

Desiderio e espressione. Sul passaggio tra fenomenologia e ermeneutica in Ricoeur

di Paolo Pecere*

Un'idea è chiara quando noi conveniamo con noi stessi di non approfondirla.

Valéry, *Cahiers* (1924)

I. In un bel saggio del 1965 – *Existence et herméneutique* – Ricoeur presentava l'itinerario metodologico di una nuova ontologia esistenziale, fondata sul principio secondo cui ogni comprensione, in primo luogo quella di sé, deve muovere dall'interpretazione delle espressioni linguistiche. Riconoscendo il suo profondo debito verso l'impostazione dell'analitica esistenziale di Heidegger, a partire dal riconoscimento di una essenziale precomprensione del sé che l'interpretazione deve riportare alla luce, Ricoeur parlava di un "innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia", distinguendone la propria versione da quella heideggeriana. Laddove Heidegger aveva sviluppato la sua ermeneutica mediante la 'via breve' di una 'ontologia della comprensione', cioè trovando nella possibilità della comprensione stessa la chiave della nuova ontologia, Ricoeur riteneva che, essendo ogni comprensione originariamente linguistica e storica (e solo in astratto comprensione in genere) la stessa autocomprensione ontologica del sé deve svilupparsi lungo la 'via lunga' di una filosofia del linguaggio e delle sue molteplici interpretazioni: il che dà luogo come è noto al problema del 'conflitto delle interpretazioni'. Riconoscendo – in un saggio di qualche anno dopo – che lo stesso Heidegger era giunto nella seconda fase del suo pensiero a sviluppare la comprensione ontologica mediante l'ermeneutica del linguaggio, Ricoeur rilevava un certo parallelismo tra il suo itinerario di pensiero e quello compiuto da Heidegger.

Ma la constatazione di questo fondamentale riferimento a Heidegger non è che un possibile punto di partenza per la comprensione dell'ermeneutica del sé di Ricoeur, che si costituì e si sviluppò in modi largamente autonomi e originali rispetto ai suoi molteplici modelli. Per ontologia, in primo luogo, Ricoeur intese sempre e soltanto una disciplina rivolta alla comprensione del soggetto, senza mirare mai, come Heidegger, a una

comprensione della totalità dell'essere o degli enti. Anche il suo impiego di una nozione di ermeneutica, d'altra parte, non si giustifica assumendo semplicemente il riferimento alla prospettiva inaugurata da Heidegger e Gadamer, che Ricoeur farà proprio solo a partire dagli anni '60. Negli stessi scritti programmatici di questi anni, infatti, viene alla luce la radicale originalità dell'innesto ermeneutico. Il principale elemento di questa originalità è senza dubbio l'identificazione dell'esistenza, dunque dell'essere dell'esserci che è presupposto in ogni comprensione, con un 'desiderio' o 'sforzo': dove il secondo termine intende sottolineare il carattere di 'energia positiva' e non già di mera mancanza che sarebbe essenziale all'esistenza nella sua dimensione originariamente appetitiva. La necessità di un momento ermeneutico dell'ontologia si pone allora con il riconoscimento che il desiderio è essenzialmente prelinguistico, mentre ogni comprensione avviene in una dimensione linguistica: per cui il processo dell'autocomprensione deve riconquistare la comprensione dell'esistenza a partire dalla semantica delle sue espressioni. Si giunge così al concetto ricoeuriano di riflessione:

La riflessione è l'appropriazione del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio di essere, attraverso le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza.

Questa formula stabilisce il collegamento essenziale tra desiderio ed espressione, e si può considerare un principio fondamentale di tutta la ricerca ontologica di Ricoeur. Mi propongo qui di capirla, cercando di districare il complesso intreccio di riferimenti culturali e successivi tentativi sistematici che la preparano. A tal fine considererò due episodi cruciali.

Un punto di partenza adeguato per questa indagine è costituito certamente dai due volumi della *Philosophie de la volonté*, comparsi rispettivamente nel 1950 e nel 1960. Non solo perché, da un punto di vista strettamente testuale, il secondo di essi – *Finitude et culpabilité* – è il primo luogo dell'opera di Ricoeur in cui viene teorizzato e praticato un metodo ermeneutico (si ricordi che *Wahrheit und Methode* di Gadamer comparve nello stesso anno). Ma soprattutto perché vi si trova quella che appare senza dubbio come una versione di innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia: all'ermeneutica viene attribuita la funzione di indispensabile integrazione della riflessione filosofica basata sull'intuizione, tanto di quella fenomenologico-trascendentale, quanto di quella empiricamente fondata. Se si considera poi che già le indagini del primo volume, *Le volontarie et l'involontaire*, conducevano a un esito aporetico, che l'aporia si determinava proprio riguardo a una comprensione dei fenomeni dell'involontario e che tra questi fenomeni si trovano proprio il desiderio e lo sforzo, sembra allora di trovare già i presupposti del passaggio all'ermeneutica teorizzata negli anni '60. L'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia corrisponderebbe dunque, da un punto di

vista genetico, alla successione dei due volumi della *Philosophie de la volonté* e alla singolare peripezia di ritorno dal *logos* al mito che vi viene descritta.

E tuttavia, rileggendo la *Philosophie de la volonté*, troveremo che in essa l'innesto corrisponde piuttosto a un salto tematico che a un rivolgimento metodologico. E che invece la genesi dell'innesto, nel significato che esso riveste per la nuova definizione di 'riflessione', si può trovare nel ripensamento che la problematica di una filosofia della volontà ebbe negli anni immediatamente successivi, attraverso il confronto con la psicoanalisi freudiana. Ripensamento che culminò, non a caso, in un'opera più distesa e compiuta qual è *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965).

Soffermarsi sul tentativo precedente non sarà però stato inutile. Il ruolo fondamentale giocato dalla mediazione della psicoanalisi, infatti, si capirà bene solo dal punto di vista di un ripensamento del progetto originario della *Philosophie de la volonté*. D'altra parte la scelta di interrogare Freud per rimediare alle lacune dell'opera precedente si capirà proprio alla luce di una nozione ontologica di desiderio e di una valorizzazione ontologica dell'interpretazione dei simboli, elementi di cui Ricoeur va in cerca fin dall'inizio ma che si riescono felicemente a definire e a collegare reciprocamente solo al termine del lungo confronto con la teoria freudiana. Mediante questo episodio, che sfocia in una nuova ermeneutica del sé, saremo in grado di capire infine come mai per Ricoeur non si trattasse di un'elettica e barocca commistione di modelli, per esempio di Heidegger con Freud, ma di mettere a fuoco e formulare meglio due questioni: come è possibile, per la comprensione di sé, riconoscere una propria intrinseca oscurità, e identificarla con il desiderio? E in che senso il *lavoro* dell'interpretazione, inteso esso stesso come caratteristica ontologica fondamentale dell'uomo, permette di comprendere l'esistenza meglio di una diretta intuizione interiore? Paradosso della fenomenologia e sua risoluzione ermeneutica in cui consistono appunto l'alfa e l'omega dell'esperienza di pensiero di Ricoeur.

II. Considerando la *Philosophie de la volonté* distinguerò due tesi, che sovrintendono rispettivamente ai suoi due volumi: la prima afferma la delimitazione e l'aporia di una fenomenologia della volontà, la seconda la necessaria integrazione di essa effettuata da una ermeneutica dell'esistenza. La prima si arresta di fronte al desiderio, la seconda presuppone l'espressione.

Vediamo in primo luogo l'aporia, che viene descritta in *Le volontarie et l'involontaire* (1950). Essa viene definita attraverso una determinazione dell' 'involontario' come realtà positiva ma trascendente rispetto alla capacità dell'analisi fenomenologica. Il tentativo di portare avanti una comprensione dei fenomeni della volontà, mirando infine a un

chiarimento essenziale delle strutture pratiche ed emotive dell'esistenza umana, si arresta di fronte a una 'opacità' o 'confusione' radicale della comprensione. Questa confusione insuperabile corrisponde a uno strato originariamente passivo dell'esperienza, e dal punto di vista della fenomenologia dell'agire coincide con 'l'involontario corporeo', cioè con quel complesso di motivi, poteri e condizioni che risultano fondamentali per la comprensione dell'agire e che ci si rendono noti però non mediante una rappresentazione oggettuale, bensì attraverso il sentire corporeo. Si ha dunque una duplice determinazione dell'involontario: 1) gnoseologicamente esso è percezione *oscura*; 2) ontologicamente è *realtà*. Poiché viene riconosciuto indirettamente quale momento della coscienza volontaria, e non già intuito come oggettività indipendente, esso è anche realtà *immanente* alla coscienza: il che collega i due aspetti gnoseologico e ontologico, come ci si aspettava in un'analisi esistenziale di ispirazione heideggeriana.

Questa peculiare delimitazione della descrizione fenomenologica è accompagnata fin dall'inizio da un esplicito riferimento al pensiero di Marcel, che ne determina la connotazione religiosa: la 'confusione non superabile' della comprensione indica la necessità di una rinuncia alla 'autoposizione del cogito' e di una 'partecipazione alla mia incarnazione come mistero'. Bisogna dire subito, però, che questo riferimento permette di comprendere il punto d'arrivo che si propone Ricoeur, ma non basta a capire come si arrivi ad esso dall'interno dell'eidetica della volontà. In effetti una delle caratteristiche di *Le volontarie et l'involontaire* – opera comparsa nello stesso anno della traduzione di *Ideen I* – è proprio il tentativo di ritrovare alcune delle conclusioni del maestro Marcel mediante il rigore della descrizione fenomenologica.

Ma come intendere le affermazioni di Ricoeur nel loro contesto fenomenologico? Le maglie concettuali del primo volume delle *Ideen* di Husserl, anche a volerle tendere al massimo, non sembrano capaci di catturare l' "involontario assoluto" cui mira l'intera indagine ricoeuriana. Si tratta di uno strato del sentire che non si dà per adombramenti, ma nello stesso tempo non si riesce a analizzare noematicamente come puro vissuto intenzionale, restando piuttosto condizione indistinta dell'atto noetico e pratico. Non è dunque una coscienza oscura, cui mancherebbe del tutto l'intuitività, ma nemmeno un'intuizione impura, cioè parziale. Poiché l'involontario non ha un'evidenza immediata, ma è ricavato per esclusione dall'analisi dell'atto volontario, lo si potrebbe forse far rientrare tra le evidenze inadeguate ma razionalmente motivate. Ma il fatto è che la questione pare decidersi al di qua del piano della fondazione razionale cui fa capo l'intera classificazione husserliana delle idee: il rilievo fenomenologico ed ontologico del *sentimento* della corporeità, che precede ogni sua considerazione riflessiva, impone infatti di restare a quella 'sfera della vita' che la riduzione fenomenologica esclude fin dal principio, e insomma di cercare il senso dell'essere

percorrendo un itinerario inverso a quello prescritto da Husserl nelle *Ideen*. Ricoeur stesso prende le distanze da “quella famosa ed oscura riduzione trascendentale alla quale, secondo noi, fa difetto un’autentica comprensione del corpo proprio” (VI 8). Della fenomenologia, in linea con la lettura sartriana, viene accolta piuttosto l’idea fondamentale dell’intenzionalità, tanto per la sua efficacia descrittiva che per la sua funzione critica antinaturalistica. Il riconoscimento di un involontario quale condizione razionalmente oscura dell’intenzionalità, cui la coscienza non può che riservare un ‘consentimento’, sembra dunque determinare la necessità non tanto di un approfondimento della fenomenologia, quanto di un suo superamento.

Forse Ricoeur avrebbe visto le cose diversamente se all’epoca del suo lavoro fosse stato già disponibile il testo di *Ideen II* (pubblicato nel 1952), in cui fin dalla prime pagine vengono tematizzate proprio la ‘passività’ e la ‘confusione’ delle sintesi passive estetiche e si trovano naturalmente le lunghe analisi del ‘corpo proprio’. Anche in seguito, quando ne prenderà visione, Ricoeur continuerà a ritenere che la fenomenologia debba trarre da queste indagini non solo un’integrazione, ma l’esigenza di una radicale riforma. In effetti proprio nei testi di colui che quei testi husserliani aveva già studiato, traendone ragioni per un superamento dell’intera impostazione idealistica della fenomenologia – cioè Merleau-Ponty – Ricoeur trova il modello più prossimo per la sua concezione della corporeità, e la conferma della rottura di fondo con la stessa impostazione fenomenologica della filosofia.

Il libro del ’50 segue la *Phénoménologie de la perception* in diversi punti, in primo luogo laddove – rompendo con la distinzione tra coscienza costituente e oggettività costituita – riconosce che l’intenzionalità del cogito non è separabile dall’esperienza corporea, parlando addirittura di una ‘intenzionalità originaria’ del corpo. Anche Merleau-Ponty, commentando lo stesso passo cartesiano che Ricoeur riprende più volte, riconosce che l’incarnazione comporta proprietà che ci sono immediatamente note nell’uso della vita, ma che restano incomprensibili allo sguardo della riflessione. L’involontario, dunque, appartiene a questa stratificazione di potenzialità e condizionamenti che, al di sotto della soglia della coscienza, costituiscono il fondamento della situazione umana. Le lunghe analisi di Merleau-Ponty sul sapere ‘precosciente’ e ‘preoggettivo’ forniscono dunque il collegamento tra la neutrale indagine intenzionale, condotta sul campo stesso delle scienze empiriche, e il richiamo all’inesplicabilità del corporeo di Marcel. Per indicare l’unità concreta della “situazione” umana Ricoeur tende addirittura a identificare terminologicamente corporeità ed esistenza: “il mio corpo sono io stesso esistente” (VI 20). Ma non ci si deve ingannare: è fondamentale nell’intera fenomenologia della volontà tenere distinto, sia pure sul piano astratto dell’analisi, lo strato intenzionale della volontà da quello solo sentito dell’involontario, conferendo a quest’ultimo un suo contenuto positivo. Su questo punto la nozione ricoeuriana della

coscienza si determina per contrasto con quella di Sartre. La riduzione della coscienza al mero risultato prospettico di un originario ritrarsi dalle cose, dunque a una *negazione* dell'essere (a quello che Sartre, in termini hegeliani, chiama il "per sé"), costituisce infatti per Ricoeur un errore enorme e scandaloso, tanto che esso non riceve una critica circostanziata, ma l'intera filosofia della volontà se ne può considerare una confutazione. Dalla positività dell'involontario inteso quale fattore della coscienza, piuttosto che come oggettività ad essa contrapposta, dipende infatti la stessa originaria coesistenza di attività e passività nella vita della coscienza, che Ricoeur sottolinea fin dall'inizio dell'opera: "L'intuizione del Cogito è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e che lo domina" (VI 13).

Questo punto segna anche il limite della prossimità concettuale con la fenomenologia di Merleau-Ponty. Quest'ultimo, quale corollario dell'analisi esistenziale, mette in evidenza il fatto originario della sensatezza assunta da ogni fenomeno corporeo, cioè l'espressività che lega sempre il corpo al senso. Ma per rendere conto delle molteplici forme di questo senso egli formula la tesi fondamentale di un'intrinseca 'ambiguità' dell'esistenza. Secondo questa tesi ogni fenomeno corporeo si deve considerare come un significante, che congiunge *sempre già, ma in modo essenzialmente equivoco*, a un molteplice di significati (motori, sessuali, affettivi, sociali, ecc.). Ricoeur – sul piano fenomenologico – rimarrà sempre vicinissimo a queste due tesi dell'espressività e dell'ambiguità originaria del vissuto; tuttavia in sede di conclusioni le ritiene fin dall'inizio troppo limitanti. Egli si sforza invece, in *Le volontarie et l'involontaire*, di distinguere uno strato originario dell'involontario corporeo, costituito di bisogni, capacità e condizioni restrittive dell'agire, che non corrisponde alla 'coscienza del fisiologico', ma nemmeno a un neutrale fenomeno di base che funga da materia per l'originario conferimento di senso che è sempre in atto nella sfera dell'esistenza umana. In questo strato per così dire presignificante si colloca il 'desiderio puro', che ha dunque la caratteristica di farsi portatore di un contenuto irriducibilmente estraneo alla coscienza e non a disposizione dell'elaborazione umana: caratteristica che Ricoeur si sforzerà di salvaguardare dal punto di vista della fenomenologia, per poi risolversi in primo luogo a distinguere discorso fenomenologico e discorso ontologico, in secondo luogo a porre in quest'ultimo il punto di innesto di una problematica religiosa, capace di fornire una chiave per decifrare il mistero dell'involontario.

