estremamente significativo: queste hanno fatto emergere *ante litteram* i possibili ambiti teoretici nei quali è possibile situare la dimensione dell’inconscio “scoperta” da Freud. Tra i filosofi precursori dell’inconscio freudiano Ricoeur menziona, in particolare, Spinoza, Leibniz, Schopenhauer e Nietzsche. Si tratta di autori che, seppur con differenti prospettive ed accentuazioni, hanno messo bene in evidenza «la non-autonomia del conoscere, il suo radicarsi nell’esistenza, intesa come desiderio e sforzo»⁸⁰: basti pensare al *conatus* di cui parla Spinoza nell’*Ethica*, alle “*petites perceptions*” sulle quali si sofferma Leibniz, alla *voluntas* di Schopenhauer e al momento fondamentale delle pulsioni dionisiache analizzato a più riprese da Nietzsche. Questi filosofi, in costante dibattito col razionalismo cartesiano (Spinoza e Leibniz) e con il trascendentalismo di matrice kantiana (Schopenhauer e Nietzsche), hanno compreso che la conoscenza chiara e distinta della ragione ha alle sue spalle un dinamico centro propulsivo definibile come “sforzo”, “percezione oscura”, “energetica”, “sistema di impulsi”, “istinto originario”. In generale, essi hanno messo in rilievo il ruolo fondamentale giocato dalla “corporeità” nel processo conoscitivo, mostrando – nel cuore stesso della tradizione razionalistica moderna – la necessaria correlazione della mente con la parte oscura dell’io, con la parte passionale, volitiva ed istintuale che trova nella materialità del corpo la sua origine. Si tratta di autori che hanno generalmente «tentato di articolare i modi della conoscenza sui modi del desiderio e dello sforzo»⁸¹, facendo in tal modo emergere «l’anteriorità dell’istinto in confronto alla rappresentazione e l’irriducibilità dell’emozione alla rappresentazione»⁸²: anch’essi possono essere perciò qualificati come autori di una “archeologia del soggetto”.

Tuttavia Ricoeur non manca di sottolineare le comprensibili difficoltà che hanno avuto questi autori e lo stesso Freud nel delineare tale “energetica delle pulsioni e degli istinti” operante nell’inconscio: si sono scontrati con i limiti del discorso apofantico e con i limiti dello stesso linguaggio umano. L’istinto – così come la kantiana “cosa in sé” – rimane sempre inconoscibile nella sua vera essenza, nella sua realtà originaria. Lo stesso Freud, del resto, non ci ha nascosto che «un istinto non può mai diventare un oggetto di coscienza; può diventarlo solo una rappresentazione che lo rappresenta. [...] Se l’istinto non si fosse connesso a una rappresentazione o non si rendesse manifesto sotto forma di stato affettivo, non potremmo sapere nulla di esso»⁸³. Freud amava dire che «la dottrina degli istinti è per così dire la nostra mitologia (*Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie*)»⁸⁴; però egli era ben consapevole della permanenza di uno scarto tra la vera realtà degli istinti primordiali (*sicuti sunt*) e ciò che noi sappiamo di essi a partire dai loro effetti nella vita della coscienza (*sicuti apparent*). Da questa radicale inconoscibilità degli istinti derivano anche le difficoltà linguistiche della psicoanalisi: «v’è un indicibile alla radice del

⁸⁰ DEF, p. 499.

⁸¹ DEF, p. 495.

⁸² DEF, p. 495.

⁸³ DEF, p. 476.

⁸⁴ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [lezioni tenute nei semestri invernali 1915/16 e 1916/17], in *Gesammelte Werke*, cit., Vol. XV, p. 101; tr. it., *Nuova serie delle Lezioni introduttive*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., Vol. VIII, p. 437.

dire» e – commenta Ricoeur – «per dire questo non dire, la psicologia non ha che metafore: quella energetica: carica scarica – e quella commerciale: impiego investimento, – e tutta la sequenza delle loro varianti. Ciò che nell'inconscio, è suscettibile di parlare, che è rappresentabile [si pensi al kantiano *vorstellbar*] rinvia a uno sfondo non simbolizzabile: il desiderio come desiderio. Si trova qui il limite che l'inconscio impone a ogni trascrizione linguistica che lo vorrebbe senza residui»⁸⁵.

4. “Teleologia del soggetto” ed “escatologia”: finalismo dell'azione e *Sinngebung*

Uno degli elementi sui quali Ricoeur insiste maggiormente nella sua lettura di Freud è il sotteso riduzionismo antropologico di una psicoanalisi intesa come “archeologia del soggetto”. Il filosofo francese imputa a Freud la mancanza di una fondazione speculativa, o in maniera ancora più specifica, di una «fuga dal fondamento egologico»⁸⁶ la quale, in ultima analisi, diviene una «fuga dall'originario»⁸⁷. Cerchiamo di spiegare meglio questo punto cruciale: secondo Ricoeur, in Freud ci sarebbe una riduzione dell'interiorità all' “economia degli istinti primordiali” e una conseguente elusione del problema della coscienza come “autoriflessione radicale del soggetto su se stesso e sui suoi contenuti di pensiero”. Freud – sottolinea Ricoeur – «condanna la psicoanalisi a non raggiungere mai l'affermazione originaria: niente è più estraneo a Freud del *cogito* che si pone in un giudizio apodittico, irriducibile a tutte le illusioni della coscienza. È per questo che la teoria freudiana dell'Io è insieme estremamente liberatrice nei confronti delle illusioni della coscienza ed estremamente deludente a dare all'Io dell'*Io penso* un senso qualsiasi»⁸⁸. Ricoeur rimprovera a Freud di aver preso in esame il sottosuolo dell'io, la sua parte istintuale ed umbratile, dimenticando però di problematizzare la stessa coscienza razionale, quella che, ad esempio, – per dirla con Kant – effettua i “giudizi sintetici a priori” ed è “capace di un agire libero e responsabile”.

Ricoeur afferma giustamente che «la questione della coscienza è tanto oscura quanto quella dell'inconscio»⁸⁹. Egli, quindi, non esita a mettere in rilievo «la delusione propriamente filosofica»⁹⁰ della sua lettura degli scritti freudiani:

«Il filosofo, quando affronta i testi di Freud dedicati all'Ego o alla coscienza, deve dimenticare le più fondamentali richieste della sua egologia e accettare che vacilli la posizione stessa dell'*Io penso, io sono* [naturalmente qui si allude al Cartesio delle *Meditazioni*]; giacché tutto ciò che Freud ne dice presuppone questo oblio e questo vacillare; la coscienza o l'Ego non figurano mai nella sistematica a titolo di posizione apodittica, bensì come posizione economica [ovvero la coscienza determinata dall'economia degli istinti fondamentali: *éros* e *thánatos*]»⁹¹.

Ricoeur spiega che l'io freudiano è un “io istintuale” (*Ichtrieb*) e “spossessato”, essenzialmente prigioniero suoi istinti primordiali e perciò privato del suo possesso tradizionale: il *lógos*. Nel contesto psicoanalitico la ragione umana perderebbe gran parte della sua autonomia e la stessa personalità finirebbe quasi per essere dissolta nel mondo dell'istinto: la conoscenza e l'azione sarebbero realmente comprensibili solo gettando uno sguardo al sottosuolo rappresentato dall'*Es* e caratterizzato da una

⁸⁵ DEF, p. 495.

⁸⁶ DEF, p. 463.

⁸⁷ DEF, p. 463.

⁸⁸ DEF, p. 470.

⁸⁹ DEF, p. 470.

⁹⁰ DEF, p. 470.

⁹¹ DEF, p. 470.

libido originaria. Come ha sottolineato, in maniera simile, anche Jacques Maritain, «tutta la filosofia di Freud poggia su un pregiudizio: la negazione violenta della spiritualità e della libertà»⁹²; tuttavia sia Maritain che Ricoeur concordano nel dire che «attraverso una comprensione corretta delle scoperte di Freud, la persona è condotta ad una purificazione spirituale e a una migliore coscienza del proprio mondo»⁹³.

Il progetto speculativo di Ricoeur non è certo quello di confutare la visione freudiana dell'uomo, quanto quello di integrare tale visione facendo emergere gli aspetti più dinamici dell'interiorità umana, frutto di una "libertà creativa" che il filosofo francese in continuità con Kant definisce "fatto della ragione" (*Faktum der Vernunft*). Ricoeur si ricollega ai suoi precedenti scritti dedicati alla "filosofia della volontà" e anche nel saggio su Freud del 1965 – nella terza ed ultima parte – delinea quella che è la *pars construens* della sua posizione antropologica: la figura di una "teleologia del soggetto", ulteriormente specificata nelle opere della maturità come "ermeneutica dell'*homo capax*".