La separazione tra i due autori avviene dunque intorno a un dilemma classico della filosofia trascendentale, quello della idealità o meno dell'inconoscibile, che si pone in questo caso a partire dalla filosofia pratica: così Merleau-Ponty – ricalcando su questo punto le tesi dell'ultimo Cassirer – mantiene la sensatezza del 'senso incarnato' entro l'immanenza della storia e dell'esperienza, e fa uso di una nozione di 'trascendenza' che indica appunto il conferimento di senso che si determina entro i confini trascendentali (e invalicabili)

dell'esistenza. Ricoeur riconosce invece uno spazio positivo aperto dalla 'trascendenza', che viene intesa come riferimento sovraempirico al 'totalmente altro'. Il passaggio dal discorso fenomenologico a questa dimensione trascendente, secondo l'indicazione di Marcel, viene fatta corrispondere alla positiva e incomprensibile alterità del corpo rispetto alla coscienza cui esso è unito. È dunque proprio l'interpretazione della corporeità a porre l'esigenza di un superamento della stessa prospettiva fenomenologico-trascendentale, anche nella versione esistenziale di Merleau-Ponty: poiché tale prospettiva non reca in proposito *nessuna evidenza*. Nella tormentata nozione dell'involontario si può dunque cogliere la premessa della successiva, flagrante contestazione dell'assolutezza del punto di vista fenomenologico, che con la tematizzazione dell'inconscio psicoanalitico risulterà di fatto ridotto a momento dialettico.

Per restare alla *Philosophie de la volonté* si può concludere che la nozione dell'involontario corporeo fin qui tratteggiata svolge in quest'opera due funzioni fondamentali.

In primo luogo, essa è condizione necessaria perché si possa parlare di un 'paradosso' del volontario e dell'involontario. Il paradosso consiste nella circostanza per cui ogni atto volontario fa intrinsecamente riferimento a una molteplicità di condizioni involontarie, che limitano la libertà ma nello stesso tempo sono essenziali al processo della volizione. Per esempio, il motivo razionale di un'azione non esaurisce mai il campo della motivazione, ma i motivi corporei – come bisogni e piaceri – si lasciano comprendere solo come condizioni della motivazione, e non già come libere posizioni del soggetto. Ancora: il potere di muovere e le capacità acquisite con l'abitudine si lasciano descrivere mediante delle strutture – come il potere d'agire, e in genere i 'saper fare precostituiti' – ma queste non esauriscono la comprensione della relativa esperienza, per la quale infatti occorre far riferimento necessariamente alla dimensione del concreto sentire corporeo. Infine il riconoscimento di un 'involontario assoluto', nel carattere, nell'inconscio e nella stessa vita, non può corrispondere a un integrale recupero dei rispettivi contenuti in una evidenza retrospettiva, sia pure in quanto indagine genetica di sintesi passive. Si tratta dunque di condizionamenti fattuali impenetrabili all'analisi fenomenologica tanto statica che dinamica, rispetto ai quali non resta che meditare un gesto di 'consentimento'. Ora, la ragione per cui Ricoeur parla di un *paradosso*, e non di un semplice 'rimando reciproco' tra corpo ed esistenza – come fa invece Merleau-Ponty – mi sembra risiedere appunto nella considerazione dell'involontario quale fattore positivo e autonomo dell'esistenza, che viene ricavata dall'esame dell'opacità fenomenologica.

La stessa positività permette di introdurre la seconda funzione sistematica dell'involontario. Esso diviene infatti tema di un discorso non più filosofico, ma religioso,

capace di leggere un senso laddove la pura riflessione non trova che un fatto. Questo discorso ha inizio nella seconda parte della *Philosophie de la volonté*, dove l'introduzione della nozione di volontà cattiva determina un primo superamento del dominio fenomenologico e apre le porte alla svolta ermeneutica. Ma alla luce dei concetti di male e di colpa si proiettano sul discorso precedente delle qualificazioni etiche, come quelle di bontà e innocenza, che vengono sovrapposte al dominio fenomenologicamente insondabile dell'involontario. Solo considerando questa retroazione della nozione di colpa si capisce come mai già in *Le volontarie et l'involontaire*, senza addurne ragione, Ricoeur precorra occasionalmente l'adozione del linguaggio religioso e identifichi l'involontario corporeo con un 'bene' e con un dono della grazia.

Ma con la comparsa della prospettiva religiosa siamo già entrati nella giurisdizione della seconda tesi della *Philosophie de la volonté* che vogliamo discutere, quella che introduce la funzione dell'ermeneutica. Essa viene argomentata nei due tomi di *Finitude et culpabilité* (1960) e afferma che mediante la considerazione dei simboli e dei miti che li veicolano è possibile cogliere una 'ricchezza' di contenuto che sfugge alla possibilità di una comprensione riflessiva. Scrive Ricoeur ne *L'homme faillible*:

Nella precomprensione che l'uomo può avere di se stesso vi è una ricchezza di senso che non può essere uguagliata dalla riflessione. È questo sovrappiù di senso che ci forzerà a tentare nel Libro secondo [*La Symbolique du Mal*] un approccio del tutto differente.

Ora benché incomprensibile, come abbiamo già visto (e come suggerisce il titolo stesso di *Finitude et culpabilité*), questo contenuto è ben determinato: si tratta dell'asservimento della volontà libera al male o, nei termini della simbologia che ne rende possibile il racconto, del 'passaggio' dall'innocenza alla colpa. Ricoeur, pur impiegando termini propri della tradizione giudaico-cristiana, cerca di sostenere l'universalità antropologica di questo problema sviluppando ne *L'homme faillible* i lineamenti di un'antropologia 'di stile trascendentale', che amplifica e generalizza le indagini dell'opera precedente fino a incontrare nuovamente un limite intrinseco. L'indagine sulla finitezza umana, intesa come sproporzione tra ragione e sensibilità, conduce a riconoscere una fondamentale 'fragilità' dell'animo, risultante dall'imperfezione del dominio razionale sull'agire. Ricoeur ne esamina diverse formulazioni, da Platone a Kant. La conclusione è che questa fragilità di un essere finito e libero, cui si arresta la riflessione, permette di comprendere la *possibilità* del cedimento alle inclinazioni, ma non permette di comprendere la colpa come *effettivo* pervertimento della volontà libera. A causa di questo passaggio incomprensibile la colpa rimane dunque un 'corpo estraneo' per l'ontologia fondamentale (HF 10). Ma il tema

rispetto a cui la riflessione tace è lo stesso intorno a cui invece la ‘ripetizione’ del simbolo e del racconto mitico istruisce la coscienza, tematizzando con molteplici variazioni immaginative la tentazione, la caduta nella colpa, e infine la sua remissione. Vediamo i passi programmatici fondamentali de *La Symbolique du mal*. Il primo riguarda il tema enigmatico del ‘salto’ dalla fallibilità alla colpa:

L’enigma allora è il ‘salto’ stesso dal fallibile al già decaduto; la nostra riflessione antropologica è rimasta al di qua di questo salto, ma l’etica arriva troppo tardi; per sorprenderlo bisognerà partire da capo, intraprendere una riflessione di tipo nuovo, che riguarda la *tentazione* che la coscienza ne subisce e i *simboli* del male nei quali essa esprime questa tentazione. Lo iato di metodo tra la fenomenologia della fallibilità e la simbolica del male non fa allora che esprimere lo iato nell’uomo stesso tra fallibilità e colpa.

Il secondo afferma la funzione risolutiva dell’ermeneutica:

La specificità del linguaggio della tentazione è apparso progressivamente come uno degli enigmi più notevoli della coscienza di sé: come se l’uomo non accedesse alla propria profondità che per la via regia dell’analogia, e come se la coscienza di sé non si potesse esprimere infine che in enigma e richiedesse a titolo essenziale e non accidentale un’ermeneutica.

La particolarità del tema, come si vede, assume una rilevanza universale e determina non soltanto un passaggio metodologico ma un vero e proprio superamento della comprensione filosofica (cf. HF 323-4). Per valutare l’affermazione di Ricoeur occorre approfondire le due principali premesse che la sostengono: la prima è l’impossibilità di trattare della tentazione del male nell’ambito del discorso fenomenologico e dipende dalla distinzione tra *inclinazione* e *passione*, raggiunta nell’ambito dello studio della decisione. La seconda è la discussione delle forme indirette della rappresentazione – analogia e simbolo – quali mezzi per approfondire la comprensione dell’uomo laddove la riflessione intuitiva resta cieca. Esamineremo per ora solo la prima di queste premesse, cui Ricoeur dedica il maggiore impegno, poiché questo esame basterà a mettere in rilievo gli elementi essenziali del passaggio dalla fenomenologia della decisione all’ermeneutica della colpa.

Non è difficile riconoscere nelle tre sezioni di *Le volontarie et l’involontaire* un medesimo itinerario critico, scandito dalla confutazione di tre concezioni alternative della volontà – intellettualismo, volontarismo e naturalismo – che permettono di definire per contrasto la verità fenomenologica che Ricoeur intende riportare alla luce. Nello studio della decisione

(Parte I, capitolo III) il conflitto tra intellettualismo e volontarismo riceve particolare attenzione. Si tratta infatti di sciogliere quello che appare un dilemma tra due concezioni contraddittorie: la prima, rappresentata da diversi autori classici tra cui Tommaso e Descartes, fa dipendere la decisione da una posizione razionale di motivi e comporta dal punto di vista gnoseologico la tesi di una assoluta trasparenza della coscienza a se stessa. La seconda corrisponde alla concezione della decisione come atto assolutamente libero e infondato, che da Kierkegaard a Sartre costituisce uno dei tratti caratterizzanti della cosiddetta filosofia esistenzialistica.

Nel primo caso, la tesi si scontra con il riconoscimento dell'oscurità fondamentale della motivazione. Dal punto di vista fenomenologico, essa risiede nel fatto che non si dà mai una totalità di motivi omogenei, per cui non è possibile istituire una gerarchia di valori che determini completamente la decisione (VI 143). Se la mancanza di una totalizzazione può apparire il semplice risultato di una finitezza della percezione, magari perfettibile, il punto cruciale è costituito dalla eterogeneità irriducibile dei motivi involontari. Il loro studio conduce infatti a riconoscere diversi generi reciprocamente non confrontabili di 'valori vitali': la soddisfazione dei bisogni corporei, il perseguimento del piacere, la ripugnanza del dolore, l'appetizione del facile e quella del difficile. Di fronte a questa complessità affettiva l'atto decisionale non trova mai la capacità di una razionale *reductio ad unum*, nemmeno nel caso della sopravvivenza, che è l'unica motivazione a determinare una sorta di unificazione dei motivi vitali, ma che, come attesta una banale constatazione empirica, può essere sacrificata in nome di valori etici.

Il volontarismo muove dal giusto riconoscimento che il potere di decidere non è completamente determinato da motivi, ma ne ricava una completa indeterminazione razionale della decisione. Dal punto di vista trascendentale questa dottrina è un postulato della concezione della coscienza come pura negatività, che come abbiamo visto nega ogni oscurità *immanente* alla volontà, poiché la svuota del tutto di contenuto. Su questo punto, come abbiamo accennato, Ricoeur ha presente soprattutto le indagini di Sartre. Questo riferimento polemico è particolarmente evidente nella confutazione del volontarismo che compare nella fenomenologia del bisogno. Qui Ricoeur (VI 90-95) riconosce che il bisogno si manifesta come pura mancanza piuttosto che come appetito di qualcosa che sia già rappresentato, ma lo considera non già come risultato ingannevole della pura e insaziabile negazione dell'essere, come avviene in Sartre, bensì come un appetito originario che è fonte di valori prima ancora di collegarsi alla rappresentazione di un oggetto e subirne l'attrazione. Come si chiarisce nell'analisi delle passioni fondamentali de *L'homme faillible*, Ricoeur sembra avere in mente l'itinerario hegeliano della coscienza, che supera il cattivo infinito mediante il riconoscimento dell'altro. Si tratterà dunque di discriminare uno strato

ingannevole e demoniaco della volontà, che condanna al cattivo infinito dell'appetizione, da un suo nocciolo benigno, segno di una insufficienza ontologica che solo l'amore può colmare. Si è raggiunto già, comunque, uno strato fondamentale della fenomenologia della volontà: quell' "io tutto intero che sono appetito" (VI 94) che diverrà il concetto fondamentale di una nuova ontologia.

Come è possibile dunque mostrare la compatibilità della fondatezza razionale dell'azione (cioè la motivazione) con la libertà d'indifferenza? La strada percorsa da Ricoeur è semplicemente quella della descrizione intenzionale della 'storia della decisione': essa muove dalla constatazione che si dà un processo di esitazione e ponderazione dei motivi, e che d'altra parte la deliberazione non si conclude con il risultato di un calcolo, ma con lo stesso atto d'agire, che mette fine al processo preliminare di deliberazione e apre idealmente quello – altrettanto interminabile – di valutazione retrospettiva dei motivi. In conclusione, dunque, la decisione è *disattenzione* dello sguardo fenomenologico, nel senso di una più o meno consapevole concentrazione parziale su uno o più motivi rispetto ad altri. Lo scarto tra possibilità e attualità pratica viene dunque descritto mediante una distinzione tipicamente fenomenologica tra materia e qualità d'atto, che costituisce in effetti lo strumento gnoseologico fondamentale di tutta la filosofia della volontà (ne avremo conferma discutendo l'introduzione dell'inconscio freudiano).

Lo studio della decisione salvaguarda dunque tanto i motivi involontari, o 'vitali', quanto la capacità di autodeterminazione in base a interessi razionali, etici e addirittura a sentimenti razionalmente incompresi. Questo risultato viene espresso da Ricoeur in termini classici: i motivi inclinano, ma non necessitano.

Il riconoscimento di motivi involontari pone ancora un problema che trascende per portata lo stesso conflitto delle teorie della decisione. L'oscurità dell'involontario, come si è visto, comporta per definizione che esso non sia direttamente accessibile all'autocoscienza. Bisogna riconoscere dunque, come fa Ricoeur in sede di impostazione metodologica, che si dà un privilegio dell'osservazione empirica dell'involontario: "l'involontario è sovente conosciuto meglio *empiricamente*, nella sua forma tuttavia degradata di evento naturale" (VI 15). In altre parole, l'involontario viene solitamente inferito dal comportamento e da altri sintomi esteriori come i processi fisiologici, e solo mediatamente viene assunto come aspetto oscuro *della* coscienza. Questa circostanza provoca una tendenza naturale a oggettivare l'involontario, che fa tutt'uno con la concezione naturalistica della corporeità, e provoca lo sforzo profuso in tutta l'opera per ristabilire questa evidenza di contro alla tesi della coscienza naturale. Il naturalismo è responsabile di una vera e propria parvenza trascendentale, che invita a ipostatizzare l'involontario in aspetto del corpo quale oggetto naturale, e successivamente, in base all'appartenenza originaria della coscienza al suo corpo, determina nella riflessione una

(eticamente distruttiva) “cosalizzazione del sé”. La liquidazione del naturalismo serve dunque a difendere la dimensione originaria dell’esistenza da ogni ipostatizzazione metafisica, che ne costituisce una riduzione e un travisamento essenziale. Ma questa critica non viene raggiunta con l’atto liquidatorio della riduzione, il che rischierebbe di riportare all’autoposizione idealistica e di far perdere la problematica dell’incarnazione. Essa viene invece conquistata – di nuovo sul solco di Merleau-Ponty – attraverso l’analisi intenzionale dello stesso riduzionismo naturalistico. Se dunque il conflitto tra intellettualismo e volontarismo avviene all’interno del campo della motivazione, si tratta ora del compito più radicale di definire l’autonomia di questo campo rispetto a una metafisica naturalistica che ne decreta l’accidentalità e dunque di determinare la dimensione della coscienza in quanto essa trascende la natura senza perciò staccarsene quale puro spirito.

Per quanto riguarda il piano della *decisione*, abbiamo visto che l’ipostatizzazione dei moventi naturali è stata contrastata mediante l’esame fenomenologico. Il passaggio all’*agire* sembra porre un problema più difficile. Il potere di iniziativa della volontà, in quanto concreta e irreflessiva immersione della volontà nella natura, suggerisce da sé una lettura fisiologica del potere di muovere e dello sforzo. Ricoeur tenta però anche in questo caso di distinguere una ‘esperienza originaria’ dell’ ‘esser forza’ da ogni tentativo di costruire una pura fisiologia dell’agire, che la presupporrebbe sempre. Ogni tentativo di conferire priorità ontologica a una concezione naturalistica del potere d’agire, del resto, deve approdare per Ricoeur a un indeterminismo oppure a un dinamismo iperfisico: ma si tratta in entrambi i casi di ipotesi esplicative che rompono la coerenza della fisica, senza ottenere con ciò una maggiore comprensione della volontà.

Il capitolo sul *consentimento* riguarda l’involontario assoluto, che è rimasto a margine della descrizione del processo di motivazione: qui la parvenza raggiunge la sua formulazione più adeguata. L’ipostatizzazione dell’involontario assoluto – come carattere, inconscio e vita – significa infatti una subordinazione ontologica della coscienza a una fondamentale potenza dell’essere, che pare corrispondere senz’altro a quella sfera d’oscurità che la stessa autocoscienza riflessiva ha dovuto riconoscere. [REDACTED]

Per contestare questa interpretazione Ricoeur raccoglie i frutti del precedente esame della motivazione: il riconoscimento dell’involontario non può mai condurre all’automatismo della coscienza, ma costituisce semmai una delimitazione del campo della motivazione. Nel caso dell’involontario assoluto questa delimitazione è insuperabile, nel senso che nessuna determinazione razionale può riuscire a trascenderne i confini. Ma si tratta appunto di confini che determinano il campo della motivazione volontaria senza sopprimerlo. Così il carattere è un ‘modo finito’ entro cui si costituiscono le motivazioni individuali, l’inconscio è una “materia indefinita” della decisione, la vita è una condizione necessaria ma non sufficiente di

ogni atto volontario e dell'esistenza stessa.

Non è possibile qui approfondire l'esame dei vari momenti del naturalismo – episodio di confronto tra metodo sperimentale e fenomenologia destinato ad avere un seguito nel pensiero di Ricoeur e un'eredità ancora viva. Ma è utile ai nostri scopi riassumere lo schema epistemologico che è sotteso al discorso. Purtroppo Ricoeur non è chiarissimo in proposito, presentando almeno tre diverse chiavi di lettura del rapporto tra fenomeni e oggettività naturale.

Il primo tentativo si basa sulla relazione di *indicazione* che collegherebbe momenti del corpo-proprio e momenti del corpo-oggetto (VI 15-16). L'impiego di una relazione semiotica di "indicazione" (Ricoeur dice anche: "diagnostica") si contrappone prima di tutto a quello della relazione causale, per sottolineare l'impossibilità di ridurre alcune "esperienze cardine della soggettività" alla dimensione oggettiva del corpo, che piuttosto le presuppone. L'oggettività corporea viene dunque presentata come risultato di un processo costitutivo i cui elementi originari sono i vissuti, e da cui il corpo-oggetto sorge "per diminuzione e soppressione". Il riferimento alla *Lebenswelt* dell'ultimo Husserl suggerisce che un modello di questa relazione di 'indicazione', qui solo abbozzata, sia proprio l'omonima nozione introdotta da Husserl nel § 40 di *Ideen I*. Ma l'esame della costituzione della cosa fisica mediante la sintesi del molteplice percettivo, cui si riferisce l'intera trattazione di Husserl, non si lascia applicare senza problemi a quello della costituzione del corpo-proprio come corpo oggettivo. In quest'ultimo caso, infatti, i dati empirici dell'analisi fisiologica sono enormemente più ricchi di contenuto dei meri vissuti del sentire, il che determina appunto la tendenza – rilevata da Ricoeur – a considerare questi ultimi come manifestazioni di un'oggettività soggiacente (accidenti o effetti). L'impiego di una relazione puramente segnica sembra dunque esprimere la prudenza gnoseologico-critica di Ricoeur, poiché esclude ogni *spiegazione* dei fenomeni in base alle nozioni di sostanza e causa e introduce un posizione di corrispondenze in linea di principio biunivoca e metafisicamente neutra.

Questo possibile esito della teoria dell'indicazione appare confermato dall'introduzione del concetto di un *isomorfismo* tra fenomeni della coscienza e concetti della fisiologia. Questa nozione compare nel lungo confronto con la psicologia gestaltista a proposito dei presupposti *dinamici* del movimento volontario e costituisce un esempio tipico del modo in cui Ricoeur tende ad accogliere per quanto possibile i risultati delle concezioni alternative, per poi tentare di circoscriverne criticamente il senso. L'obiettivo è chiarissimo, e verrà ripetutamente riaffermato da Ricoeur fino agli anni '90: i concetti dinamici – primo tra tutti quello di una forza di muoversi – hanno prima di tutto un senso 'ontologico-formale', di cui il significato fisico non è che un'applicazione 'ontologico-regionale'. In base a questi termini classicamente fenomenologici, l'isomorfismo collegherebbe dunque concetti intenzionali e

concetti fisici, senza nessuna pretesa di *spiegare* i primi con i secondi. Viene così negata in linea di principio la possibilità di una ontologia materiale della natura in genere, che è sempre stato l'ideale delle cosmologie metafisiche ma di fatto riproduce la confusione concettuale di una 'mitologia animista'. Ma con questo nuovo abbozzo di teoria Ricoeur pretende troppo e troppo poco. Troppo, perché un isomorfismo comporta per definizione più che una semplice indicazione segnica (che è per principio arbitraria), e cioè una somiglianza. Ma in primo luogo non è chiaro tra che cosa dovrebbe sussistere la somiglianza, dato che il tratto unificante tra vissuti e oggetti fisici è *stabilito* dall'applicazione di concetti ontologico-formali. Se poi si intende una rassomiglianza fenomenica tra momenti del corpo-proprio e momenti del corpo-oggetto (per es. la sensazione dello sforzo e la forza in senso fisico) questa è per un verso difficilmente riconoscibile al di fuori di pochi concetti fondamentali, per altro verso non risolve la questione posta dalle differenze specifiche tra i rispettivi concetti. Il collegamento tra biologia e fenomeni dell'involontario rimane dunque poco più che un *desideratum*. Ma ecco perché un tale isomorfismo, così come una teoria dell'indicazione in genere, ottiene troppo poco: lascia infatti intatta la questione della precedenza *ontologica* del vissuto intenzionale sul costrutto scientifico, che è la posta in gioco dell'intero *détour* epistemologico. Sappiamo infatti che, a dispetto della terminologia, il riferimento all'ontologia formale fenomenologica è tutt'altro che pacifico, dato che i termini dell'ontologia che ha in mente Ricoeur sono acquisiti mediante il sentire e sfuggono a una compiuta analisi intenzionale.

Ricoeur prende di petto la questione seguendo una terza via, stavolta meno conciliante verso i procedimenti delle scienze sperimentali e ben iscritta nell'ambito concettuale della fenomenologia husserliana: si tratta della distinzione tra *materia* e *forma* dell'atto intenzionale. Essa compare proprio nel punto più difficile della fenomenologia dell'involontario, e cioè il confronto con l'inconscio quale involontario assoluto, che pare richiedere la completa abdicazione della coscienza intenzionale. L'inconscio determina infatti "una via d'accesso, per estrapolazione e passaggio al limite, all'esistenza di una materia del pensiero che non è più accessibile alla coscienza di sé" (VI 371). Ma che cos'è questa *materia*? La critica di ogni interpretazione sostanziale e causale dell'inconscio si ottiene mediante la descrizione fenomenologica dell'inconscio come materia d'atto *dissociata* dalla rispettiva 'apprensione'. In quanto dissociata ma non eterogenea, questa materia può essere riportata alla coscienza, e così riceve non solo la qualità della chiarezza, ma anche la forma che ne determina il senso. Soltanto così si ottiene il risultato di 'salvare i fenomeni' della coscienza da ogni tentazione riduzionistica.

Tuttavia questo è anche il punto più debole dell'intera trattazione ricoeuriana dell'inconscio, poiché tocca un problema che lo schema dell'atto intenzionale non risolve, e

semmai occulta. Per un verso, infatti, l'attribuzione dell'origine del senso all'attività sintetica della coscienza sembra comportare che l'inconscio sia materia radicalmente informe e priva di senso. Del sogno, per esempio, Ricoeur dice che esso riceve non soltanto la coscienza, ma anche la forma narrativa dalla ricostruzione psicoanalitica, per cui l'inconscio rimane come residuo iletico astratto che precede la donazione di senso. D'altra parte, Ricoeur riconosce ovviamente che in psicoanalisi *non ogni senso* è terapeuticamente efficace e che si dà dunque un certa verità della ricostruzione analitica. Ma ciò non permette di considerare la materia inconscia come del tutto informe e anzi comporta che essa possieda una certa sensatezza passivamente acquisita, che si tratta semmai di modificare.

In realtà a Ricoeur sta a cuore non tanto un'insensatezza amorfa, quanto – come già nel caso della motivazione – una polivocità intrinseca della 'materia affettiva' e dunque la possibilità di articolarla secondo diverse 'forme' di senso, tra le quali quella biologica non possiede un primato metafisico. Ma in sede conclusiva Ricoeur non riesce ancora a trovare una formulazione chiara, che oltre alla conclusione cercata fornisca anche una sua giustificazione: "le forze volontarie e involontarie sono al tempo stesso forze che suscitano e realizzano un senso" (VI 221). Il passaggio dalla forza involontaria al senso è stabilito solo mediante la negazione del fisicalismo e il postulato del consentimento. Rileviamo invece la vistosa mancanza di un'adeguata descrizione del lavoro ermeneutico, che mediante il simbolo conduce dal reperto inconscio al senso, come pure una giustificazione del significato ontologico dello stesso processo ermeneutico. Si deve riconoscere che a tal fine lo schema dell'iletica è incapace di condurre oltre. La materia dissociata vi è assunta come un dato, il senso vi compare sempre come aggiunta successiva ed estrinseca: proprio ciò che spinge a ipostatizzare la materia dell'inconscio e a collegarla con le ipotesi biologiche, secondo una parvenza intellettuale che Ricoeur è dunque in grado di denunciare, ma non di dissolvere logicamente. Si capiscono perciò fin d'ora i vantaggi che Ricoeur otterrà scegliendo – negli anni '60 – di porre l'espressione quale reperto primario dell'analisi, per poi inferirne uno sfondo di virtualità inconscie, che la dinamica è capace di descrivere solo parzialmente e rispetto alle quali il lavoro ermeneutico possiede invece una funzione costitutiva.

Siamo ora in grado di passare all'ultima parte della nostra analisi. L'intero esame dei condizionamenti sensibili della volontà – che risulta nella riduzione dell'involontario a momento iletico dell'atto – serviva a distinguere l'inclinazione dalla causa e a portare fino in fondo la dissoluzione di ogni 'fisica dello spirito'. Ma la definizione del movente come inclinazione prepara per opposizione logica quella della passione, che Ricoeur intende come un asservimento della volontà del tutto illusorio, privo di alcuna motivazione positiva. La passione come 'schiavitù del Nulla' corrisponde dunque al secondo momento della parvenza trascendentale, quello etico, in cui ne va del sacrificio stesso della propria responsabilità. Il

punto cruciale della questione è l'infondatezza e l'incomprensibilità della passione, che Ricoeur vuole talmente assoluta da rendere opportuno non soltanto parlare di autoinganno, ma addirittura di evocare – sia pure a titolo di enigma – l'immagine biblica di un'alterità diabolica. Di fronte al cedimento dell'uomo a questa tentazione, la cui origine le resta imperscrutabile, la filosofia può solo rendere perfetta la propria ignoranza. La fenomenologia della volontà lo sottolinea in diversi punti: lo smascheramento di ogni spiegazione positiva della passione, che resta implicita nello studio dei motivi, viene in piena evidenza in primo luogo con lo studio dell'emozione, la cui inerzia costituisce una delle figure della parvenza: “noi non siamo, propriamente parlando, vinti dall'automatismo ma ci consegniamo a lui” (VI 303). Ma l'automatismo, che nell'emozione e nell'abitudine resta sempre virtuale, raggiunge la sua figura dialettica (in senso kantiano) quando assume le fattezze di una potenza *coercitiva*, il che avviene proprio con i tre concetti dell'involontario assoluto. È questo il luogo della distinzione (e della possibile confusione) tra il “mare agitato delle virtualità inconse”, che inclina senza necessitare, e l'abisso della passione:

Le ipostasi del carattere, dell'inconscio, della vita considerate come nature fondamentali ed esclusive sono un alibi (...) per la paura e la pigrizia, un pretesto per non essere (VI 344).

Ecco dunque la tentazione nello stesso tempo teoretica e pratica, la quale invita a scambiare una necessità vissuta con un'abdicazione della coscienza, cedendo a quella che Ricoeur descrive efficacemente come la “passione di diventare cosa” (VI 293). L'inconscio freudiano è forse la massima espressione teorica di tale tendenza regressiva che si annida dietro l'intenzione scientifica e costituisce per così dire il luogo di scivolamento dal piano dell'autoanalisi a quello di una vera e propria biologia speculativa: “la coscienza cerca una irresponsabilità di principio nella sua propria regressione al vitale, all'infantile e all'ancestrale” (VI 397). Questa parvenza, nei suoi due momenti intellettuale ed etico, non è stata invece colta dalla fenomenologia della coscienza di Husserl, in cui non viene sottolineato abbastanza che la “esperienza della libertà” è “evanescente” e continuamente esposta alla dissimulazione e al rinnegamento di sé che la coscienza attua in quanto “imita la cosa e si nasconde dietro di essa” (VI 194).