Cerchiamo ora di delineare il concetto ricoeuriano di "teleologia del soggetto" posto in rapporto di "conflitto" rispetto a quello di una "archeologia del soggetto": le due figure di comprensione dell'umano – archeologia e teleologia –, seppur entrambi legittime e motivate, si rivelano antitetiche e determinano la complessità di una ermeneutica veritiera della *humana conditio*. In primo luogo Ricoeur afferma che «se il freudismo è una archeologia esplicita e tematizzata, da sé esso rimanda, grazie alla natura dialettica dei suoi concetti, a una teleologia implicita e non tematizzata»⁹⁴. A far da ponte tra "archeologia" e "teleologia" è il tema del "desiderio" (*Begierde*): quest'ultimo viene studiato da Freud nella sua genesi all'interno dell'inconscio – basti pensare al capitolo II dell'*Interpretazione dei sogni* – mentre in Hegel, il desiderio diviene la spinta propulsiva dello spirito (*Geist*) verso l'ulteriorità e la realizzazione di sé: è grazie al desiderio di raggiungere il sapere assoluto (*das absolute Wissen*) che l'uomo passa in maniera dinamica e dialettica dagli stati più elementari della conoscenza a quelli più elevati⁹⁵. Ricoeur come paradigma di una "teleologia del soggetto" prende la posizione di Hegel espressa nella *Fenomenologia dello Spirito* (1807), opera nella quale la condizione umana viene qualificata come una *Unruheigkeit*, come una "inquietudine" sospingente sempre alla ricerca di ulteriorità. Il filosofo francese sottolinea che in Hegel troviamo un modo di interpretare la realtà umana «diametralmente opposto a quello di Freud. La psicoanalisi ci proponeva una regressione verso l'arcaico; la *Fenomenologia dello Spirito* ci propone un movimento secondo cui ogni figura trova il suo senso non in quella che precede, ma in quella che segue. La coscienza è così trascinata fuori di sé, davanti a sé, verso un senso che è in moto, e del quale ogni stadio è abolito e ritenuto nel seguente. Così una teleologia del soggetto si oppone ad una archeologia del soggetto»⁹⁶. Mentre in Freud v'è un decentramento della coscienza verso l'arcaico – essa comprende se stessa nella misura comprende gli istinti fondamentali dell'inconscio –, in Hegel v'è un decentramento della coscienza verso il futuro, verso una libera realizzazione di sé e una comprensione della realtà nella sua interezza: il conseguimento finale del "sapere assoluto" dopo aver attraversato sei tappe. Come è noto, la celebre opera hegeliana descrive «la storia romanizzata della coscienza che via via si riconosce come spirito (*die romantisierte Geschichte des Bewusstseins, das sich mit der Zeit als Geist erkennt*)»: le sei tappe di questa storia sono la coscienza, l'autocoscienza, la ragione, lo spirito, la religione e la

⁹² J. MARITAIN, *Freudismo et psychoanalyse*, «Revue Thomiste», 44, 1938, pp. 712-734; poi riedito in IDEM, *Quattro essays sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Alsatia, Paris 1956; tr. it. di L. Vigone, *Freudismo e psicoanalisi*, in IDEM, *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 13-45, p. 40.

⁹³ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁴ DEF, p. 505.

⁹⁵ «É notevole come sia già nel desiderio – *Begierde* – che il sé si prefigura e, oserei dire, si attrae verso se stesso. Su questo punto Hegel e Freud si incontrano: è nel movimento del desiderio che nasce una cultura» (DEF, p. 508).

⁹⁶ P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 35.

filosofia il cui vertice teoretico è il sapere assoluto. Con quest'opera Hegel ha voluto dirci che «il nucleo del Sé non è l'Ego psicologico, ma [...] lo spirito, cioè la dialettica delle figure stesse. La coscienza non è che l'interiorizzazione di questo momento, che bisogna riaffermare nelle strutture oggettive delle istituzioni, delle opere d'arte e di cultura»⁹⁷.

Ricoeur sottolinea che in Hegel la coscienza non si deve comprendere a partire dal suo passato, ma dal suo futuro, dalla sua realizzazione nel tempo. La coscienza è, dunque, un compito da realizzare, una *Bestimmung* e una *Aufgabe*: secondo il modello hegeliano la coscienza inverte e comprende pienamente se stessa solo attraverso la riflessione ermeneutica sulle sue oggettivazioni – ciò che Hegel definisce come *objektiver Geist* – ovvero il mondo delle produzioni culturali. Del filosofo di Stoccarda Ricoeur riprende l'idea di una imprescindibile dinamicità della coscienza che qualifica il soggetto come “intenzionalità teleologica e produttiva di senso”. Contrariamente al modello freudiano, in Hegel «il soggetto è trascinato fuori dalla sua infanzia, strappato alla sua archeologia»⁹⁸. Anche l'antropologia proposta da Hegel, seppur agli antipodi di quella freudiana, è tuttavia una forma di “ermeneutica del sé”: «questa teleologia ha lo stesso titolo della archeologia freudiana, non si costituisce altrimenti che nella dinamica dell'interpretazione. [...] L'esistenza diviene un “sé” – umano ed adulto – soltanto appropriandosi di quel senso che in un primo momento sta “fuori”, in opere, istituzioni, monumenti di cultura in cui è oggettivata la vita dello spirito»⁹⁹.

Come vedremo nelle pagine seguenti, approfondendo in senso ontologico il tema della “teleologia del soggetto” Ricoeur riscoprirà il valore decisivo anche del modello aristotelico, più aperto al *novum* rispetto al modello hegeliano indissolubilmente legato al determinismo dialettico e a una “filosofia dell'assoluto”. La riscoperta dell'ontologia aristotelica centrata sulla visione dell'essere come potenza/atto consentirà a Ricoeur di specificare il paradigma della “teleologia del soggetto” come antropologia dell'*homo capax*, incentrata sulle potenzialità creative dell'uomo e sulla libertà. Grazie a questa integrazione del dinamismo teleologico hegeliano con quello aristotelico, Ricoeur sarà in grado di rispondere alla “sfida del determinismo” rappresentata dall'archeologia freudiana: il fondamento dell'antropologia dell'*homo capax* è, infatti, la libertà creativa, è l'essere per la nascita, è “la libertà del bene”: si tratta di quella libertà fondamentale che consente lo *human flourishing* ovvero la piena realizzazione di sé. È in quest'ottica che vanno compresi gli studi che Ricoeur dagli anni Settanta in poi, dopo essersi lasciato alle spalle il freudismo, dedica alle *human capabilities* quali il linguaggio (*La metafora viva*, 1975), alla narrazione (*Tempo e racconto*, 1983-1985), alla capacità di far memoria e di perdonare (*La memoria, la storia, l'oblio*, 2000), al riconoscimento intersoggettivo (*Percorsi del riconoscimento*, 2004).

Tuttavia secondo Ricoeur neanche i due modelli di una “archeologia del soggetto” e di una “teleologia” ci consentono di comprendere la realtà umana nella sua interezza: la genesi del soggetto e la sua escatologia rimangono problemi insoluti. Una piena ermeneutica della condizione umana, a suo parere, può essere conseguita solo nell'orizzonte rappresentato dalla fede biblica, da una libera adesione al *kérigma*: «Creazione ed escatologia si annunciano come *orizzonte* della mia archeologia e come *orizzonte* della mia teleologia. L'orizzonte è la metafora per ciò che è sempre più vicino senza mai diventare oggetto posseduto. L'alfa e l'omega si avvicinano alla riflessione, come orizzonte delle mie radici e

⁹⁷ DEF, p. 507. Nella sua interpretazione della prospettiva hegeliana come “teleologia del soggetto” Ricoeur si richiama esplicitamente alla lezione di Jean Hyppolite. È merito di quest'ultimo aver messo in luce la «dialettica teleologica» contenuta nella *Fenomenologia dello Spirito*. Ricoeur in DEF (pp. 510-511) commenta il celebre testo di J. HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris 1946 ; tr. it. di G.A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Bompiani, Milano 2005.

⁹⁸P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 35.