Considerando ora l'analitica della motivazione e la sua dialettica siamo in grado di cogliere con uno sguardo tutto l'itinerario dell'opera, secondo le coordinate kantiane che Ricoeur stesso adotta per illustrarlo. L'analitica della volontà è propedeutica rispetto a una dialettica della sua illusione, che si articola nei due momenti della critica delle ipostatizzazioni naturalistiche e in quella della ‘degradazione’ stessa della volontà schiava. Quest'ultima viene

associata al male radicale kantiano in quanto determina l'incomprensibile pervertimento di una volontà originariamente buona. Da questo punto in poi Ricoeur intende esplicitamente superare l'impostazione kantiana, come chiarisce nel modo più netto parlando di una *seconda* rivoluzione copernicana, che conduca, al di là dell'autonomia della coscienza, al riconoscimento di una 'Trascendenza'. Nel capitolo conclusivo dell'opera Ricoeur paragona questo secondo passaggio all'introduzione dell'idea di Dio nella *Terza meditazione* di Descartes, sottolineando però che in luogo di una impossibile derivazione razionale di Dio si deve riconoscere piuttosto la possibilità di un 'salto' dal mistero dell'esistenza al riconoscimento della 'Trascendenza'. In questo senso la *prima* rivoluzione copernicana di Kant costituisce un punto di non ritorno, in quanto destituisce di fondamento ogni tentativo di elaborare una cosmologia metafisica in cui natura e libertà vengano considerati quali elementi omogenei del mondo. Ma il salto della fede, attuato dalla coscienza che riconosce il proprio limite, determina una rivalutazione dei *simboli* religiosi, e dunque ripristina a livello poetico un incantamento del mondo analogo a quello tipico delle cosmologie medievali. In luogo di una comprensione teoretica della colpa e della Trascendenza si ha così una 'poetica' della volontà che attraverso la rappresentazione simbolica e mitica tematizza l'inconoscibile nella sua positività.

Se ora riconsideriamo congiuntamente le due tesi dell'oscurità dell'involontario e della ricchezza di senso indagata dall'ermeneutica del male – di cui dobbiamo ancora esaminare gli strumenti tecnici – dobbiamo riconoscere che, nella *Philosophie de la volonté*, il passaggio all'ermeneutica non è adeguatamente fondato (ed è forse affrettato dalla preoccupazione dell'approdo a una nuova ingenuità religiosa). Se infatti le due tesi qui richiamate si intendono come scansioni dell'innesto dell'ermeneutica sulla fenomenologia ne risulta un paralogismo che spezza la filosofia della volontà. In queste due opere, infatti, l'esigenza di una svolta metodologica dall'ontologia fenomenologica a un sua integrazione ermeneutica non risulta dall'aporia del discorso fenomenologico – e cioè dal riconoscimento di un'oscurità irriducibile ai margini della fenomenologia della volontà – ma da un cambiamento di oggetto, con la considerazione del male quale incomprensibile perversione della libertà. Non si tratta dunque propriamente di un passaggio metodologico all'interno del discorso filosofico, ma piuttosto di un 'salto' razionalmente infondato dalla filosofia a una *Weltanschauung* religiosamente orientata. Ricoeur stesso, infatti, parla di una scommessa nel senso di Pascal.

Non si può peraltro parlare di un esplicito paralogismo, poiché Ricoeur non identifica la ricchezza di contenuto dispiegata dai simboli con l'oscurità dell'involontario. Ma bisogna riconoscere che ontologia e ermeneutica si sovrappongono mediante due discorsi eterogenei, l'uno filosofico e razionale, l'altro religioso e retto dalla fede, e che Ricoeur stesso non è

inecepibile nel tenersi a questa distinzione di piani: infatti dapprima – come abbiamo visto – introduce connotazioni etico-religiose a livello descrittivo, poi ammette una determinazione positiva dell'inconoscibile che gli permette di individuare nella 'Trascendenza' la soluzione delle antinomie della volontà: *come se* l'oscurità dell'involontario, che corrisponde al limite della comprensione filosofica, fornisse ragioni a sostegno del salto alla prospettiva religiosa. Troviamo dunque una subordinazione del discorso filosofico a quello religioso, che costituisce se si vuole una prima versione di quello che poi Ricoeur chiamerà l'innesto dell'ermeneutica, ma che certamente resta al di qua della più solida filosofia ermeneutica che l'autore elaborerà di qui a pochi anni, ripartendo proprio da alcuni problemi di quell'edificio incompiuto che rimase la *Philosophie de la volonté*.

III. Si è detto dell'estraneità della problematica religiosa rispetto ai risultati della fenomenologia, e di come perciò il salto all'ermeneutica corrispondesse al superamento della stessa filosofia. Vogliamo ora capire come mai, nello stesso tempo, *dall'interno* della fenomenologia della volontà si ponessero le basi per il rivolgimento metodologico ermeneutico che Ricoeur svilupperà attraverso l'interpretazione di Freud. A tal fine individueremo tre problemi della *Philosophie de la volonté*, consistenti nella presenza di affermazioni tematicamente centrali del discorso filosofico, che mal si adattavano alla gabbia metodica della fenomenologia: per cui questa era di fatto già abbandonata e si poneva l'esigenza di una nuova sistemazione teorica.

I primi due problemi riguardano la fenomenologia dell'involontario e si pongono a partire da due fatti fondamentali che ne guidano la descrizione: l'intuitività dell'involontario e la durata della decisione.

1) La dipendenza metodologica dell'intera opera dall'intuizione, a livello programmatico, è espressa nettamente nell'*Introduzione*:

L'intuizione del Cogito è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e che lo domina. Questa intuizione è il senso del corpo come fonte di motivi, come insieme di poteri e anche come natura necessaria: si tratterà perciò di arrivare a scoprire la necessità in prima persona, la natura che io sono. Motivazione, mozione, necessità sono relazioni intra-soggettive. Perciò vi è una eidetica fenomenologica del corpo proprio e delle sue relazioni all'io che vuole (VI 13-14).

Sulla specificità dell'intuizione filosofica rispetto alla riduzione scientifica Ricoeur insiste

più volte nel corso dell'opera, criticando il privilegio gnoseologico accordato ai fenomeni patologici, in cui la coscienza appare separata dalla sua componente corporea. Questa assunzione suggerisce che la coscienza venga concepita come un intero le cui parti siano disarticolabili organicamente o funzionalmente. Al contrario – riprendendo anche su questo punto l'eredità di Cassirer – Ricoeur insiste che “nell'ordine del soggetto non è il semplice che dà senso, ma l'uno”, e che dunque l'unità della coscienza è il normale e l'intelligibile, rispetto al quale si comprende la deformità del patologico. Su questo punto fondamentale, che Ricoeur manterrà fino ai suoi ultimi scritti, si gioca la specificità del filosofo rispetto allo scienziato. Il punto emerge con la massima chiarezza nella discussione sulla diversa concezione che hanno il filosofo e il biologo del proprio patrimonio genetico. Mentre quest'ultimo lo considera come collezione di proprietà irriducibilmente multiple, il filosofo assume “questo capitale molteplice” come “l'unità indivisibile della mia vita, della mia esistenza di fatto”. Nel bilancio metodologico della questione viene riaffermato il primato dell'intuizione:

Posso allora dire che la filosofia è sempre il ritorno al livello dell'intuizione e la regressione dalla combinatoria all'unità e all'identità del sé.

Questa intuizione immerge di nuovo nell'essere ‘misteriosamente uno’ del corpo proprio. Ma, poiché questo mistero lo si intuisce, si può porre una banale domanda: è forse possibile *intuire* l'oscurità? Se si considera il modo in cui Ricoeur effettivamente introduce l'involontario si deve concludere che, a dispetto delle dichiarazioni di metodo, la via percorsa per determinare questo concetto non è quella dell'intuizione. Lo studio delle strutture della volontà presenta in tutti e tre i casi un itinerario indiretto verso il riconoscimento dell'oscurità, che viene piuttosto inferita che intuita. Tutta la riflessione sui motivi e sull'agire muove dalla concretezza dell'atto, risalendo a una distinzione e descrizione di motivi e poteri e viene considerata inadeguata perché l'intuizione noematica presuppone i corrispondenti *fatti* senza poterli analizzare adeguatamente. Proprio questa sproporzione determina il concetto dell'involontario, e fa dell'intera esistenza un susseguirsi di atti che precedono la loro interpretazione e non si riescono a fondare causalmente. Questa situazione tende addirittura ad estendersi, e negli anni successivi farà di *ogni* conoscenza di sé un'attività essenzialmente indiretta, che deve fin dall'inizio superare lo scoglio di un'intuizione cieca. Il *perché*, il *come* e il *chi* dell'azione si daranno come senso latente che l'intuizione può cercare solo a partire dall'azione stessa, senza peraltro riuscire mai a ricostruirne completamente la genesi. Già in questa fase però il *cogito* stesso, per riprendere un'espressione di Kant che si adatta perfettamente al caso, è una ‘intuizione empirica

indeterminata', cioè il 'sentimento' di un'esistenza che si accompagna ad ogni rappresentazione, ma al quale non si accompagna nessuna altra determinazione.

L'insufficienza del *cogito* a determinare il contenuto dell'esistenza verrà riconosciuta pienamente nei primi anni '60. In *Existence et herménéutique* Ricoeur la articola in due tesi: il *cogito* è una verità *vana* e, per lo più e già sempre (come avrebbe detto Heidegger), è in prima istanza coscienza *falsa*. Entrambe queste posizioni critiche convergono verso quel progetto di una ermeneutica del sé da cui abbiamo preso avvio in questo studio.

La tesi della vanità del *cogito* ricalca quasi alla lettera la tesi kantiana che abbiamo appena ricordato, cui si ricollega storicamente mediante il riferimento alla filosofia riflessiva di Nabert e, tramite questi, a Fichte.

Io sono, io penso; esistere per me è pensare; io esisto in quanto io penso. Ma questa verità è una verità vana, è come un primo passo che non può essere seguito da alcun altro passo, fintantoché l'ego dell'ego Cogito non ha affatto recuperato se stesso nello specchio dei suoi oggetti, delle sue operazioni e finalmente dei suoi atti. La riflessione è un'intuizione cieca, se non è mediata da quelle che Dilthey chiamava le espressioni in cui la vita si oggettiva.

L'estensione sintetica dell'autocoscienza si ottiene dunque solo attraverso l'espressione della coscienza in quello che Dilthey chiamava lo 'spirito oggettivo'. Ma questa funzione ontologica dell'espressione comporta immediatamente il ricorso a una nuova critica, il cui metodo è esemplificato dalle tante ermeneutiche del sospetto che Ricoeur raccoglie come è noto nella triade Marx, Nietzsche e Freud:

Abbiamo infatti imparato, da tutte le discipline esegetiche ed in particolare dalla psicanalisi, che la coscienza che si pretende immediata è in primo luogo 'falsa coscienza': Marx, Nietzsche e Freud ci hanno insegnato a smascherarne gli inganni. Da ora in poi bisogna dunque unire, ad ogni riscoperta del soggetto del Cogito nei documenti della sua vita, una critica della falsa coscienza; una filosofia della riflessione deve essere tutto e il contrario di una filosofia della coscienza (ibidem).

Nel riferimento piuttosto disparato ai tre 'maestri del sospetto' non deve sorprendere la messa in primo piano della psicoanalisi di Freud, che è oggetto in questi anni (1960-1965) di un'intensa attività di studio e didattica. Siamo in grado ora di capirne la funzione riguardo alla deduzione dell'oscurità. La psicoanalisi muove infatti dalla considerazione *esterna* delle espressioni e si basa sull'ipotesi fondamentale di un senso latente che deve essere decifrato.

Essa fornisce dunque nello stesso tempo il primato gnoseologico dell'espressione e l'intrinseca oscurità del suo significato. Il peso avuto dal modello psicoanalitico per il ripensamento gnoseologico dell'oscurità è riconosciuto con molta chiarezza in un passo di *De l'interprétation*. Ricoeur si richiama ai risultati della *Philosophie de la volonté*, dicendo però di oltrepassarli su un punto specifico, che è appunto quello del metodo della loro fondazione:

Un metodo ermeneutico, appaiato alla riflessione, procede molto oltre un metodo eidetico quale quello da me allora seguito: la dipendenza del Cogito dalla posizione del desiderio non è colta direttamente nell'esperienza immediata, ma interpretata da un'altra coscienza, nei segni apparentemente privi di senso offerti al dialogo; non è affatto una dipendenza sentita, è una dipendenza decifrata, interpretata attraverso i sogni, le fantasie, i miti, che costituiscono in qualche modo il discorso indiretto di questa tenebra muta. Il radicarsi della riflessione nella vita è compreso nella coscienza riflessiva unicamente a titolo di verità ermeneutica.

La psicoanalisi è dunque la chiave per riscoprire la dimensione originariamente *intersoggettiva* e dialogica della riflessione su se stessi e come tale (rispetto alle altre teorie del sospetto) costituisce il modello essenziale della nuova ermeneutica. La dimensione linguistica del colloquio permette d'altra parte di stabilire la precedenza gnoseologica dell'elemento simbolico e poetico e dunque del problema ermeneutico di contro ad altre concezioni fenomenologiche dell'intersoggettività, dalle *Cartesianische Meditationen* allo stesso Merleau-Ponty. Infine, il ruolo dell'interlocutore esterno per il conseguimento della conoscenza di sé permette di introdurre una sottile analogia con la genesi dell'autocoscienza nella *Fenomenologia* hegeliana, che annuncia importanti sviluppi della nuova teoria della riflessione che verrà elaborata nel libro su Freud.

2) Il problema della durata della decisione è meno evidente del primo. Che vi sia una dimensione temporale di questo come di ogni altro atto della coscienza è un dato originario, uno di quei fatti concreti di cui Ricoeur ama sottolineare l'ineducibilità di contro al sogno idealistico di rintracciarne una genesi ideale. È importante sottolineare questo punto per chiarire che il passaggio all'ermeneutica, che stiamo per ritrovare, comporta anche l'abbandono di una problematica genetica che ancora Husserl considerava necessario conservare e sviluppare. Che la decisione debba avvenire nel tempo non richiede dunque una fondazione filosofica: la richiede invece, per Ricoeur, il fatto che essa abbia una durata, o, come egli preferisce dire, una 'storia'. Per un verso viene avanzata la spiegazione che questa durata dipenda dalla mancanza di una 'totalità presente' di motivi e insomma dalla finitezza della percezione. Ma dato che questa finitezza è insuperabile la durata risulterebbe a rigore

infinita e l'esistenza collasserebbe in una persistente aprassia amletica. Per l'altro verso, secondo lo schema ileomorfico dell'atto, la decisione interviene come una interruzione improvvisa di questa esplorazione dei motivi. Da questo punto di vista, tuttavia, la decisione sarebbe istantanea, e la durata resterebbe enigmatica. Le basi teoriche della fenomenologia della volontà lasciano dunque ricavare le ipotesi assurde di una durata infinita o nulla di ogni decisione, mentre la realtà effettiva della durata finita risulta stranamente enigmatica.

La chiave per uscire da questo apparente conflitto non è da cercarsi in considerazioni trascendentali, ma semplicemente psicologiche. Di nuovo, tuttavia, si comprende come mai sia il paradigma psicanalitico a fornire un più adeguato sfondo alla problematica della decisione. Una riflessione puramente descrittiva e fenomenologica, infatti, non pare in grado di giustificare l'esitazione dell'Io di fronte ai motivi, che vengono posti come meri sostrati iletici dell'autopercezione. La difficoltà risiede in primo luogo nella stessa oscurità essenziale dei motivi vitali, che rimanda dunque al nostro primo problema e al mutamento di prospettiva introdotto dalla situazione dialogica e ermeneutica. Ma specificamente essenziale a introdurre il fenomeno della durata è la stessa disarticolazione dell'Io nelle varie topiche freudiane, e la comparsa in esse di una componente istintiva e dinamica come l'Es. Questa dimensione energetica dell'esistenza, su cui Ricoeur si concentrerà nella prima parte di *De l'Interprétation*, è una condizione necessaria all'introduzione di nozioni come quella di conflitto, di resistenza, di rimozione, infine di lavoro. Tutte nozioni economiche che appunto recano alla determinazione della coscienza pratica una dimensione *quantitativa* (benché incomputabile, in quanto oscura). Difendendo dunque l'impiego teoretico di queste nozioni topiche e economiche – cosa che costerà non pochi sforzi – Ricoeur possiederà dunque una chiave per collegare il fenomeno fondamentale della durata della decisione all'intera ontologia esistenziale verso cui inclina il suo pensiero fin dagli anni '50, imperniata sulla dicotomia irriducibile tra coscienza e inconscio.