⁹⁹ *Ibidem*.

come orizzonte delle mie mire; è il radicale del radicale, il supremo del supremo»¹⁰⁰. Per Ricoeur una piena “donazione di senso” (*Sinnggebung*) alla vita, nel suo inizio e nella sua fine, può provenire dalla fede religiosa; quest’ultima è il frutto di una libera risposta dell’uomo ad un’appello che proviene dell’Altro e che si dona ad una parola – la *davár* della tradizione biblica – che diviene oggetto di esegesi: «Credere significa ascoltare l’interpellanza, ma per fare questo bisogna interpretare il messaggio. Bisogna quindi credere per comprendere e comprendere per credere»¹⁰¹. Riprendendo anche Pascal e il teologo luterano Karl Barth, Ricoeur ci dice che il messaggio biblico può restituirci una compiuta ermeneutica della condizione umana: la fede illumina il senso profondo della storia universale vista come itinerario tra il “già” e il “non ancora” (*schon, noch nicht*), il “già” della venuta di Cristo e il “non ancora” della sua *parousia*. I contenuti della fede, “sostanza delle cose sperate e argomento delle non parventi”, costituiscono anche e soprattutto una compiuta “donazione di senso” per la vicenda esistenziale di ogni singolo uomo: sono cioè la chiave ermeneutica di una “escatologia del soggetto”, i *novissima* della tradizione cristiana¹⁰².

5. *L’homme capable*: il filo conduttore dell’antropologia filosofica ricoeuriana

Il filo conduttore della vasta opera filosofica di Ricoeur è da ricercare nell’interpretazione della soggettività umana colta nella pluralità delle sue concrete espressioni: come il filosofo già rileva nello scritto giovanile *Le volontaire et l’involontaire*, egli intende fare oggetto della sua analisi l’«esperienza integrale del *cogito*», che «include l’io desidero, l’io posso, l’io vivo e, in generale, l’esistenza come corpo»¹⁰³. Si tratta di una proposta di antropologia filosofica nella quale l’analisi del *cogito* viene effettuata a partire dalla concretezza dell’*esprit*, dei vissuti coscienziali e da quella che con l’ultimo Husserl potremmo chiamare *Lebenswelt*, il “mondo della vita”. Nei suoi studi sulla soggettività umana Ricoeur non si serve, quindi, di una metodologia d’indagine “trascendentale” come quella tipicamente kantiana e dell’Husserl delle *Idee*. Secondo Ricoeur un’analisi antropologica che si limiti ad un piano d’indagine trascendentale finirebbe per dimenticare “la parte più intima e più fragile di noi stessi” e non prenderebbe in considerazione tutta la ricchezza della della creatività umana nelle sue concrete manifestazioni.

La proposta antropologica di Ricoeur si incentra, quindi, intorno alla nozione di *homo capax*, di *homme capable*: si tratta di una “fenomenologia ermeneutica” che si interroga sullo statuto ontologico del “chi?” (del soggetto), partendo dalle sue capacità, dai suoi poteri, quali «poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore»¹⁰⁴, e non da ultimi il «potere di fare memoria»¹⁰⁵ ed il «poter promettere»¹⁰⁶. La finalità di queste ampie ricerche di Ricoeur

¹⁰⁰ DEF, p. 567.

¹⁰¹ DEF, p. 567.

¹⁰² A tal proposito si veda P. RICOEUR, *Le christianisme et le sens de l’histoire. Progrès, ambiguïté, espérance*, «Le Christianisme Social», 4/59, 1951, pp. 261-274, saggio confluito nel volume *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955; tr. it. di C. Marco e A. Rosselli, *Il cristianesimo e il senso della storia. Progresso, ambiguità, speranza*, in *Storia e verità*, Introduzione all’edizione italiana di P. Ricoeur, Marco Editore, Lungro di Cosenza 1994, pp. 79-100.

¹⁰³ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l’involontaire*, Aubier, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l’involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13.

¹⁰⁴ P. RICOEUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris 2000; tr. it. e Prefazione di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l’oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 494.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 494.

intorno all'*homo capax* è l'elaborazione di un'ermeneutica dell'«io sono»: tra la polisemia dei significati dell'essere messi in luce da Aristotele nella *Metafisica* – Ricoeur ama spesso citare l'adagio «*tò óv léghetai pollakós* (l'essere si dice in molti modi)»¹⁰⁷ – il filosofo francese pone alla base della sua antropologia filosofica il significato dell'essere come potenza (*dynamis*) e come atto (*enérgeia*), ed è anche per questo che le sue indagini si concentrano intorno alle potenzialità (*puissances*), alle capacità creative dell'uomo aventi come loro sostrato «*un fondo d'essere ad un tempo potente ed effettivo*»¹⁰⁸. La fondazione ontologica del soggetto, come constateremo più avanti, è tuttavia solo un "ideale regolativo" della ricerca di Ricoeur e rimane comunque una delle questioni più problematiche del suo pensiero: quello ricoeuriano è un "pensiero itinerante e narrativo", è una ricerca (*scépsi* nei termini del linguaggio platonico) sempre *in fieri* e che non giunge mai a conclusioni ultime e definitive.

Che il filo conduttore delle ricerche ricoeuriane sia da ricercare in un'ermeneutica dell'*homme capable* ovvero delle potenzialità creative del soggetto è lo stesso autore ad avercelo indicato in un momento di matura riflessione sui capisaldi del suo pensiero:

«a prima vista la mia opera è assai dispersiva; ed essa appare tale poiché ogni libro si organizza attorno ad un problema ben definito: il volontario e l'involontario, la finitudine e il male, le implicazioni filosofiche della psicoanalisi, l'innovazione semantica che è all'opera nella metafora viva, la struttura linguistica del racconto, la riflessività e i suoi stadi. E' stato solo negli ultimi anni che ho pensato di poter collocare la varietà di tali approcci sotto il titolo di una problematica dominante: e ho scelto il titolo dell'uomo agente o dell'uomo capace di... [...]. É dunque in primo luogo il potere di ricapitolazione inerente al tema dell'uomo capace di... che mi è parso, di contro all'apparente dispersione della mia opera, come un filo conduttore avvicicabile a quello che ho tanto ammirato in Merleau-Ponty durante i miei anni di apprendistato: il tema dell'«io posso»»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, Paris 2004; tr. it. di F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 145. Le tematiche della memoria e della promessa sono trattate soprattutto negli ultimi scritti del filosofo in relazione al "riconoscimento del sé" e a quella che egli definisce «fenomenologia dell'uomo capace (*phénoménologie de l'homme capable*)» (*ibidem*, p. 107): «con la memoria e con la promessa la problematica del riconoscimento di sé raggiunge simultaneamente due sommità. L'una si rivolge verso il passato, l'altra verso il futuro. Ma vanno pensate insieme nel presente vivente del riconoscimento di sé, grazie ad alcuni tratti che esse possiedono in comune. In primo luogo si inscrivono in maniera originale nel ciclo delle capacità dell'uomo capace» (*ibidem*, p. 127). A proposito del "poter promettere" viene anche sottolineato come questo sia un atto linguistico performativo che presuppone e si fonda sulle altre capacità del soggetto: «il poter promettere presuppone il poter dire, il poter agire sul mondo, il poter raccontare e dare forma all'idea dell'unità narrativa di una vita, infine il poter imputare a sé stessi l'origine dei propri atti. Ma la fenomenologia della promessa si concentra soprattutto sull'atto con il quale il sé si impegna effettivamente» (*ibidem*, p. 145).

¹⁰⁷ Sui quattro significati aristotelici dell'essere cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, E 2, 1026 a 32 - 1026 b 2.

¹⁰⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 421. Più avanti, prendendo in considerazione i risultati speculativi di *Soi-même comme un autre*, cercheremo di mettere in rilievo il particolare tono aristotelico dell'ontologia ricoeuriana, nella quale il modo d'essere dell'*homme capable* viene considerato soprattutto in riferimento all'accezione aristotelica dell'essere come "potenza".

¹⁰⁹ P. RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. TUROLDI, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, cit., pp. 15-16. Condividiamo l'interpretazione di Jean Greisch secondo la quale Ricoeur in tutti i suoi scritti avrebbe tentato di portare alla luce le implicazioni contenute nella teoria dell'immaginazione produttiva (*produktive Einbildungskraft*) di Kant. La concezione del soggetto come *homme capable*, messa chiaramente in risalto nell'ultima fase della produzione ricoeuriana, confermerebbe la tesi interpretativa del Greisch. Cfr. J. GREISCH, *L'itinérance du sens. La phénoménologie herméneutique de Paul Ricoeur*, op. cit.

Ricoeur critica «la relativa eclissi del problema dell'immaginazione nella filosofia contemporanea» (P. RICOEUR, *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in Aa. Vv., *Savoir, faire, Espérer. Les limites de la raison*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1976, pp. 207-228; tr. it. di G. Grampa, *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, in IDEM, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 205-227, p. 205) e studia in profondità tutte le potenzialità della facoltà dell'immaginazione produttiva: essa è organo dell'«innovazione semantica, caratteristica dell'uso metaforico del linguaggio» (*ibidem*, tr. it., p. 209), opera nella costruzione dello schema narrativo del racconto e «applicata all'azione [...] ha una funzione proiettiva che appartiene al dinamismo stesso dell'agire» (*ibidem*, tr. it., p. 215). Ricoeur considera

Ricoeur analizza l'identità personale a partire dalle sue potenzialità creative e costitutive di senso, quali il potere di agire, di parlare, di raccontare, di fare memoria, di promettere, di rendersi capace d'imputazione ed anche di donare e di perdonare. Queste potenzialità dell'"io posso", che stanno alla base di un'«ermeneutica dell'uomo capace»¹¹⁰, vengono interpretate da Ricoeur come «allargamento dell'ambito dell'agire»¹¹¹: proseguendo la linea di ricerche effettuate da J. Austin e J. Searle sugli "atti linguistici" (*speech acts*)¹¹², Ricoeur analizza come ambiti particolari di agire del soggetto la parola, la capacità di raccontare e di raccontarsi, di fare memoria e della promessa. Nel far rientrare tutte queste *puissances* soggettive nell'ambito dell'azione, Ricoeur parla di un'«analogia dell'agire, la quale assicura l'affinità di senso tra le diverse figure del poter fare»¹¹³. In Ricoeur l'idea di capacità viene identificata con il potere di agire, ovvero con «il potere-di-fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency*»¹¹⁴. L'ermeneutica dell'*homme capable* è, quindi, fondamentalmente un'ermeneutica dell'agire umano in tutte le sue potenzialità ed espressioni: in questa sua estensione, il filosofo nota che «l'agire sarebbe il concetto meglio appropriato al livello della filosofia antropologica all'interno della quale si inscrivono queste ricerche»¹¹⁵ sulle "capacità" del soggetto.

L'attribuzione delle capacità ad un soggetto agente viene inoltre definita da Ricoeur "imputabilità". Tale possibilità d'identificazione di un agente è di fondamentale importanza per l'ambito morale e giuridico al fine del «riconoscimento stesso di responsabilità»¹¹⁶: l'individuo che designa se stesso o la persona altrui come autore di un'azione designa se stesso o l'altro anche come soggetto di doveri e di diritti, e lo qualifica come responsabile del proprio agire¹¹⁷.

l'immaginazione una "cerniera tra il teoretico e il pratico": egli afferma che è «nell'immaginario che io saggio il mio potere di fare, che prendo la misura dell'"io posso"» (*ibidem*, tr. it., p. 216) e definisce la stessa utopia politica come "immaginazione costitutiva", nella quale si attua «il progetto immaginario di un'altra società, di un'altra realtà» (*ibidem*, tr. it. p. 222) e si ha la capacità «di istituire dei nuovi modi di vita» (*ibidem*, tr. it., p. 224).

La facoltà dell'immaginazione è per Ricoeur decisiva anche per il riconoscimento (*Anerkennung* nel linguaggio hegeliano) dell'alterità e per il sentimento soggettivo dell'empatia (*l'Empfindung* di cui parlano i fenomenologi tedeschi) nei confronti dell'altro; a tal proposito egli parla dell'"appercezione analogica" dell'altro come processo interiore di "trasferimento in immaginazione": «dire che l'altro pensa come me, che prova come me pena e piacere, significa poter immaginare ciò che io penserei e proverei se fossi al suo posto. Questo trasferimento in immaginazione del mio "qui" al suo "là" è la radice di ciò che io chiamo empatia» (*ibidem*, tr. it., p. 218).

¹¹⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, cit., p. 113.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹¹² A partire dallo scritto del 1975 *La métaphore vive* Ricoeur inizia a confrontarsi con le teorie degli "atti di discorso" nelle quali viene particolarmente messa in risalto la «capacità creatrice del linguaggio (*puissance créatrice du langage*)» (P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; tr. it. e cura di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1997², p. 5.); in quest'opera (cfr. *ibidem*, pp. 98-99), così come nel secondo studio di *Soi-même comme un autre* dal titolo *L'enunciazione e il soggetto parlante. Approccio pragmatico*, l'autore si richiama direttamente ai seguenti volumi: J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Clarendon, Oxford 1962; tr. it. di C. Penco e M. Sbisà, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 2002; J.R. SEARLE, *Speech Acts*, Cambridge Univ. Press, London 1969; tr. it. di G.R. Cardona, *Atti linguistici. Saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1976.

¹¹³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, cit., p. 111.

¹¹⁴ IDEM, *Le Juste 1*, Éd. Esprit, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta, *Il Giusto*, Vol. I, Effatà, Cantalupa-Torino 2005, p. 42.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 112. Sulla nozione di *homme capable* come filo conduttore delle ricerche antropologiche ricoeuriane cfr. gli studi contenuti nel volume: M. FOESSEL, O. MONGIN (a cura di), *Paul Ricoeur. De l'homme coupable à l'homme capable*, ADPF, Paris 2005.

¹¹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, op. cit., p. 122.

¹¹⁷ A proposito della correlazione tra capacità d'imputazione d'un azione ad una persona ed attribuzione della responsabilità Ricoeur ricorda quanto afferma il *Dictionnaire de Trévoux* del 1771: «imputare un'azione a qualcuno significa attribuirgliela quale suo vero e proprio autore, metterla per così dire sul suo conto e renderlo responsabile» (*ibidem*, p. 124).

È da notare poi che Ricoeur rileva delle notevoli analogie tra il concetto di imputabilità e quello di “attestazione” che, come indicheremo più avanti, è di primaria importanza nella teoresi ricoeuriana e può venir quasi posto a fondamento della nozione antropologica di *homme capable*. L’attestazione (*attestation*) è una dinamica interiore simile a quella dell’imputabilità di un’azione a se stessi¹¹⁸: essa è la facoltà riflessiva che ha il soggetto di attribuire a se stesso tutte le implicazioni dell’“io posso”, cioè dell’agire; riflettendo su stesso e sui propri atti l’uomo ha la possibilità di «riconoscersi nelle proprie capacità»¹¹⁹, d’identificarsi ed autodesignarsi come soggetto agente. L’attestazione è quella sorta di “testimonianza interiore” che consente al soggetto di divenir consapevole di sé e della propria attività creativa: si tratta di un’interiore dinamica riflessiva che definisce “quel grado di certezza alla quale può giungere l’ermeneutica del sé”. L’attestazione, allo stesso modo dell’imputabilità a se stessi dei propri atti, è dunque la capacità che ha l’uomo di identificarsi e riconoscersi come soggetto delle *puissances*, come *homme capable*. L’attestazione del sé è, inoltre, anche l’organo conoscitivo tramite il quale Ricoeur si spinge a considerazioni sulla soggettività di carattere ontologico: nelle prossime pagine cercheremo di analizzare come l’autore a partire dalle sue considerazioni sull’*homme capable* e sul significato dell’attestazione – confrontandosi pure con Aristotele ed Heidegger – si impegni in un discorso di carattere ontologico, domandandosi come si possa caratterizzare quel “fondo d’essere ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l’agire umano”, inteso quest’ultimo in tutta quell’ampiezza di significati che in precedenza abbiamo ricordato.

Nelle sue riflessioni sull’azione umana come chiave di lettura di una possibile “ontologia della persona” Ricoeur si richiama implicitamente ad un’antica tradizione filosofica: basti ricordare l’adagio scolastico «*omne ens est activum*» o l’espressione leibniziana per la quale «l’agire è il carattere essenziale di ogni sostanza»¹²⁰; tuttavia ci pare che il suo riferimento più vicino sia da scorgere nella “filosofia dell’azione” del francese Maurice Blondel. Quest’ultimo, in modalità simili a quelle di Ricoeur, ha sottolineato che quella dell’azione «non è una questione particolare, una questione come un’altra. È la questione. [...] Si tratta di tutto l’uomo. [...] Bisogna trasferire nell’azione il centro della filosofia, perché là si trova anche il centro della vita»¹²¹. L’azione costituisce la sintesi tra il pensiero e l’essere: il pensiero si esteriorizza nella prassi e tramite quest’ultima l’uomo riforma, trasforma e costruisce l’essere stesso. L’azione non abolisce il pensiero, ma lo include in una prospettiva superiore e lo potenzia. Sia Blondel che Ricoeur sostengono che già l’esercizio del pensiero sia un’attività, una “azione interiore”, una *enérgeia*. A loro parere conoscenza e azione non possono essere mai completamente disgiunte, queste si fondono nell’unità attiva e produttiva della vita spirituale: «Io considero impossibile e illegittimo» – sostiene Blondel – «isolare l’intelletto speculativo e astrattamente teorico, separare il ruolo conoscitivo e il ruolo attivo dello spirito, dividere con nettezza artificiale l’aspetto logico dall’aspetto morale o religioso entro l’unità vivente di uno stesso destino umano»¹²².