Abbiamo visto dunque come si renda necessario un esame dei concetti chiave della psicoanalisi – in particolare: freudiana – come quelli di interpretazione, rimozione, resistenza, lavoro: non ci resta che esaminare la filosofia riflessiva sviluppata nel libro su Freud. Manca però l'esposizione del terzo dei problemi annunciati, relativo alla funzione gnoseologica del simbolo, che costituisce l'altro momento fondamentale del passaggio dalla prospettiva difettosa della *Philosophie de la volonté* a quella più riuscita di *De l'Interprétation*.

3) Come abbiamo visto in *Finitude et culpabilité* la prestazione gnoseologica del simbolo consiste prima di tutto nel rendere possibile una rappresentazione del passaggio dalla tentazione alla colpa, che resta incomprensibile alla riflessione. Si tratta ora di capire meglio l'aspetto più forte della simbolica ricoeuriana, secondo cui la rappresentazione simbolica determinerebbe un *ampliamento* estetico della comprensione ontologica. Anche su questo

punto l'andamento del discorso è piuttosto esplorativo, e si concentra su distinti tentativi di sistemazione teorica.

Nelle ultime pagine de *L'homme faillible* viene tratteggiata una descrizione della funzione simbolica da un punto di vista fenomenologico: la rappresentazione mitica della caduta e, mediatamente, quella dell'innocenza originaria, vengono presentate come esempi di 'variazione immaginativa'. Il racconto mitico presenta dunque sotto forma di una storia fantastica una costituzione originaria altrimenti non intuibile:

L'essenziale del mito dell'innocenza è di fornire un simbolo dell'originario che appaia-attraverso [*trans-parait*] la degradazione e la denunci come degradazione; la mia innocenza è la mia costituzione originaria, proiettata in una storia fantastica. Questa immaginazione non ha nulla di scandaloso per la filosofia; l'immaginazione è un modo indispensabile di investigazione del possibile; si potrà dire, nello stile dell'eidetica husserliana, che l'innocenza è la variazione immaginativa che fa cogliere l'essenza della costituzione originaria, facendola apparire *sopra* un'altra modalità esistenziale (HF 161).

Proseguendo su questa linea ne *La Symbolique du mal*, come abbiamo visto, Ricoeur attribuisce alla funzione simbolica la capacità di rendere possibile una esplorazione ontologica del passaggio dalla tentazione alla colpa (cf. SM 154-156). Ma il riferimento alla fenomenologia, anche se non scandaloso, è certamente poco perspicuo. Ricoeur allude alla possibilità di ricostruire geneticamente ma a priori la struttura essenziale della vita pratica, pensando forse alle analoghe ricerche husserliane di *Erfahrung und Urteil*. Ma in questo modo l'intera rappresentazione indiretta dell'originario sembra rientrare nei poteri del discorso filosofico fenomenologico, e non si vedono più la funzione di rottura della simbolica e la sua capacità esclusiva di determinare un ampliamento della comprensione ontologica. In effetti Ricoeur sottolinea altrove che non si tratta di riattingere un'impossibile evidenza intuitiva, ma si rimane sempre nell'ambito di una rappresentazione indiretta di ciò che è propriamente irrapresentabile. Si presenta dunque un secondo tentativo di articolare la struttura logica del simbolo, individuandola nell'analogia.

Anche questo secondo tentativo richiede molti chiarimenti, come stavolta Ricoeur avverte esplicitamente. Dell'analogia egli ascrive infatti al simbolo il carattere di esibizione indiretta, ma nega che il simbolo possa essere interamente svolto nel suo schema analogico. In ciò consiste la definizione del simbolo come rappresentazione a doppio senso, in cui è impossibile disgiungere il rappresentante dal rappresentato, come invece avviene nell'allegoria. È questa la 'opacità' del simbolo: "il senso primo, letterale, patente, punta esso stesso analogicamente un senso secondo che non è dato altrimenti che in lui" (SM 22-23).

Bisogna riconoscere che l'argomentazione di Ricoeur non va molto al di là di una dichiarazione di intenti, articolata nel rifiuto della piena decifrazione analogica del simbolo e nella prefigurazione di una duplicità di senso intrinseca di cui non si riesce a trovare piena giustificazione. Per comprendere almeno l'obiettivo di Ricoeur è opportuno sottolineare come egli intenda anche su questo punto superare la gnoseologia kantiana, dopo averne seguito fin qui le tracce. Il concetto di un simbolo che non possa svolgersi logicamente in analogia è infatti del tutto incomprensibile nell'orizzonte kantiano, e ciò determina la distinzione tra simbolo ricoueriano e simbolo kantiano (laddove gli altri due aspetti della funzione simbolica – esemplarità e temporalizzazione di ciò che non è fenomenico – sono compatibili con il modello kantiano e ne costituiscono interessanti sviluppi). Per Kant il simbolo è infatti perfettamente decifrabile: data l'idea si immagina una figura che ne renda intuitivamente i tratti logici. Ma merita considerare qui un successivo episodio di questo confronto con Kant. Molti anni dopo (nell'ultimo studio de *La métaphore vive*) Ricoeur tornerà sulla funzione ampliativa del simbolo e vi ritroverà una *estensione* immaginativa della rappresentazione che Kant aveva già individuato nella 'idea estetica'. Ma in Kant è sempre il simbolo il meccanismo retorico dell'idea estetica. L'idea estetica kantiana, di conseguenza, resta un meccanismo psicologico e retorico di amplificazione immaginativa, non di ampliamento semantico: essa innesca un gioco dell'immaginazione che non oltrepassa in nulla il nocciolo logico dell'idea, il quale è formato autonomamente dalla ragione.

Il problema fondamentale di tutti questi riferimenti concettuali a Kant e a Husserl risiede in fondo nel fatto che questi autori costituiscono esempi di quella filosofia riflessiva che Ricoeur intende superare, accomunati dall'assunzione che il concetto ontologico sia sempre *già costituito* prima di ogni suo approfondimento genetico e/o puramente fantastico. Di nuovo, la proposta di Ricoeur si lascia introdurre meglio attraverso un mutamento di priorità gnoseologica, che ponga il significante prima del significato, abolendo l'autonomia rappresentativa della ragione.

In tal senso vanno già alcune notevoli pagine dell'Introduzione alla seconda parte de *La Symbolique du mal*, dedicate alla funzione simbolica del mito. Raccogliendo i risultati di diversi studiosi del mito, come Eliade e Lévi-Strauss, Ricoeur sottolinea qui lo scarto tra vissuto e intenzionalità che rende possibile la funzione emotiva e gnoseologica del mito. Il mito allude infatti a una significazione globale dell'universo, a una "pienezza indivisibile in cui il sovrannaturale, il naturale e lo psicologico non sono ancora scissi". Si tratta però di una totalità perduta, cui il mito allude mediante un "surplus di significazione", ma che rimane "una totalità non percepita, non vissuta, ma significata, avvistata, evocata". In concreto essa diviene disponibile "condensandosi in esseri e oggetti sacri, che divengono i segni privilegiati di questo significante totale". L'esperienza vissuta resta dunque caratterizzata da una

insuperabile sproporzione tra significanti e significato, in cui la totalità di senso è intravista mediante una totalità di significante, il mito, che sostituisce la pienezza di un senso totale che non può mai darsi, e “questa relazione o questa tensione fa parte integrante” dell’esperienza di volta in volta tematizzata dal mito – per esempio quella della colpa.

Il primo passaggio di questa argomentazione si può considerare l’interessante abbozzo di una nuova deduzione dell’illusione trascendentale, fondata sulla sproporzione tra significante e significato. Dal punto di vista metafisico questa argomentazione è del tutto neutrale, tant’è che Ricoeur la riprende e la illustra riferendosi a Lévi-Strauss. Ma risulta tanto più evidente che la successiva deduzione della funzione simbolica possiede anche un’apertura al trascendente. La funzione simbolica del mito interviene infatti laddove dal punto di vista del criticismo ogni determinazione risulta impossibile, e assume il ruolo di vera e propria condizione dell’esperienza di aspetti della ‘realtà umana’ come il male. Si deve tuttavia tenere distinta la funzione estetica del mito, e cioè la totalizzazione di senso con la sua potenziale facoltà esplorativa, dal suo valore metafisico-religioso, che caratterizza i simboli come fenomeni del sacro. Il fatto che Ricoeur, al contrario, faccia coincidere la funzione estetica con quella religiosa è un altro segno del punto di vista di questa simbolica, interamente dipendente dal ‘salto’ della fede che abbiamo già rilevato. Vediamo dunque, ancora una volta, che l’apertura al senso di una trascendenza è condizione del fatto che l’esperienza dei simboli venga a coincidere con l’aporia dell’analitica della volontà e col tema della colpa (lo stesso vincolo teorico, per altro verso, ha l’effetto di legare indissolubilmente l’esperienza religiosa all’intelligenza dei simboli e dei miti).

Di nuovo, ora, possiamo vedere come l’adozione della relazione psicoanalitica come modello della situazione gnoseologica sarà in grado di realizzare una teoria più omogenea. Anch’essa infatti comporta la precedenza del significante sul significato, ma assume anche la duplicità del senso quale ipotesi costitutiva per poter avviare l’analisi e realizzare una ricomposizione del senso. D’altra parte la precedenza del significato razionale sulla costituzione del simbolo appare nella nuova ottica come un fenomeno essenzialmente secondario, per cui la schematizzazione analogica del simbolo risulta inaccettabile e potenzialmente ingannevole. La precedenza gnoseologica dell’idea razionale viene dunque pienamente rimpiazzata da quella del simbolo, quale veicolo di senso capace di esprimere l’intera dimensione dell’esistenza. Si ritrova così una delle novità più evidenti della filosofia riflessiva contenuta nel libro su Freud: l’apertura costitutiva del simbolo, da extra-filosofica, diviene qui interna al discorso filosofico, e il caso dei simboli religiosi spicca come caso-limite di un’ermeneutica sempre necessaria. Infine – ciò che ricollega il nostro terzo punto con i due precedenti – il lavoro dell’interpretazione psicoanalitica (soprattutto nella teoria freudiana) riguarda proprio quell’oscurità che fin dall’inizio fa da sfondo all’agire,

qualificandola come inconscio dinamico. Investimento energetico e conferimento di senso vi appaiono dunque come fenomeni cooriginari, unificando dunque alla radice filosofia della volontà e ermeneutica.

In conclusione pare che le strutture originarie dell'ontologia esistenziale che Ricoeur tratteggia fino agli anni '60 ricevano mediante la sovrapposizione al modello psicoanalitico, inteso come modello gnoseologico di una riflessione essenzialmente indiretta, una sistemazione più adeguata tanto dal punto di vista dell'ordine teorico quanto da quello del riscontro empirico: così abbiamo potuto collegare in vari modi aspetti della prospettiva freudiana, come l'intersoggettività, la dimensione linguistica, la componente energetica, l'ipotesi dell'inconscio, con elementi dell'embrionale ontologia di Ricoeur, come la passività del sé rispetto all'involontario, la sproporzione tra significante e significato, il lavoro di decifrazione dei sintomi e dei simboli, l'apertura di senso di questi ultimi, che infine rende possibile l'innovazione e la ricomposizione del senso, cioè il momento 'poetico' dell'ontologia. Proprio quest'ultimo punto permetterà infine anche di elaborare una nuova dialettica dell'autocoscienza, in senso non più kantiano, ma hegeliano, che dia conto della innovazione di senso di contro alla mera riesumazione archeologica che Ricoeur contesta alla psicoanalisi, e dunque ricalchi la dinamica dell'esistenza nella sua apertura alla libertà.

Ma, come si comincia a vedere, tutto questo comporta che la psicoanalisi sia stata preventivamente sottoposta a un'indagine critica e a una particolare interpretazione, in primo luogo perché, proprio nella sua versione freudiana, che pare a Ricoeur la più adeguata a ricalcare i compiti fin qui riassunti, essa si presta a un'interpretazione ancora metafisica e naturalistica. Ecco dunque che, prima di poter celebrare il passaggio dall'arida dialettica del criticismo alla vivente dialettica dell'interpretazione dei simboli, si rende necessaria una nuova impresa critica. Si delinea così l'itinerario dell'*Essai sur Freud*.

IV. Nel complesso dell'opera di Ricoeur il libro su Freud rappresenta il tentativo più elaborato di delineare una ontologia esistenziale in cui venga tematizzato il passaggio dalla natura allo spirito. Questo passaggio viene indagato sempre a partire dall'analisi del vissuto corporeo e istintivo, ma questa trova una necessaria integrazione nello studio dell'espressione umana: viene dunque definito quel collegamento teorico tra desiderio ed espressione che mancava alla filosofia fenomenologica della volontà, e che viene reso possibile mediante l'interpretazione filosofica della psicoanalisi freudiana. Quest'ultima richiede un notevole sforzo esegetico, cui Ricoeur non si sottrae: non solo perché la teoria psicoanalitica contiene diversi e disomogenei tentativi sistematici e riferimenti filosofici, ma soprattutto perché, in

quanto è prima di tutto la teoria di una pratica clinica, non si presta immediatamente ad esser posta sullo stesso piano di una ontologia. Ricoeur intende però esplicitamente isolare dal suo contesto clinico non solo la metapsicologia, ma anche una filosofia della psicoanalisi, per porla sullo stesso piano della riflessione gnoseologica e addirittura trascendentale. L'intera impresa fa capo infatti, come abbiamo già visto, alla sostituzione del metodo intuitivo con quello psicoanalitico, per cui alla presunta trasparenza del cogito si sostituisce un processo di riconquista di un contenuto del sé originariamente perduto e distorto. Questo processo si realizza mediante l'introduzione in filosofia dei tre momenti (topico, dinamico, ed economico) della metapsicologia freudiana. I primi due determinano uno 'spossessamento del soggetto', o 'epoché rovesciata'. Essa determina in primo luogo un abbandono della pretesa autonomia e trasparenza del *soggetto*, che viene ridotto a istanza locale della vita psichica: riduzione avviata dall'assunzione dell'autonomia dell'inconscio e radicalizzata con la teoria del narcisismo. Con l'adozione dell'ipotesi economica, d'altra parte, viene dissolto ogni pregiudizio sulla nozione di *oggetto*, disvelando l'investimento pulsionale sotteso a ogni costituzione oggettiva. Questa indagine genetica determina la possibilità dell'abbandono dello stesso concetto di oggetto quale mèta dell'istinto. Osservando la 'disciplina' di queste progressive sospensioni del giudizio la coscienza si trova privata della certezza dei concetti del soggetto, dell'oggetto, della stessa autonomia del pensiero. Si attua così quella che Ricoeur chiama la "riduzione antifenomenologica".

La conoscenza di sé si presenta dunque fin dall'inizio come l'operazione di un soggetto ignaro di sé, che sonda un territorio estraneo mediante l'esame congetturale di materiali come sogni, comportamenti, opere. Questa prospettiva generale, che rende possibile il collegamento con la psicoanalisi, viene ricondotta all'inizio del libro al modello della 'filosofia riflessiva' di Kant, Fichte e Nabert. Da questa tradizione Ricoeur ricava le tesi secondo cui "la riflessione non è intuizione" e "la posizione del sé non è data, è un obiettivo, non è *gegeben*, bensì *aufgeben*, non data ma ordinata [cioè posta come compito]". Ma una teoria della riflessione capace di render conto dei limiti metodologici dell'intuizione può esser raggiunta solo a condizione di introdurre in filosofia una nozione di inconscio. Ecco perché si pone l'esigenza di una sistemazione teorica dei concetti freudiani, i cui elementi fondamentali saranno dunque una distinzione tra coscienza e inconscio e una teoria del loro rapporto.