¹¹⁸ L’imputabilità nei confronti del sé viene definita interiore dinamica riflessiva che «rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto da poterli imputare a se stesso» (*ibidem*, p. 123); viene inoltre sottolineato che «con l’imputabilità la nozione di soggetto capace raggiunge il suo più alto significato, e la forma di autodesignazione da essa implicata include ed in un certo senso ricapitola le forme precedenti di *sui-riferimento*» (*ibidem*, p. 123).

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 122.

¹²⁰ G.W. VON LEIBNIZ, *Specimen Dynamicus*, in IDEM, *Mathematische Schriften*, a cura di K.I. Gerhardt, Berlin 1849, p. 235.

¹²¹ M. BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893; tr. it. di S. Sorrentino, *L’azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, pp. 76-77.

¹²² Lettera di Blondel ad Enrico Castelli datata 8 dicembre 1924 e riportata in appendice della traduzione italiana dell’opera: M. BLONDEL, *Principe élémentaire d’une logique de la vie morale*, Colin, Paris 1903; tr. it. di E. Castelli, *Principio di una logica della vita morale*, Guida, Napoli 1969, pp. 37-42, p. 38-39.

6. Ermeneutica del sé e attestazione in *Soi-même comme un autre*

Ci soffermiamo ora a prendere in esame alcuni passaggi decisivi del volume del 1990 *Soi-même comme un autre*, opera che può considerarsi quasi come una *summa* del pensiero di Ricoeur e che costituisce il tentativo di rispondere all'interrogativo “*chi sono io?*”. È in essa che l'autore espone chiaramente il suo progetto di una “rinnovata filosofia del *cogito*”, spiega il valore teoretico della nozione di attestazione e pone in luce la sottesa intenzionalità ontologica della sua ermeneutica del sé.

Nella *Prefazione* dell'opera l'autore prende nettamente le distanze da due opposte tendenze filosofiche della modernità che hanno particolarmente accentuato il tema della soggetto: una è quella dell'ambizione fondativa del *cogito* realizzata da Cartesio e portata avanti da Kant e Husserl nella filosofia trascendentale, l'altra è quella dell'anti-*cogito* e Nietzsche ne è il suo fautore insieme agli altri “maestri del sospetto” (Marx e Freud). Il *cogito* cartesiano, l'io penso (*Ich denke*) di Kant ed in generale tutta la filosofia trascendentale sono prospettive di fondazione filosofica nelle quali «la problematica del sé ne esce magnificata, ma a prezzo della perdita del suo rapporto con la persona di cui si parla, con l'*io-tu* dell'interlocuzione, con l'identità di una persona storica, con il sé della responsabilità»¹²³: si tratta di una soggettività “trascendentale” che ha certamente valore di fondamento speculativo ma che rischia di lasciar fuori da ogni considerazione filosofica ciò che a Ricoeur sta più a cuore, la concretezza empirica dell'io «*parlante, agente, personaggio della narrazione, soggetto di imputazione morale*»¹²⁴.

Ricoeur critica senza riserve anche le filosofie dell'anti-*cogito* che si ispirano a Nietzsche, considerato come «l'antagonista privilegiato di Cartesio»¹²⁵: in esse l'io è visto come “gioco linguistico”, semplice metafora dietro la quale non v'è nulla di sostanziale. Nozioni filosofiche come quelle di soggettività e d'interiorità sono per Nietzsche solamente «un mobile esercizio di metafore, metonimie, antropomorfismi», sono concetti fittizi ed «illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria»¹²⁶. Nietzsche opera, quindi, uno “smascheramento” ed una decostruzione stessa delle pretese fondative delle moderne filosofie del soggetto: egli spinge alle estreme conseguenze il dubbio cartesiano, mostrandosi scettico nei confronti della stessa “certezza logica” costituita dal *cogito*.

Alla «verità sterile»¹²⁷ delle filosofie fondate sul *cogito* e al dubbio iperbolico spinto da Nietzsche nei confronti della stessa certezza del *cogito*, Ricoeur contrappone il suo itinerario speculativo di un ermeneutica del sé, la quale «occupa un posto epistemico (e ontologico, come viene detto nel decimo studio [di *Sé come un altro*]) che si situa al di là di questa alternativa del *cogito* e dell'anti-*cogito*»¹²⁸: in quest'approccio ermeneutico alla posizione immediata dell'io – tipica dell'argomentare cartesiano e più in generale delle filosofie del *cogito* – viene sostituita la “via lunga” di un'analisi sulla mediazione riflessiva del sé (*soi-même*). Anche per ben comprendere il significato dello stesso titolo dell'opera *Sé come un altro*, occorre rilevare che l'uso filosofico fatto da Ricoeur del termine “sé” va al di là dei limiti

¹²³ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 86.

¹²⁴ *Ibidem*, 82.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 86.

¹²⁶ F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, [edizione originale 1873], in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montanari, vol. III, testo II, Walter de Gruyter, Berlin und New York 1973; tr. it. di G. Colli, *Verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, vol. III, testo II, Adelphi, Milano 1980, p. 361.

¹²⁷ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 85.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 92.

grammaticali di «pronomi riflessivo della *terza persona* (egli, ella, essi)»¹²⁹ e assume una «valenza di riflessivo onnipersonale»¹³⁰, così come accade anche nel titolo del noto volume di Michel Foucault del 1984 *La cura di sé (Le souci de soi)*: il “sé” sta ad indicare il primato della mediazione riflessiva (cioè della *réflexion* dell’io su se stesso a partire dai propri atti) nei confronti della posizione immediata del soggetto, così com’essa è espressa alla prima persona (“io”)¹³¹. Di centrale importanza per comprendere la prospettiva ricoeuriana è anche la chiarificazione terminologica che viene fatta del termine “identità” in relazione al significato latino di *idem* ed *ipse*: «l’identità intesa come *idem*, dispiega una gerarchia di significazioni [...] tra le quali la *permanenza nel tempo* costituisce il grado più elevato, cui si oppone il differente, inteso come mutevole, variabile»¹³². Al contrario, l’identità intesa nel senso di *ipse* «non implica alcuna asserzione circa un preteso nucleo immutabile della personalità»¹³³: si tratta della nozione di identità-*ipse* (*ipséité*) con la quale viene indicato «un soggetto capace di designare se stesso come l’autore delle proprie parole e delle proprie azioni, un soggetto non sostanziale e non immutabile, ma nondimeno responsabile del suo dire e del suo fare»¹³⁴. Possiamo dire che l’ermeneutica ricoeuriana dell’identità personale si origini proprio dalla presa in considerazione dell’*ipséité*, ovvero dal carattere riflessivo ed indiretto tramite il quale il soggetto comprende se stesso come *agens*.

Ricoeur rileva, inoltre, che il “sé” – tema d’indagine della sua proposta ermeneutica – non ha mai un carattere solipsistico e monologico: il sé è sempre costituita apertura dialogica verso l’alterità. E l’alterità – intesa nel senso di corporeità, estraneità e coscienza (*Gewissen*)¹³⁵ – è essa stessa parte integrante del sé. Come accentuato dallo stesso emblematico titolo dell’opera, il sé è “come” un altro: quel “come” «non va inteso nel senso di una semplice comparazione (*soi-même semblable à un autre*) ma, in modo più intrinseco, nel senso di un’implicazione (*soi-même en tant qu’autre*)»¹³⁶: questo significa che per Ricoeur «l’alterità è nel cuore dello stesso»¹³⁷ - cioè dell’*ipséité* - e si configura come presenza costitutiva della soggettività, della stessa identità personale. Il “come” presente nel titolo è, quindi, da intendere nel senso di “in quanto”. Lo stesso titolo dell’opera potrebbe essere chiarificato con la seguente

¹²⁹ *Ibidem*, p. 75.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 76.

¹³¹ A questo proposito Ricoeur afferma: «dire *se* non significa dire *io*. L’*io* si pone [Cartesio] – o è deposto [Nietzsche]. Il *se* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso» (*ibidem*, p. 94). Nell’ermeneutica del sé l’approccio di una filosofia di stile riflessivo si intreccia con l’approccio di tipo analitico: l’identità personale viene, quindi, studiata anche in connessione con le metodologie di ricerca tipiche dell’ambito filosofico anglo-americano. A tal proposito cfr. il quinto studio di *Sé come un altro* (“L’identità personale e l’identità narrativa”), nel quale la nozione d’identità personale viene considerata soprattutto in confronto critico con la prospettiva filosofica (“antimetafisica” e “riduzionista”) di Derek Parfit, esposta nel seguente volume: D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984; tr. it. di R. Rini, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989. Secondo Parfit la persona non è altro che il risultato della connessione psicologica delle sue esperienze: contrariamente a quanto sostiene Ricoeur, per il filosofo oxfordiano quando ci si interroga sulla persona «ciò che conta» è soltanto la connessione psicologica tra diversi stati mentali ed è impossibile ricercare un’identità transtemporale (e tanto meno un fondamento ontologico del soggetto) come «un fatto ulteriore» (D. PARFIT, *Ragioni e persone*, cit., p. 271).

¹³² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 77.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ P. RICOEUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, cit., p. 92.

¹³⁵ Per Ricoeur l’alterità «appartiene alla costituzione ontologica dell’ipseità» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 431): egli sottolinea il carattere polisemico dell’alterità ed indica tre precise esperienze soggettive in cui si avverte intimamente la presenza di un’alterità a se stessi: «l’esperienza del corpo proprio, o meglio della carne (*chair*)» (*ibidem*, p. 432), l’esperienza dell’incontro con «l’estraneo, nel senso preciso dell’altro da sé» (*ibidem*, p. 433), e «quella del rapporto di sé a se stessi che è la coscienza, nel senso di *Gewissen* più che di *Bewusstsein*» (*ibidem*).

¹³⁶ D. IERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 68.

¹³⁷ Cfr. D. IANNOTTA, *L’alterità nel cuore dello stesso*, saggio introduttivo a P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-69.

espressione: “me stesso *in quanto* un altro”; ciò significa che la presenza dell’alterità diviene elemento costitutivo e fondante della mia stessa identità personale (si tratta di una sorta di *societas in interiore homine*). In particolare, nel decimo studio di *Sé come un altro* Ricoeur parla di un “tripode dell’alterità” presente nel soggetto. L’alterità si determina secondo tre diverse modalità: 1) in primo luogo, il “corpo proprio” (si tratta del *Leib* della prospettiva husserliana, cioè l’avvertimento coscienziale di essere in una corporeità che è “natura appartentiva”)¹³⁸; 2) l’alterità dell’altro (le *visage d’autrui* su cui tanto si è soffermato anche Levinas); 3) l’alterità di Dio ovvero l’avvertimento *in interiore homine* di una presenza che ci trascende, che è in noi senza appartenere compiutamente a noi stessi, che ci supera e ci fonda. Per designare tale terzo tipo di alterità – interpretabile come la trascendenza divina nel cuore della soggettività – Armando Rigobello ha usato la bella espressione di “estraneità interiore”, entrando in vivo dialogo con lo stesso Ricoeur: per il filosofo italiano

«l’estraneità interiore è una presenza che non coincide con l’orizzonte del soggetto e tuttavia ci fonda ed insieme ci supera. Questa differenza interiore non è un’illusoria connotazione psichica, ma un dato ontologico. Il soggetto, infatti, è una realtà complessa, le cui varianti sono segni allusivi ad uno statuto ontologico, di cui la differenza è, da un lato, testimonianza, dall’altro mediazione»¹³⁹.

Prendiamo ora in considerazione la nozione di attestazione (*attestation*) che nell’argomentare di Ricoeur sul valore della soggettività gioca sicuramente un ruolo di primaria importanza. L’attestazione «definisce quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l’ermeneutica, non soltanto rispetto alla esaltazione epistemica del *cogito* a partire da Cartesio, ma anche rispetto alla sua umiliazione in Nietzsche ed i suoi successori»¹⁴⁰. L’attestazione si oppone alla certezza logica ed epistemologica del *cogito* cartesiano e non è considerata da Ricoeur come un saldo criterio di verifica di fatti oggettivi: l’autore non esita a rilevarne, quindi, una certa “*faiblesse philosophique*”, una sua ineludibile “debolezza epistemologica”: «l’attestazione si oppone, fondamentalmente, alla nozione di *épistème*, di scienza, considerata quale sapere ultimo e autofondante»¹⁴¹ e si qualifica come una “certezza” alla quale può pervenire l’ermeneutica del sé ed una filosofia riflessiva, incentrata sulle dinamiche interiori della soggettività. Si tratta perciò di una certezza dal carattere tutto intimo ed esistenziale: «l’attestazione può definirsi come la *sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti*. Questa sicurezza resta l’ultimo rimedio contro ogni sospetto»¹⁴². Seppur non epistemologicamente fondante, l’attestazione gode tuttavia della fiducia (*confiance*) incrollabile che il soggetto può dare alla testimonianza interiore (*témoignage intérieure*), alla voce della propria coscienza¹⁴³: Ricoeur ricorda a tal proposito come il termine tedesco di “coscienza”,

¹³⁸ Ricordiamo che il *Leib* husserliano designa il “corpo vivente”, l’esperienza della corporeità così come viene esperita dalla coscienza. Come è noto, nel linguaggio fenomenologico il *Leib* è nettamente distinto dal *Körper*; quest’ultimo termine designa il “corpo inanimato”, ivi compreso il cadavere. Descrivendo l’esperienza del “corpo proprio” Ricoeur si confronta anche con la filosofia riflessiva di Maine de Biran e con la prospettiva fenomenologica di Michel Henry, fautore quest’ultimo di un’originale “filosofia della carne e dell’incarnazione”. A tal riguardo cfr. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corp. Essai sur l’ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965; si veda anche IDEM, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000 ; tr. it. di G. Sansonetti, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.

¹³⁹ A. RIGOBELLO, *L’estraneità interiore*, Studium, Roma 2001, p. 153.

¹⁴⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 97.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 97. L’attestazione scaturisce dall’affermazione “io credo-in”: avvicinandosi alla “testimonianza interiore” essa manifesta certamente una «debolezza [...] rispetto a qualsiasi pretesa di fondazione ultima» (*ibidem*, p. 98).

¹⁴² *Ibidem*, p. 99.

¹⁴³ A tal proposito è lo stesso Ricoeur che sulla scorta delle riflessioni del suo maestro Jean Nabert paragona l’atto dell’attestazione a quello della testimonianza, intesa quest’ultima - anche in senso propriamente religioso - come fede che l’uomo può dare «a quei segni contingenti che l’assoluto dà di sé nella storia» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*,

Gewissen «richiama la sua parentela semantica con la *Gewissheit* o certezza»¹⁴⁴. L'attestazione è perciò un radicale "atto di fiducia" dell'uomo nei confronti di ciò che esso avverte ed sperimenta nel suo intimo: è solo sul fondamento di verità di questa testimonianza interiore – paragonabile alla voce del *dáimon* socratico – che per Ricoeur la sua «ermeneutica del sé può pretendere di tenersi ad eguale distanza dal *cogito* esaltato da Cartesio e dal *cogito* che Nietzsche dichiara decaduto»¹⁴⁵. Possiamo dire che l'attestazione sia la dinamica riflessiva tramite la quale il soggetto si rende certo e consapevole della propria identità personale, di se stesso e delle sue potenzialità (*puissances*). A tal proposito Ricoeur rileva che l'attestazione è «confidenza (*confiance*) nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo "eccomi!" – secondo un'espressione cara a Lévinas»¹⁴⁶. In ultima analisi, l'attestazione è la facoltà soggettiva in grado di far autodesignare il sé come autore dei propri atti, di tutte le capacità dell'*homme capable* ed è quindi la sicurezza (*assurance*), la credibilità e la fiducia «che ciascuno ha di esistere come uno stesso, come *ipseità*»¹⁴⁷.

Prendiamo ora in considerazione quello che Ricoeur nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* definisce come l'impegno ontologico dell'attestazione»¹⁴⁸. In questo decimo studio dal «carattere esplorativo»¹⁴⁹ l'autore dichiara di voler far emergere le "implicazioni ontologiche" delle sue analisi sulla soggettività svolte sotto il titolo di un'ermeneutica del sé. Egli in queste pagine finali del volume cerca di rispondere alla questione speculativa di centrale importanza circa un possibile fondamento ontologico dell'identità personale: «quale modo di essere è, dunque, quello del sé, quale sorta di ente o di entità esso è?»¹⁵⁰. Per poter spingere il suo discorso filosofico sul soggetto a considerazioni di carattere ontologico Ricoeur ritiene essenziale e decisiva proprio la nozione di attestazione del sé: essa è quella "testimonianza interiore" in base alla quale il soggetto è in grado di affermare con sicurezza l'esistenza di «un fondo d'essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano»¹⁵¹, sul quale si fondano tutte quelle potenzialità che caratterizzano l'*homme capable*, quali il potere di agire, di narrare, di promettere e d'imputare anche a se stesso i propri atti. L'attestazione di sé ha, quindi, per Ricoeur un