Questo obiettivo determina subito i compiti e i problemi specifici della nuova teoria. Ricordiamo infatti che il limite della fenomenologia dell'inconscio, in *Le volontarie et l'involontaire*, era determinato precisamente dalla distinzione husserliana di due 'strati' del vissuto, materiale e formale. Proprio questa distinzione puramente riflessiva (o se si vuole astrattiva) di due elementi *non-indipendenti* del vissuto determinava la difficoltà di rendere

comprensibile la resistenza delle strutture dell'inconscio rispetto alla libera donazione di senso della coscienza. Il tentativo di Ricoeur, ora, consiste precisamente nell'affermare l'autonomia e l'indipendenza dell'inconscio rispetto alla coscienza, rompendo così con la fenomenologia delle *Ideen*. Questo tentativo ovviamente rende ancora più urgente, e nello stesso tempo più difficile, la critica dell'ipostatizzazione naturalistica, dato che si tratta proprio di affermare l'irriducibilità della dimensione energetica del vissuto e dunque di qualificarne l'autonomia senza tornare però a una fisica dello spirito. L'interpretazione di Freud, per districare questo nodo esegetico, si richiamerà a questo punto a sistemi filosofici che aiutino a districare e espungere la tendenza naturalistica. Ripercorrendo ora questo itinerario di lettura incrociata, della 'riflessione' filosofica mediante Freud e viceversa, vedremo che i suoi principali riferimenti – lo stesso Freud, Kant e Leibniz – verranno progressivamente attraversati e superati in cerca di una sintesi teorica originale.

La lettura di Freud muove dalla fase più radicalmente naturalistica della psicoanalisi, quella del *Progetto di psicologia* del 1895, per giungere fino ai tardi sviluppi della metapsicologia. Non si tratta soltanto di una rigorosa completezza storiografica, ma anche e soprattutto di un esercizio dialettico. La tesi di Ricoeur è che nel progresso del pensiero freudiano non venga soltanto abbandonato il riduzionismo energetico nella sua versione fisiologica, cosa che Freud riconosce apertamente, ma che venga progressivamente abbandonata – anche a dispetto delle intenzioni di Freud – la stessa ipotesi della riducibilità dell'apparato istintuale a un mero meccanismo di soddisfazione, che permane al di là della sua formulazione in termini fisici (come testimonia per esempio l'introduzione dell'istinto di morte); viene invece tematizzata sempre di più la possibilità di una *modificazione* di ogni investimento libidico (per esempio nel concetto di sublimazione). Dunque già nel corso dell'esame della teoria psicoanalitica – in quella che Ricoeur intitola kantianamente *Analitica* – si pone l'esigenza di una riformulazione teorica.

I risultati dell'*Analitica* si possono articolare in due tesi fondamentali: la posizione di una realtà dell'inconscio descrivibile in termini dinamici (tesi della 'energetica') e la mediatezza linguistica di ogni sua rappresentazione (tesi della 'ermeneutica'). Queste tesi vengono poste come due condizioni parimenti necessarie ma non sufficienti della conoscenza di sé. Viene così esclusa la possibilità di una descrizione esclusivamente fisica o esclusivamente linguistica della vita psichica e stabilita l'esigenza di conservare, a livello ontologico, un rapporto di dissociazione e rimando reciproco tra 'desiderio' (o 'inconscio') e coscienza.

La tesi dell'irriducibilità dell'energetica è ricavata dalle evidenze fattuali emerse nella pratica psicoanalitica: senza di essa risultano incomprensibili concetti fondamentali come la fissazione e la resistenza, che descrivono altrettanti fenomeni fondamentali della vita psichica. È questo il luogo in cui la fenomenologia risulta in definitiva insufficiente e si determina

l'esigenza di una rottura epistemologica. È interessante leggere le conclusioni di Ricoeur al termine della lunga sezione in vengono esplorate fino in fondo le potenzialità descrittive della fenomenologia. Nozioni come quella di intenzionalità, che presenta un soggetto originariamente decentrato, e quella di sintesi passiva, che allarga opportunamente il campo dell'oggettività al di là di quanto la coscienza costituisce spontaneamente, non bastano a rendere conto della dimensione originariamente istintiva della vita; è necessario dunque introdurre in filosofia il concetto freudiano di inconscio:

la fenomenologia fa comprendere che il senso effettivamente vissuto di una condotta travalica la rappresentazione che la coscienza ne ha; così la fenomenologia ci prepara a comprendere le relazioni di senso tra i rappresentanti degli istinti e i loro elementi psichici derivati. Ma l'allontanamento e la distorsione che separano questi elementi derivati dalle loro radici e la dissociazione tra due tipi di elementi, quelli rappresentativi e quelli emotivi, esigono uno strumento di indagine cui la fenomenologia non può supplire (...). La stessa cosa va detta dello scarto tra la genesi passiva, nel senso di Husserl, e la dinamica degli istinti che Freud decifra per mezzo della tecnica analitica. In questione qui non è più solo il punto di vista topico, ma anche quello economico: la nozione di carica psichica esprime un tipo di adesione e di coesione che nessuna fenomenologia della visione è in grado di rendere. Le metafore energetiche sostituiscono qui il linguaggio fioco dell'intenzione e del senso. In effetti, né i conflitti, né le formazioni di compromesso, né i fatti della distorsione possono essere enunciati in un sistema di riferimento che implichi solo relazioni da senso a senso (...); la distorsione che divide la lettera dal senso esige concetti come 'lavoro onirico', spostamento, condensazione, di cui abbiamo accertato la duplice natura ermeneutica ed energetica; la funzione della metafora energetica consiste nel rendere conto della disgiunzione tra il senso e il senso (DI 426).

Dissociazione, distorsione, disgiunzione: l'irriducibilità dell'energetica non elimina il piano della rappresentazione, ma comporta il riconoscimento che il discorso della riflessione è necessariamente anfibo. I concetti analitici infatti alludono essenzialmente a una dimensione energetica ma nello stesso tempo la trascendono, introducendo al campo linguistico con le sue leggi specifiche. Questa analisi introduce dunque già il passaggio successivo, cioè la tesi dell'inconoscibilità delle pulsioni senza la mediazione linguistica.

Per fondare questa seconda tesi, e arginare il rischio della 'caduta del naturalismo', Ricoeur si richiama alle condizioni poste dallo stesso Freud per la conoscibilità degli istinti. La pulsione si dà alla coscienza sempre *mediante* i suoi rappresentanti, mentre se la si pone

come processo biologico resta inconoscibile. Ma la mediatezza del riferimento alla sfera istintiva non toglie che il linguaggio realistico di Freud renda molto problematica la comprensione della ‘metafora energetica’ secondo cui l’energia psichica investe le rappresentazioni:

È innegabile che le difficoltà relative a questa nozione sono numerose e forse insuperabili: le funzioni assegnate a questa forza di coesione non sono facili da coordinare (...). Più di ogni altra, la cosa difficile da pensare è l’idea di una “energia che si trasforma in significazione”. In questo ambito niente, di conseguenza, è acquisito e tutto, forse, è da rifare, con l’eventuale soccorso di schemi energetici molto diversi da quelli di Freud. L’essenziale, per una critica filosofica, riguarda ciò che io chiamo il luogo di questo discorso energetico. Il suo luogo, sembra a me, si trova nel punto in cui desiderio e linguaggio si inflettono; è di questo luogo che cercheremo di render conto mediante l’idea di archeologia del soggetto. Proprio alla saldatura tra ‘naturale’ e ‘significante’ la spinta dell’istinto è ‘rappresentata’ dall’affetto e dall’idea; questo è il motivo per cui il coordinamento del linguaggio economico e del linguaggio intenzionale è il grande interrogativo di questa epistemologia e se si ricorre all’uno o all’altro lo si elude (DI 426-7).

Ricoeur afferma dunque che per descrivere adeguatamente il rapporto *originariamente* semantico tra la dimensione istintiva e quella cosciente, che la psicoanalisi avrebbe messo in luce, non basta fermarsi all’esegesi. Occorre invece passare a un ripensamento di Freud, che cominci espungendo dalla teoria analitica la terminologia fisica e sperimentale. Questo ripensamento (Ricoeur scrive: ‘ripetizione’) viene attuato nella sezione intitolata *Riflessione. Una archeologia del soggetto*, in cui troviamo il tentativo di determinare il rapporto tra desiderio ed espressione, che costituisce il passaggio più arduo della nuova ontologia. Esso è affidato alla nozione di una “doppia espressività”, che si può intendere in prima approssimazione come la trascrizione ontologica della distinzione freudiana di due sistemi psichici autonomi, la coscienza e l’inconscio. A questo punto, abbandonata la lettera freudiana, troviamo i tentativi di sistematizzazione filosofica.

Il problema della terminologia fisica e sperimentale di Freud è che essa incoraggia l’ammissione di una realtà assoluta dell’inconscio e la riduzione del soggetto a epifenomeno ontologicamente vuoto. Si tratta però di una tendenza verso la metafisica e la regressione che Ricoeur imputa alla formazione e all’orientamento personale di Freud, ma che a un esame critico gli risulta addirittura incompatibile con la teoria psicanalitica. La stessa adozione del linguaggio topico ed economico, infatti, costituirebbe una mediazione gnoseologica

effettuata dall'attività riflessiva di un soggetto, dove però il soggetto non è inteso in senso psicologico come l'Io-istanza, ma come "una soggettività trascendentale, cioè come nucleo di regole che presiedono all'interpretazione" (DI 473). Per interpretare la nozione freudiana di rappresentanza psichica degli istinti Ricoeur adotta dunque una prospettiva kantiana: i concetti analitici sarebbero "condizioni di possibilità dell'esperienza analitica, in quanto questa si svolge nel campo della parola". Per la critica del realismo metafisico dell'inconscio Ricoeur si affida in pieno a questa prospettiva analitica di tipo kantiano, che va estesa dal campo delle scienze della natura a quello della psicoanalisi. Il risultato è la doppia affermazione di una "realtà dell'Es" e di una "idealità del senso".

Ma possiamo vedere facilmente che questa distinzione non è sufficiente a render conto della tesi cercata da Ricoeur di una doppia espressività, o almeno lo è solo al prezzo di un'interpretazione piuttosto forte del kantismo. Realismo dell'inconscio, per Ricoeur, significa diverse cose: necessità trascendentale di adottare i concetti della metapsicologia, come quello stesso di inconscio; verità della ricostruzione analitica, quale garanzia di un termine non arbitrario nell'esplorazione delle strutture semantiche dell'inconscio; infine, ed è il punto che qui ci interessa maggiormente, autonomia dell'inconscio, nel senso specifico dell'esistenza di concetti e connessioni legali del tutto indipendenti dall'intenzionalità cosciente. Come scrive Ricoeur la trattazione dell'inconscio, quale 'luogo' degli investimenti emotivi, comporta uno "sconfinamento in un'altra legalità" rispetto a quella della coscienza (DI 475-476). Ora, dal punto di vista kantiano, la prima delle tre caratteristiche di questo realismo viene equiparata da Ricoeur alla funzione dei giudizi determinanti di una logica trascendentale. La seconda al darsi di un contenuto percettivo indipendente dalla spontaneità del soggetto, che determina la non arbitrarietà del giudizio empirico. Non pare, invece, che l'autonomia dell'inconscio sia assimilabile a quella del kantiano 'reale nella sensazione', cioè al fatto che si diano leggi empiriche indipendenti dalle condizioni trascendentali dell'esperienza. La percezione delle strutture intenzionali dell'inconscio, infatti, viene considerata da Ricoeur come soggetta a una fondamentale 'distorsione': nozione che, se proprio la si vuole ritenere kantiana, si riferisce non tanto alla realtà empirica quanto alla problematica realtà trascendente della cosa in sé. Dobbiamo dunque vedere in quali modi Ricoeur, cercando di leggere Freud attraverso Kant, intenda la distorsione trascendentale introdotta dall'idealità del senso.

Idealità del senso significa in primo luogo che:

la realtà conoscibile della topica è quella delle rappresentanze psichiche dell'istinto e non quella degli istinti stessi. Un realismo empirico non è un realismo dell'inconoscibile, ma del conoscibile; ora il conoscibile, in psicoanalisi, non è l'essere biologico dell'istinto, ma

l'essere psicologico delle rappresentanze psichiche dell'istinto (DI 476).

A sostegno di questo punto, come abbiamo accennato, viene invocato lo stesso Freud. Ricoeur distingue in Freud una tendenza alla mitologia degli istinti, che ammette la realtà trascendente di questi ultimi e risente della *Naturphilosophie* romantica, e una disciplina critica, di esplicita impostazione kantiana, che tematizza le condizioni della loro conoscibilità empirica e riconosce la mediazione inevitabile della rappresentazione. Tuttavia, proprio questo punto di massima felicità esegetica, in cui Kant è invocato dallo stesso Freud, mette in luce l'insufficienza teorica del modello kantiano. Di Freud, infatti, Ricoeur cita con favore questo passo:

Come Kant ci ha avvertito di non trascurare la condizionatezza soggettiva della nostra percezione e di non considerare la nostra percezione come identica alla cosa percepita inconoscibile, così la psicoanalisi ci insegna a non collocare la percezione effettuata dalla coscienza al posto del processo psichico inconscio che è il suo oggetto. Come ciò che è fisico, lo psichico non ha bisogno di essere in realtà ciò che appare a noi. Cionondimeno saremmo lieti di scoprire che è meno arduo correggere la percezione interna della percezione esterna, che l'oggetto interno è meno inconoscibile di quanto non lo sia il mondo esterno.

Si vede facilmente che questa concezione dell'oggetto trascendente distorto nella percezione fenomenica presuppone la positività della cosa in sé kantiana. Si tratta di un'interpretazione che Freud poteva aver ripreso da diversi autori, tra cui soprattutto Schopenhauer, e che Ricoeur tende a far propria, perché essa concede appunto la positività e autonomia dell'inconscio che egli sta tentando di giustificare. La validità oggettiva di tali proprietà deve restare invece indecidibile in un kantismo ortodosso, in cui la legalità trascendentale proviene dalla coscienza pura, mentre quella empirica non è distorta. La distorsione, se proprio si vuole adottare una tale interpretazione, risiede semmai nella forma spaziale e temporale dell'intuizione. Il fatto che Ricoeur vada in cerca della positività di una realtà *trascendente* in senso kantiano viene confermato in effetti proprio da una delle proprietà fondamentali dell'inconscio freudiano, che è la sua atemporalità. Ma occorre dire subito che, pur identificando l'inconscio con questa realtà trascendente, Ricoeur non potrebbe dirsi soddisfatto neppure di una nozione metafisica dell'inconscio quale quella schopenhaueriana, in quanto piuttosto che risalire a un fondamento della rappresentazione egli intende distinguere due piani indipendenti e ugualmente fondamentali. La dottrina di una doppia espressività afferma infatti la duplice legalità dell'inconscio e della coscienza,

intesi come due dimensioni essenziali della vita psichica, di cui la prima viene percepita solo oscuramente nell'altra, mediante una insuperabile distorsione. Ci troviamo qui al di là dell'interpretazione ontologico-trascendentale e sulla soglia di una determinazione metafisica delle due dimensioni dell'esistenza. Proprio per questo, mi pare, il sistema di riferimento kantiano viene abbandonato: non solo perché ne viene superato il divieto critico, ma soprattutto perché risulta inservibile l'orizzonte monistico della metafisica che si intravede in filigrana nel criticismo.