op. cit., p. 110). Il valore epistemologico dell'attestazione quale "testimonianza" e "certezza soggettiva" può trovare delle analogie con il concetto di "fede" (*Glaube*) di cui parla il filosofo tedesco Friedrich Heinrich Jacobi: per quest'ultimo la fede – intesa in senso non solamente religioso ma anche in relazione ad una teoria della conoscenza – è come l'attestazione ricoeuriana, cioè «una fiducia senza garanzia, [...] una confidenza più forte di ogni sospetto» (P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 99). Ulteriori profonde analogie si possono trovare tra la nozione ricoeuriana di "attestazione" e quella di "certezza morale" teorizzata a fine Ottocento dal filosofo francese Léon Ollé-Laprune. Per quest'ultimo la *certitude morale* è la fonte primaria dalla quale possiamo attingere le verità filosofiche essenziali: la legge morale, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Per mezzo della "certezza morale" – afferma Ollé-Laprune – «io vado oltre ciò che appare, ed affermo ciò che è. [...] È assai meglio della conclusione certa di un ragionamento legittimo: è un contatto, [...] un atto dell'anima [...] che aggiunge alla conoscenza propriamente detta un indispensabile sovrappiù» (L. OLLÉ-LAPRUNE, *De la certitude morale*, Belin, Paris 1880; tr. it. (parziale) in R. CRIPPA (a cura di), *Ollé-Laprune*, La Scuola, Brescia 1948, p. 66.): si tratta di una «certezza vivente, certezza d'anima, fatta di sentimento, di percezione, di ragione, ed infine di fiducia e di fede» (*ibidem*, p. 68).

¹⁴⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 99.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 410.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 411. A tal proposito cfr. anche P. RICOEUR, *L'attestation entre phénoménologie et ontologie*, in J. GREISCH e R. KEARNEY (a cura di), *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, [Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 1988], Cerf, Paris 1991, pp. 381-403; O. MONGIN, *Il concetto di attestazione*, in A. DANESE (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, pp. 33-48.

¹⁴⁹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 409.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 409.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 421.

fondamentale valore ontologico: essa è lo strumento interiore tramite il quale si può arrivare all'affermazione di un'ontologia del soggetto. Il filosofo considera l'attestazione come la "garanzia di verità" che nella persona umana v'è "un fondo d'essere", un nucleo ontologico originario e dinamico¹⁵², sul quale si fondano le *puissances* dell'uomo di cui in precedenza abbiamo parlato.

È da sottolineare che il particolare modo d'essere del soggetto che si può affermare tramite l'attestazione non è quello del *suppositum* della tradizione tomista¹⁵³, ma è quello definito da Aristotele come *enérgeia-dýnamis* (come atto e come potenza): è un modo d'essere che il filosofo francese pone anche in relazione con il *conatus* di cui parla Spinoza. Per la sua elaborazione di un'ontologia del sé Ricoeur opera una "riappropriazione" – e possiamo dire un "rinnovamento" – di nozioni tipiche di Spinoza e di Aristotele, d'un Aristotele letto secondo l'interpretazione di Heidegger: il filosofo francese è infatti convinto che

«un'ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretazioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo. [...] Se non si potessero risvegliare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile alcuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che la ripetizione e l'erranza»¹⁵⁴.

Ricoeur tenta, quindi, di riappropriarsi della nozione aristotelica di essere come potenza-atto (*dýnamis-enérgeia*), tenendo conto della lezione di Heidegger, che al contrario di quella aristotelica, asserisce il primato della potenza (*dýnamis*) sull'atto. In particolare Ricoeur fa riferimento al corso universitario tenuto da Heidegger nel semestre estivo del 1931 avente come titolo *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* e come sottotitolo *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sull'essenza e la realtà della forza)*: in questo corso Heidegger indica l'essere secondo la *dýnamis* e *enérgeia* come il significato fondamentale dell'essere secondo Aristotele, significato al quale lo Stagirita arriva a partire dalla riflessione sul movimento (*κίνησις*)¹⁵⁵. L'accezione dell'essere come potenza e come atto è per Ricoeur di fondamentale importanza: è infatti su questo significato dell'essere che l'agire e tutte le altre capacità del soggetto possono trovare il loro fondamento. La finalità dell'indagine ricoeuriana è di poter argomentare la

¹⁵² L'attestazione in quanto fondata sulle concrete dinamiche dell'esperienza interiore del soggetto è una modalità per realizzare ciò che Gabriel Marcel, maestro di Ricoeur, amava definire come "approccio concreto al mistero dell'essere" (*approche concrète au mystère de l'être*). Esempio paradigmatico di tale approccio concreto alla problematica ontologica sono le lezioni del volume di G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, Aubier, Paris 1951; tr. it. di G. Bissaca, *Il mistero dell'essere*, Borla, Roma 1987.

¹⁵³ Come ricorda Jacques Maritain «San Tommaso chiama "supposito", *suppositum*, ciò che noi chiamiamo *soggetto*. [...] Il supposito è *chi* ha un'essenza, *chi* esercita l'esistenza e l'azione, — *actiones sunt suppositorum* — *chi* sussiste» (J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947; tr. it. di L. Vigone, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1998⁴, p. 51). Il termine *suppositum* si ricollega a quello aristotelico di *hypokείμενον* e designa la nozione metafisica di sussistenza della persona. Possiamo dire che Ricoeur condividerebbe la critica all'ontologia tomista avanzata dal filosofo personalista Luigi Stefanini: anche quest'ultimo ponendo l'accento come avviene in Ricoeur sulla «produttività della persona» (L. STEFANINI, *La mia prospettiva filosofica*, [edizione originale 1950], Canova, Brescia 1996, p. 11) e sull'interiorità come «nucleo ed energia» creativa (*ibidem*, p. 12) critica la dottrina del *suppositum*: «l'essere non è in me una consistenza pietrosa sulla cui superficie vadano incrostandosi delle secrezioni, dette accidenti o qualità» (*ibidem*). Le notevoli affinità tra la prospettiva ontologica di Stefanini e quella di Ricoeur sono state oggetto di un mio scritto al quale mi permetto di rinviare: cfr. T. VALENTINI, *Ermeneutica, ontologia e linguaggio in Luigi Stefanini e Paul Ricoeur. Un possibile confronto*, [Atti del Convegno *Arte e linguaggio in Luigi Stefanini*, tenutosi a Treviso presso la Fondazione Luigi Stefanini il 10 e l'11 novembre 2006], Editrice Prometheus, Milano 2008, pp. 303-337.

¹⁵⁴ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 411.

¹⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, in IDEM, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.

possibilità di «un'ontologia dell'ipseità in termini di atto e di potenza»¹⁵⁶; l'attestazione nel suo valore ontologico rende possibile poter affermare questo: «se c'è un essere del sé, in altri termini se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è in connessione con un *fondo* [di atto e di potenza], a partire da cui il sé può esser detto *agentes*»¹⁵⁷.

L'ontologia ricercata da Ricoeur – per la giustificazione della possibilità di “un fondo d'essere sul quale si stagli l'agire umano” – è, quindi, un'ontologia dell'essere come potenza e come atto, contrapposta al significato dell'essere come sostanza: anche sulla scorta dell'interpretazione di Heidegger, il filosofo francese tenta di «liberare l'*ousia* aristotelica dalle catene della tradizione scolastica nata dalla sua traduzione latina con *substantia*»¹⁵⁸. Ricoeur non esita tuttavia a sottolineare le problematiche storiografiche e teoretiche lasciate aperte da questa sua “riappropriazione” dell'ontologia aristotelica al fine di stabilire una connessione tra «l'unità analogica dell'agire umano [...] ed una ontologia dell'atto e della potenza»¹⁵⁹; nella sua indagine egli si rivolge perciò a Spinoza, in particolare alla concezione spinoziana del *conatus* quale “sforzo” (o anche “potenza”) «per perseverare nell'essere, che fa l'unità dell'uomo così come di ogni individuo»¹⁶⁰: Ricoeur sottolinea che «Spinoza - *di provenienza più giudaica che greca* - è il solo ad aver saputo articolare il *conatus* su questo fondo di essere ad un tempo effettivo e potente, che egli chiama *essentia actiosa*»¹⁶¹.

Quella che Ricoeur propone nel decimo studio di *Soi-même comme un autre* non è tuttavia un'«ontologia trionfante»¹⁶², bensì solo la traccia di un possibile itinerario speculativo che nella sua ricerca sul fondamento ontologico del soggetto non si è sottratto al “bel rischio” dell'interpretazione (*kalòs o kíndynos*, secondo una bella espressione del dialogo platonico *Fedone* 114 d). Il tentativo di “riappropriarsi” in maniera originale delle concezioni aristoteliche di *dýnamis/enérgeia* e del *conatus* spinoziano ha sicuramente costituito un percorso per avvicinarsi alla “terra promessa” di un'ontologia del soggetto. Va sottolineato che nel suo itinerario filosofico Ricoeur si è però sempre fermato “alle soglie dell'ontologia”: la possibilità dell'esistenza di un “fondo d'essere sul quale si staglia l'agire umano in tutte le sue espressioni” è sempre affermata tramite un atto d'attestazione soggettiva e di testimonianza interiore, giammai per mezzo di una rigorosa dimostrazione logica epistemologicamente fondante. L'indagine ricoeuriana è mossa dal “desiderio” di un'ontologia del soggetto ma è lontana dall'affermazione di qualsiasi risultato speculativo ultimo e definitivo.

Quello di Ricoeur rimane un “pensiero incompiuto”; esso non ha come esito la fondazione della nozione di persona umana su di una dottrina come quella tomista del *suppositum* ma rimane aperto ad itinerari di ricerca nei quali l'ontologia è la “terra promessa”: «come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire»¹⁶³.

¹⁵⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 421.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 418.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 416.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 431.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² P. RICOEUR, *Esistenza e ermeneutica*, in IDEM, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 37.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 37. Condividiamo le considerazioni di Paulin Sabuy Sabangu circa l'esito speculativo del decimo studio di *Sé come un altro*: «l'ontologia dell'attestazione in cui si risolve lo sforzo di sintesi dell'autore non vuol essere affatto un discorso fondativo ultimo. L'attestazione non è certezza epistemologica (*Gewissheit*) ma certezza morale (*Gewissen*)» (P. SABUY SABANGU, *Al di là del Cogito il “Sé”*, in «Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia», vol. 15/I (2006), pp. 135-138, p. 138). La fondazione di un'ontologia del soggetto, seppur non compiutamente tematizzata ed argomentata, rimane sempre per Ricoeur un “ideale regolativo” (potremmo dire un *télos* ideale) che anima e muove tanta parte della sua ricerca filosofica.

7. Conclusioni: dal “conflitto delle interpretazioni” ad una “filosofia del limite”

Riassumiamo ora gli sviluppi fondamentali del nostro discorso. Nella prima parte dell'elaborato abbiamo messo in luce gli elementi più decisivi del confronto di Ricoeur con Freud, facendo emergere anche il *background* speculativo – il personalismo e la fenomenologia – con le cui lenti l'autore francese legge l'opera del “padre della psicoanalisi”. Abbiamo quindi sottolineato i motivi fondamentali per i quali Ricoeur interpreta la psicoanalisi freudiana come una “archeologia del soggetto”: secondo il filosofo francese, Freud tenterebbe di spiegare la complessità dell'azione dell'uomo facendo quasi esclusivamente riferimento al suo passato, agli aspetti umbratili della sua infanzia, al primordiale (*éros, thánatos, anánke*); l'interpretazione freudiana dell'uomo viene considerata, in tal modo, una forma di “determinismo” che finirebbe quasi per negare la libertà del volere (*le volontaire*) e l'agire stesso secondo precise finalità, ciò che Ricoeur – richiamandosi anche all'*Etica nicomachea* di Aristotele e alla hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* – definisce come “teleologia del soggetto”. Tra la freudiana “archeologia del soggetto” e l'aristotelico-hegeliana “teleologia del soggetto” Ricoeur scorge un legittimo “conflitto delle interpretazioni”. Tuttavia egli sottolinea che queste due interpretazioni dell'agire umano, seppur antitetiche – in quanto l'una rivolta all'arcaico mentre l'altra è rivolta al dinamismo dell'azione indirizzata all'ordine dei beni –, sono entrambi legittime e contengono motivi di verità: accentuando l'irriducibile complessità della realtà umana Ricoeur ricorda la saggezza aletica del detto di Maine de Biran: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Nel corso della trattazione abbiamo, quindi, più volte ribadito che l'argomentare di Ricoeur tenta di evitare qualsiasi forma di “riduzionismo antropologico”: quella del filosofo francese è una posizione che rimane aperta al “conflitto delle interpretazioni” e suggerisce “itinerari di senso” scevri da qualsiasi assolutizzazione.

Per Ricoeur il confronto critico con il freudismo è stato anche la “scossa maieutica” per un'originale prospettiva di antropologia filosofica basata sulla nozione di *homo capax*. Tale nozione costituisce un approfondimento e una specificazione della visione finalistica dell'agire umano, cioè della “teleologia del soggetto”: a nostro parere, l'antropologia delle *capabilities* costituisce la parte più costruttiva ed originale del discorso ricoeuriano. Come abbiamo fatto emergere soprattutto nell'ultima parte del nostro studio, Ricoeur – particolarmente nell'opera *Soi-même comme un autre* – si interroga sullo statuto ontologico del soggetto partendo dalla sua produttività interiore, dalle sue capacità: poter parlare, poter agire, poter raccontare, poter essere imputato dei propri atti a titolo di loro vero autore e, non da ultimi, il potere di fare memoria e il poter promettere. Ricoeur cerca quindi di argomentare a favore di una ontologia del sé fondata sull'*enérgeia*, sul nucleo sorgivo della produttività interiore.

Quella di Ricoeur può essere definita anche come una “filosofia del limite” nella quale la stessa affermazione di un'ontologia del sé rimane la “terra promessa” di un “pensiero incompiuto”, aperto a percorrere sempre nuovi itinerari di ricerca e a confrontarsi con diverse metodologie d'indagine. Ricoeur ha inteso anche tracciare i “limiti” del *lógos* filosofico; a questo proposito si possono trovare sicuramente delle affinità con le *Grenzen* di cui parla Kant¹⁶⁴; la “via lunga” dell'ermeneutica del sé non ha come esito speculativo la chiara affermazione di una “metafisica del soggetto” e la stessa nozione ricoeuriana di persona ha – come in Kant – soprattutto un valore di tipo etico e giuridico.

La prospettiva ricoeuriana è una “filosofia del limite” che sa gettare lo sguardo oltre i confini rigorosi dell'indagine teoretica: essa, pur non prestandosi «ad alcun amalgama ontoteologico»¹⁶⁵, non rimane costitutivamente preclusa ad una dimensione di senso ulteriore, alla trascendenza religiosa. Ricoeur,

¹⁶⁴ Cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963; A. GENTILE, *Ai confini della ragione. La nozione di “limite” nella filosofia trascendentale di Kant*, Studium, Roma 2003; IDEM, *Filosofia del limite*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

¹⁶⁵ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 101.

seppur profondamente legato alla spiritualità calvinista, è risoluto nel voler condurre «un discorso filosofico autonomo»¹⁶⁶, caratterizzato da un «ascetismo dell'argomentazione»¹⁶⁷ e nel quale la fede biblica viene «messa tra parentesi»¹⁶⁸: egli però “gettando lo sguardo al di là dei limiti stabiliti dalla ricerca filosofica” ed abbracciando «una fede che sa di essere senza garanzia»¹⁶⁹, non rinuncia ad una prospettiva di senso religioso dell'esistere, a quella che egli definisce anche come una “escatologia del soggetto”. Per Ricoeur nel nucleo più profondo dell'identità personale si può avvertire la presenza di un'Alterità che, come ricorda Sant'Agostino, “è più intima a noi di noi stessi”¹⁷⁰: ma su questa “aporìa dell'Altro” il discorso filosofico si arresta, il *lógos* deve lasciare spazio alla fede (*pístis*), alla meditazione religiosa. Ricoeur riprende e rielabora la posizione kantiana sui rapporti tra ragione e fede, esprimendosi a favore di un primato del pratico¹⁷¹ e delle pascaliane “ragioni del cuore”: «*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point*»¹⁷².

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.100.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p.101.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.100.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p.102. Cfr. le proposte di esegesi biblica contenute in P. RICOEUR - A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Seuil, Paris 1998.

¹⁷⁰ Rivolgendosi a Dio presente nell'interiorità umana Agostino afferma: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, III, 6, 11). Commentando questo passo il filosofo italiano Michele Federico Sciacca sostiene giustamente che in Agostino «la trascendenza assoluta si coglie nel punto massimo d'interiorità» (M.F. SCIACCA, *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 132). Sulla ricezione ricoeuriana di Agostino cfr. P. RIGBY, *Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's "Confessions"*, «Journal of the American Academy of Religion», 1/53, 1985, pp. 93-114; L. ALICI, *Agostino e Ricoeur*, in IDEM, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 237-262; I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricoeur*, Éd. Facultés Jésuites de Paris, Paris 2004.

¹⁷¹ Basti menzionare la celebre espressione kantiana contenuta nella *Vorrede* (1787) della *Critica della ragion pura*: «*Ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede (Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)*» (KrV, B XXX).

¹⁷² B. PASCAL, *Pensées*, n. 277, *Section IV: Des Moyens de Croire*, Éd. Brunschvicg, Garnier, Paris 1964.