In effetti la piena determinazione della realtà dell'inconscio si trova nella successiva 'ripetizione' dell'economica freudiana, che giunge infine alla trattazione "in termini positivi della posizione del desiderio dal quale io stesso sono posto, mi trovo già posto" (DI 481). Qui il 'desiderio puro', quale dimensione originaria dell'esistenza viene dapprima descritto nei termini dell'inconscio freudiano. Esso è atemporale e prelinguistico, dominio di una intenzionalità degli istinti che prescinde dal principio di realtà e si può cogliere e eventualmente modificare solo mediatamente. Le condensazioni semantiche, che vi posseggono ancora la forma di immagine, possono essere rilevate solo mediante una tecnica specifica, come quella psicoanalitica, e dunque con l'essenziale contributo di un'altra soggettività. In questo modo l'inconscio si manifesta e nello stesso tempo entra nel dominio della coscienza. Quest'ultima, d'altra parte, è il dominio dell'intenzionalità rappresentativa ed è sottoposta alle dimensioni temporale e linguistica. All'interno dello stesso flusso temporale e regime linguistico si danno intuitivamente le consuete rappresentazioni intenzionali, ma mediante le tecniche ermeneutiche della psicoanalisi viene anche attestata la realtà dell'inconscio. Il punto originale dell'interpretazione filosofica di Ricoeur non risiede dunque nelle determinazioni di coscienza e inconscio, che vengono prelevate dalla teoria freudiana, ma in quella della loro relazione reciproca: si ritrova dunque il superamento dell'interpretazione naturalistica di Freud – e forse di Freud stesso – proprio sul punto in cui, come vedremo tra breve, nella *Dialettica* verrà innestato il discorso ermeneutico.

Per meglio determinare i concetti prelevati dalla psicoanalisi e elevarli a dignità ontologica Ricoeur ritiene nuovamente opportuno esplorare dei possibili riferimenti filosofici. Vengono nominati diversi autori che hanno riconosciuto l'autonomia della vita pulsionale: Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza e "più ancora" Leibniz (496). La decisione di privilegiare Leibniz, come "colui che preannuncia Freud nel modo migliore", merita un commento. Ricoeur la basa sul fatto che Leibniz ha posto il concetto di 'espressione' al centro della sua metafisica e della sua gnoseologia, riconoscendone l'indipendenza dall'appercezione. Il riferimento non è tanto al noto riconoscimento assegnato alle idee oscure, per cui "la filosofia di Leibniz è atta più di quella di Cartesio a integrare la nozione di inconscio", quanto al cuore stesso della monadologia, e cioè alla determinazione della sostanza secondo le due caratteristiche della

percezione e dell'appetito. È opportuno riportare le definizioni leibniziane che vengono discusse:

Lo stato passeggero che racchiude e rappresenta una moltitudine nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che quella che si chiama percezione (...). L'azione del principio interno che produce il mutamento, o il passaggio da una percezione all'altra, si può chiamare appetizione.

Ricoeur insiste giustamente sul nesso tra i due concetti, per cui "ogni sforzo [= appetizione] diventa rappresentativo di una molteplicità in un'unità; mediante lo sforzo, ogni percezione tende verso una maggior distinzione". Ma è del tutto infondata la conclusione:

Leibniz fa così apparire una duplice legge della rappresentazione: la rappresentazione è pretesa alla verità in quanto rappresenta qualcosa; ma è anche espressione della vita, espressione dello sforzo o dell'appetito; l'interferenza della seconda funzione con la prima pone il problema dell'illusione; ma già la distorsione (*Entstellung*) che è servita da titolo ai diversi meccanismi del lavoro onirico (spostamento, condensazione, raffigurazione) si iscrive all'interno di questa grande funzione di espressività. Il problema posto dal rapporto tra rappresentazione e istinto nella metapsicologia freudiana oltrepassa perciò in modo singolare il caso della psicoanalisi (DI 497).

Il passo è interessante perché vi si coglie in filigrana l'intenzione teorica della teoria di una doppia espressività, che Ricoeur stenta a presentare senza il velo di un qualche riferimento teorico. Certamente viene oltrepassato qui, oltre al campo della psicoanalisi, anche il senso della metafisica leibniziana. In Leibniz infatti l'appetito presuppone l'oscurità della percezione e dunque, in ultima analisi, dipende dalla finitezza della monade. In altre parole, l'appetito è conseguenza della finitezza della monade tanto quanto la percezione, non già l'espressione di una diversa realtà. In quanto manifestazioni della stessa realtà, dunque, percezione ed appetito non possono entrare in alcun conflitto e dalla loro sovrapposizione non si può produrre alcuna distorsione. Lo stesso collegamento tra *Entstellung* freudiana e espressione leibniziana si basa su un equivoco: l'espressione, che in Leibniz significa una corrispondenza strutturale tra le percezioni delle monadi, viene posta quale relazione che collega la vita e la coscienza. Ciò rende possibile in primo luogo introdurre un passaggio dalla gnoseologia alla metafisica che in prospettiva kantiana risultava impossibile, e in secondo luogo prepara il passaggio conclusivo all'ermeneutica quale scienza

dell'espressione, che in senso diltheyano collegava appunto vita e senso. Se dunque la distinzione metafisica si basa su un errore interpretativo, l'introduzione gnoseologica dell'ermeneutica dipende addirittura da un più o meno consapevole impiego dell'ambiguità del termine 'espressione'. Così l'intero interludio leibniziano entra a pieno titolo nella storia degli equivoci di cui è piena la ricezione di Leibniz.

Non resta dunque che diffalcare l'ipotesi di Ricoeur da ogni riferimento esterno e considerarla nella sua nuda originalità. Vediamo dunque la pagina in cui Ricoeur abbandona ogni mediazione esegetica e riassume quelle che chiama le "leggi della doppia espressività":

[1] la rappresentazione non obbedisce solo a una legge di intenzionalità per cui è l'espressione di qualcosa, ma a un'altra legge per cui è la manifestazione della vita, di uno sforzo o di un desiderio. È a causa dell'interferire di questa seconda funzione espressiva che la rappresentazione può essere distorta; [2] la rappresentazione è allora suscettibile di una duplice indagine, da un lato di una gnoseologia (o di una criteriologia), se la rappresentazione è considerata come rapporto intenzionale regolato da quel qualcosa che in esso si manifesta, dall'altro di una esegesi del desiderio che in esso si nasconde. Ne consegue che una teoria della conoscenza è astratta e si costituisce ad opera di una specie di riduzione, applicata all'appetizione che regola i passaggi da una percezione all'altra; inversamente, una ermeneutica riduttrice, determinata ad esplorare solo le espressioni del desiderio, procede da una riduzione contraria che quanto meno possiede valore di protesta contro l'astrazione della teoria della conoscenza e della sua pretesa purezza. Questa riduzione del conoscere come tale attesta la non-autonomia del conoscere, il suo radicarsi nell'esistenza, intesa come desiderio e come sforzo. [3] Con ciò si scopre non solo il carattere non superabile della vita, ma anche l'interferenza del desiderio con l'intenzionalità cui esso infligge una invincibile oscurità, una irrecusabile parzialità. Con ciò infine viene confermato il carattere di obiettivo della verità; la verità resta una Idea, una Idea infinita, per un essere che dapprima nasce come desiderio e sforzo, o, nel linguaggio di Freud, come libido invincibilmente narcisistica (DI 498-499).

(1) La *ratio cognoscendi* della intenzionalità emotiva è l'interferenza o "distorsione" della rappresentazione, che dipende dalla connotazione emotiva dei significanti di volta in volta esperiti. Fin qui il frutto della rivoluzione psicoanalitica, da cui Ricoeur preleva l'intera teoria dell'attestazione empirica dell'inconscio: così quella distinzione topica, che già Freud aveva chiamato una "ipotesi necessaria", e che Ricoeur ha purificato da ogni residuo ipostatico mediante la critica kantiana, viene promossa a verità ontologica. (2) La riduzione incrociata che caratterizza teoria della conoscenza e psicologia del profondo non è che un corollario dell'innesto di questi concetti nella filosofia riflessiva. (3) Nell'ultima parte del passo, infine,

viene in luce l'ambizione metafisica che ha spinto verso l'esegesi leibniziana. Menzionando l'oscurità e la parzialità dell'intenzionalità, Ricoeur si richiama ai risultati della sua precedente analitica della motivazione; ma ora la distorsione diviene il principio di una deduzione dell'*oscurità* della rappresentazione, che era proprio il concetto rimasto infondato nella *Philosophie de la volonté*. A questo primo obiettivo estetico-trascendentale si può accostare quello ancora più ambizioso di una deduzione della temporalità, che era stato accennato in precedenza quando, ricalcando la filosofia fichtiana, Ricoeur aveva individuato nell'atto dell'appercezione l'istituzione del dominio della temporalità. Una possibile composizione di questi elementi sarebbe considerare la temporalità come conseguenza dell'oscurità: la struttura stessa dell'esistenza dipenderebbe allora dalla trascendenza sfuggente di quello che Ricoeur continua a chiamare l'involontario. La psicoanalisi ha permesso dunque di introdurre adeguatamente questo concetto, dal quale una nuova ontologia potrebbe forse ricavare le dimensioni fondamentali dell'esistenza cosciente. Quest'ultima ambizione resta solo tratteggiata. Essa permette però di capire, al di là degli equivoci, le ragioni dell'attrazione esercitata dalla metafisica di Leibniz, in cui effettivamente oscurità e temporalità posseggono un medesimo fondamento metafisico e si legano entrambe alla dimensione appetitiva della monade.

In conclusione, dunque, bisogna dire che l'intera ipotesi della doppia espressività è un tentativo di formalizzazione ontologica dei concetti topici freudiani, incoraggiato dal successo con cui questi ultimi permettono di salvare la positività dell'involontario, affermandone però nello stesso tempo l'inconoscibilità – come voleva la *Philosophie de la volonté*. Ma questo tentativo resta a mezza strada tra l'impostazione critica, che impedisce di affermare l'autonomia distorta del desiderio, e l'ambizione metafisica, che non può coesistere con l'inconoscibilità. Per cui, infine, il frammento di ontologia faticosamente conquistato possiede un'ambivalenza teorica, che rispecchia l'ambivalenza dello stesso Freud: un segno di questa affinità irrisolta si può forse vedere anche nella ripetuta affermazione che fa Ricoeur di volere “comprendere me stesso leggendo Freud”.

Ma prima di dare un ultimo giudizio sulla nuova sintesi teorica occorre ancora soffermarci sul momento simbolico della riflessione, che introduce la funzione dell'ermeneutica nel processo della costituzione del sé. Il concetto di espressione, che ha spinto Ricoeur verso Leibniz, comporta infatti il passaggio dalla considerazione isolata della coscienza alla dimensione necessariamente intersoggettiva della riflessione stessa. Si tratta dunque di un ultimo passaggio di interpretazione non letterale della psicoanalisi, dalla quale Ricoeur intende ricavare e sviluppare il momento costruttivo di una “psico-sintesi”. Introducendo questo nuovo passaggio dalla problematica freudiana a una sua possibile ricomprensione filosofica Ricoeur introduce dunque il termine di ‘dialettica’, che viene inteso in un duplice

senso. Dapprima, kantianamente, Ricoeur esprime la duplice possibilità di interpretare la psicoanalisi in senso regressivo o progressivo sotto il titolo di una “antitetica della riflessione” (DI 511): in questa si contrappongono rispettivamente una ‘archeologia’ e una ‘teleologia’ dello spirito, l’una rappresentata esemplarmente da Freud, l’altra da Hegel. Ma dialettica, stavolta in senso hegeliano, è anche la soluzione proposta da Ricoeur, in quanto muove dall’individuazione di una tendenza implicita nello stesso apparato concettuale freudiano.

I momenti essenziali di questa tendenza risiedono nei concetti della psicoanalisi che risultano incomprensibili entro un quadro topico ed economico. Si tratta di tutti i concetti che mettono in risalto la dimensione intersoggettiva entro cui viene condotta l’analisi. Concetti operativi come il *transfert*, in primo luogo, rendono evidente la struttura intrinsecamente ‘duale e interlocutoria’ della coscienza, che Ricoeur accosta alla dialettica dell’autocoscienza hegeliana. Questa analogia si consolida, alla luce del pensiero freudiano degli anni ’20, mediante il concetto di *identificazione*, che Freud fa dipendere dall’abbandono dell’oggetto. In esso infatti Ricoeur coglie il passaggio dalla soddisfazione oggettiva del desiderio, propria dell’inconscio, al soddisfacimento in un’altra autocoscienza, propria della dimensione spirituale. Il concetto di *sublimazione* costituisce il vertice di questa convergenza. Ricoeur infatti non trova alcuna giustificazione di questo concetto secondo criteri topici ed economici, rilevando piuttosto che esso assimila i concetti di desessualizzazione e identificazione, senza che nessuna di queste nozioni sia la ragione dell’altra. Dal punto di vista della teoria freudiana ciò significa il fallimento di ogni derivazione energetica del Super-Io. L’intero progetto di riduzione della vita psichica alla dinamica interna delle pulsioni si arresta di fronte alle rappresentazioni di ideale, tipiche della coscienza morale e religiosa, in quanto queste comportano l’assunzione di un’autorità esterna. Ma l’elemento originale della lettura di Ricoeur consiste nel riconoscimento di un’omologia tra identificazione e sublimazione, che vengono entrambe considerate passaggi fondamentali ‘alla nascita stessa dell’autocoscienza’. In altre parole, Ricoeur riferisce la difficoltà di trattare questi concetti in termini puramente economici all’incapacità di giustificare in questi termini l’intero obiettivo della psicoanalisi: “È infine questo stesso obiettivo di divenire Io che è nel principio irriducibile all’economica del desiderio in cui si iscrive” (DI 535). Questa mancanza si traduce in particolare nella mancata tematizzazione dei momenti della valorizzazione esterna, della originaria stima di sé, e infine della possibile progressione della vita psichica. Ma l’ultimo passaggio dell’interpretazione di Ricoeur, lungamente preparato, identifica proprio nella funzione simbolica, essenziale al processo di sublimazione, “il luogo dell’identità tra regressione e progressione”. Così nello stesso sistema teorico della psicoanalisi si trova la premessa del passaggio dialettico verso la sintesi dell’autocoscienza e

l'antitetica della riflessione trova la sua soluzione in una ermeneutica.

La tesi avanzata da Ricoeur è semplice: la stessa ricostruzione dell'intenzionalità inconscia, che rende possibile la presa di coscienza delle strutture dell'inconscio ne rende anche possibile la modificazione. Il rilevamento delle fissazioni e delle resistenze energetiche nella coscienza riflettente costituisce dunque, nello stesso tempo, l'attestazione di questa realtà estranea alla coscienza e l'inizio di una sua possibile modificazione. La verifica della tesi si ottiene analiticamente, mediante la considerazione delle stesse dimensioni temporale e linguistica della coscienza, le quali rendono possibili congiuntamente la risoluzione dell'antitesi tra archeologia e teleologia e il processo di ricostruzione del sé. La dimensione temporale rende infatti possibili due 'vettori' dell'interpretazione, l'uno regressivo, volto al recupero delle fissazioni arcaiche di senso, l'altro progressivo, aperto alla produzione di nuove formazioni di senso. Su questo asse agisce la dimensione linguistica e intersoggettiva prescritta dalla psicoanalisi e elevata nella filosofia ricoeuriana allo statuto di condizione di possibilità della riflessione. La mediazione linguistica rende in linea di principio impossibile una perfetta ricostruzione del senso arcaico, poiché il linguaggio, proprio nel tentativo di ritornare agli aggregati di senso delle immagini inconse, si esprime mediante il simbolo, che è in linea di principio aperto alla polivocità: ciò che Ricoeur chiama la "sovradeterminazione del simbolo". Perciò ogni ricostruzione, per quanto possa dirsi vera dal punto di vista delle tecniche analitiche, possiederà un necessario margine di indeterminazione, il quale rende possibile nello stesso tempo l'errore e la trasformazione delle strutture inconse. Proprio nello iato tra questa indeterminazione e la determinazione pratica che deve guidare ogni atto si iscrive la possibilità dell'innovazione e il compito della decisione, che dipendono dunque intrinsecamente dalla dimensione simbolica della presa di coscienza – dal caso maggiormente passivo dell'onirismo a quello esplicitamente attivo della creazione artistica. Così l'indeterminazione semantica del simbolo rende possibile, a livello esistenziale, la possibilità di una autodeterminazione.

Con questa elegante risistemazione della funzione simbolica viene dunque impostato il nuovo passaggio dalla filosofia riflessiva (non più fenomenologica) all'ermeneutica. Laddove la *Philosophie de la volonté* si fermava al *paradosso* della libertà e del consentimento, ora il momento conclusivo di una poetica della volontà è fondato quale *necessità* gnoseologica e imperniato sull'esteriorità del simbolo in quanto oggetto culturale. Grazie alla esteriorità del simbolo come oggetto storico e culturale Ricoeur può riprendere la nozione fenomenologica di una iletica dell'immaginazione, che viene riferita stavolta a un oggettività esterna (il sintomo o il simbolo) e non già al vissuto. In questo modo si possono distinguere e conciliare teoricamente la resistenza dell'inconscio e il lavoro dell'elaborazione del senso, che avviene 'sul' linguaggio e trae la sua durata non già da una resistenza ma dalla

costituiva indeterminatezza semantica. Un risultato particolarmente rilevante di questo spostamento è l'interpretazione della figura dell'autorità esterna, tanto essenziale per la costituzione dell'identità psichica, la quale viene sottratta da questa stessa esteriorità del simbolo come veicolo di senso a ogni interpretazione riduttivamente oggettivante (quale per esempio quella dello stesso tentativo freudiano sulla figura paterna in *Totem und Tabu*). Ma in genere si tratta per Ricoeur del passaggio da una fissazione dei concetti morali e religiosi nell'idolo alla liberazione di essi nel simbolo.

La duplicità di senso del simbolo, grazie alla mediazione della psicoanalisi, è stata incardinata dunque nelle stesse condizioni trascendentali dell'esistenza: si realizza così una soddisfacente sistemazione della funzione simbolica a livello ontologico, che apre la via verso i più bei risultati del pensiero successivo di Ricoeur: dalla nozione di verità metaforica de *La métaphore vive* (1975), a quella di identità narrativa in *Temps et récit III* (1985) e *Soi-même comme un autre* (1990). Solo in quest'ultima opera, dopo aver lungamente esplorato la dimensione ermeneutica del simbolo e del racconto, Ricoeur tornerà a ricollegarla con una ontologia del desiderio analoga, benché più articolata, in cui la corporeità costituisce una delle tre alterità impenetrabili che la coscienza riconquista continuamente con la sua attività sintetica senza mai poterne eliminare la trascendenza, e il desiderio viene fatto corrispondere in genere alla 'fondo di essere' che questo movimento riflessivo cerca di riportare alla luce. Ora, come è noto, la costituzione del 'sé' avviene in questa stessa opera mediante la nozione di una identità narrativa, e dunque attraverso la mediazione essenziale del linguaggio e delle espressioni culturali. È però solo nel libro del '65 che si trova esplicitamente tematizzato il passaggio tra desiderio ed espressione, che in seguito rimane sullo sfondo dell'opera di Ricoeur.

L'ultimo tassello della ricomposizione teorica riguarda la tematica del male, che viene ripresa al termine della lunga sezione ermeneutica del libro su Freud. Ricoeur tenta la difficile manovra di difendere l'autonomia della tematica religiosa non soltanto *contro* il tentativo di smascheramento freudiano, ma addirittura *secondo* lo spirito della psicoanalisi. La distruzione dell'oggetto e la funzione del simbolo nella teoria freudiana vengono associate, in pagine singolarmente appassionate, alla lotta contro l'idolo sempre presente nel pensiero religioso di Ricoeur. Così, una volta ridotte le ambizioni regressive della psicoanalisi della cultura, è possibile ricollocare la problematica religiosa del male nel contesto della nuova teoria del simbolo. Tuttavia l'itinerario critico attraverso la psicoanalisi ha condotto a una più rigorosa delimitazione della tematica religiosa, di cui viene decretata la netta eterogeneità rispetto al dominio della filosofia. Si può dire che la problematica della trascendenza ha superato nel confronto con l'ermeneutica riduttrice di Freud la sua prova del fuoco, determinando una purificazione del discorso filosofico. La trascendenza rimane

filosoficamente indicibile e accessibile indirettamente mediante una poetica sorretta dalla fede, ma ciò significa anche la netta espunzione di ogni accento religioso dall'interno del discorso filosofico. L'atteggiamento che qui viene assunto per la prima volta verrà mantenuto e consolidato da Ricoeur nei suoi scritti successivi: si pensi in particolare allo svolgimento rigorosamente agnostico del problema del male nel bel saggio *Le mal* (1986) e alla conclusione aporetica del capitolo sull'origine della "voce della coscienza" in *Soi-même comme un autre*.

Al termine di questo itinerario ritroviamo dunque la separazione dei due punti di vista, ontologico e religioso, che articolano fin dal principio il pensiero di Ricoeur. Secondo questi due assi, che nel libro su Freud si collocano entro la medesima cornice metodica di un'ermeneutica, il rapporto tra desiderio ed espressione assume due fisionomie differenti. Dal punto di vista filosofico dell'ontologia il desiderio viene considerato come una potenza autonoma che accede però alla coscienza attraverso una costitutiva distorsione, la cui rettifica è interminabile e ambigua. Questa interminabilità e questa ambiguità, che dal punto di vista ontologico rendono imperfetta e 'inquieta' la verità dell'autocoscienza, vengono invece riconciliate dal punto di vista religioso. Allo sguardo della fede l'imperscrutabilità del desiderio, che affonda in quella della natura, viene rischiarata da un immediato reincidentamento del mondo, che ripristina a un livello 'poetico' e perciò extrarazionale uno stato di innocenza metafisica altrimenti inattuabile. Il discrimine dei due sguardi si può misurare nell'interpretazione di un passo del *Leonardo* di Freud. Scrive Freud:

Noi nutriamo ancora un troppo scarso rispetto per la Natura che, secondo le sibilline parole di Leonardo, parole che preannunciano quelle di Amleto, 'è piena di infinite ragioni che non furono mai in isperienza'. Ogni uomo, ognuno di noi, risponde a uno degli innumeri tentativi mediante cui 'queste ragioni' della Natura urgono verso l'esistenza.

Il concetto di natura, rimasto a margine dell'intera problematica dell'inconscio, ricompare qui nella sua valenza metafisica, che rappresenta per Ricoeur il superamento della prospettiva critica di impostazione kantiana, e il ritorno verso una metafisica della natura come fondamento trascendente della finitezza ("in queste righe io vedo un invito discreto a identificare la realtà con la natura e la natura con Eros"). Ma il ritorno della coscienza a un'ingenuità che tolga ogni conflitto tra natura e spirito non è razionalmente giustificabile e dunque segna empiricamente la biforcazione tra ragione e fede con cui si infrange il pensiero di Ricoeur. Lo sguardo profano, erede del criticismo kantiano, può leggere nel rinvio alle 'infinite ragioni' il principio di un'approssimazione infinita guidata dall'ideale della ragione stessa. Ma alla coscienza orientata dalla fede l'accento antropomorfo nelle parole di

Leonardo, e dello stesso Freud, significa il ritorno al linguaggio di un cosmogonia e di una storia sacra. La Natura è (di nuovo) un Tempio.

* Ricercatore di Storia della Filosofia, Università di Cassino

Existence et herméneutique, pubblicato originariamente nel 1965, compare come Introduzione a *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, tr. it. Jaca Book, Milano 1972, pp. 17-37. Per la discussione di Heidegger si vedano in particolare le pp. 20-25. Nello stesso volume (tr. it. pp. 239-250) si trova *Heidegger et la question du sujet* (comparso originariamente in inglese nel 1968), dove Ricoeur confronta *Sein und Zeit* con le opere del secondo Heidegger, e trova in queste ultime un comune riconoscimento della necessità di una ermeneutica del linguaggio. Sottolineando l'unità d'impostazione del pensiero heideggeriano, costituita dalla "identica formula della 'retro' o 'pre-relazionalità' tra l'essere e l'uomo", conclude: "l'*Urdichtung* sostituisce la libertà per la morte, come risposta al problema del *chi* e dell'autenticità del *chi*". Si ricordi che l'idea di una 'poetica della volontà', basata sulla valorizzazione ontologica della poesia e dell'esegesi testuale in genere, data in Ricoeur almeno dal 1950.

Si può dire dunque che Ricoeur intende per ontologia solo quella che per Heidegger costituisce il momento preliminare all'ontologia vera e propria, e cioè l'analitica dell'esserci. Sui diversi sensi del termine ontologia nell'itinerario di Heidegger si veda ora F.-W. v. Herrmann, *Metaphysik und Ontologie in Heideggers fundamentalontologischem und ereignisgeschichtlichem Denken*, in "Quaestio" 9 (2009 – in preparazione). Sull'originalità della fenomenologia ermeneutica di Ricoeur rispetto alle concezioni di Heidegger e Gadamer si trova un inquadramento in J. Greisch, *Le cogito hermeneutique*, Vrin, Paris 2000, pp. 51-73.

Existence et herméneutique cit., p. 31. Il riferimento più prossimo di questa definizione è la filosofia di Nabert. Ma questa non è che una delle tante risonanze terminologiche e tematiche cui il lettore di Ricoeur è abituato e di cui terremo conto per tentare infine di ricostruire la differenza specifica del concetto ricoeuriano.

Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. Il Saggiatore, Milano 2002 (d'ora in poi citato come DI). La definizione di riflessione si ritrova qui a p. 62.

Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, Le volontarie et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950, tr. it. Marietti, Genova 1990 (d'ora in poi citato come VI), p. 88: "Chiarire non significa comprendere, dominare una struttura. L'involontario corporeo non è soltanto l'illustrazione dei rapporti puri descritti dall'eidetica, ma trascende ogni discorso. I nostri bisogni, in tutti i sensi del termine, sono la materia dei nostri motivi e sono non soltanto opachi al ragionamento che vorrebbe dedurli dal potere di pensare, ma persino alla chiarezza della riflessione. Esperire è sempre qualcosa di più che comprendere. Ciò non vuol dire che la fame e la sete non si prestino affatto alla chiarezza della rappresentazione. Al contrario, è nella rappresentazione che il bisogno trova il suo compimento e significa se stesso, ed è attraverso di essa che entra nel ciclo della volontà. Ma al di qua della rappresentazione, l'affettività resta inafferrabile e propriamente incomprensibile. L'affettività è, in generale, il lato non trasparente del cogito, proprio del cogito (...) sentire è ancora pensare, ma il sentire non è più rappresentativo dell'oggettività ma rivelatore di esistenza". Cf. VI 142: la "passività esistenziale dell'esistenza deriva dal corpo" e corrisponde a una "confusione primordiale".

VI 22. Cf. VI 18: "Quivi si riconosce il procedere del pensiero di Gabriel Marcel, che lega la riscoperta dell'incarnazione all'esplosione del pensiero oggettivante, ad una conversione dall' 'oggettività' all' 'esistenza', ovvero, come dirà più tardi, ad una conversione dal 'problema' al 'mistero'. La meditazione dell'opera di Gabriel Marcel è in realtà all'origine delle analisi di questo libro". D'altra parte, come si legge poco dopo, "la fenomenologia husserliana (...) non ha mai veramente preso sul serio la mia esistenza come corpo, neanche nella *Quinta Meditazione Cartesiana*. Il mio corpo non è né costituito nel senso dell'oggettività, né costituente nel senso del soggetto trascendentale, si sottrae a questa coppia di contrari. Sono io stesso esistente" (VI 20). È appena il caso di ricordare che al pensiero Marcel è dedicato il precedente libro *G. Marcel et K. Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, Paris 1948, che viene ricollegato in nota alla nuova opera (VI 21 n.); e che quest'ultima è dedicata, "in rispettoso omaggio", a Marcel in persona.

Si veda E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I

(1913), in *Husserliana* vol. III, 1-2, Den Haag 1950, §§ 67-68 (equivalenza tra vissuti oscuri e vissuti non intuitivi, ‘intuizioni impure’), § 138 (evidenza inadeguata). Per chiarire i possibili equivoci sulla ‘opacità’ e ‘confusione’ di cui parla Ricoeur è utile collocare l’involontario ricoeuriano nel quadro leibniziano, cui fa riferimento anche la terminologia di Husserl. Si trova infatti che l’involontario non sarà idea oscura, ma nemmeno confusa – trattandosi di una nozione distinguibile in diversi modi sul piano della motivazione, della capacità di movimento ecc. Dato che essa consegue per negazione dell’analisi della volizione si tratterà di un’idea distinta ma inadeguata, corrispondente al fondo di indistinzione delle stesse volizioni, cui si riferisce la domanda: ‘perché voglio x?’. Troviamo così la prossimità tra l’oscurità dell’involontario e l’appetito, che Ricoeur sottolinea e discute nella sua interpretazione ontologica dell’involontario soprattutto a partire dagli anni ‘60. Ci torneremo dunque in seguito. Per la classificazione leibniziana delle idee mi riferisco alle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* (ed. Gerhardt), vol. IV, pp. 422-426, tr. it. in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. 1, pp. 252-257.

Sull’*epoché* come atto d’inizio della fenomenologia si veda, tra i tanti testi di *Ideen I*, il § 33, e in particolare le importanti rielaborazioni del 1929 in cui la sfera della coscienza pura, ‘residuo fenomenologico’ della riduzione, viene identificata con la ‘sfera dell’essere’ e contrapposta alla vita, che si afferra “mediante la pura esperienza interna” (il testo è l’Appendice 37 pubblicata da Schuhmann in *Husserliana* cit., III/2, pp. 589-590, datato autunno 1929; cf. Beyerlage IX, ivi pp. 392-395). Il ritorno alla vita come condizione ontologica pre-riﬂessiva, e il rifiuto di ogni oggettivazione del sé e della sua corporeità, sono tra le ragioni dell’affinità tra la filosofia della volontà di Ricoeur e la ‘ermeneutica della fatticità’ sviluppata da Heidegger tra la fine degli anni ‘10 e i primi anni ‘20. In proposito è bene comunque sottolineare che Ricoeur non poteva conoscere in questi anni i corsi heideggeriani tenuti a Marburgo negli anni 1918-1923.

A dire il vero Ricoeur menziona le analisi di *Ideen II* – già rese note da Merleau-Ponty – senza però farne uso e ritenendole sostanzialmente insufficienti a superare l’impostazione costitutiva di *Ideen I* (VI 10). L’impressione è che si tratti di giudizi non basati su una conoscenza di prima mano. D’altra parte, a partire dagli anni ‘60, compare il riconoscimento che la problematica delle ‘sintesi passive’ porta la fenomenologia verso un superamento dall’interno. Ma nel libro su Freud, dove questo riconoscimento fa la sua prima comparsa, la critica alla fenomenologia si è nel frattempo radicalizzata, per cui la ricezione delle nuove ricerche husserliane è pregiudicata dal rifiuto dello stesso punto di vista della coscienza intuitiva. Così che infine lo sforzo husserliano di approfondimento non pare ricevere mai in Ricoeur un esame adeguato. Si veda DI, p. 412-416, 423-427.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. Bompiani, Milano 2005³. Si vedano soprattutto i seguenti passi (tr. it. cit.): p. 203 (il corpo proprio come unità concreta di essenza ed esistenza), p. 227 (‘intenzionalità originaria’ del corpo), 228 (il corpo come segno è ‘abitato’ dal significato). Anche le analisi di Ricoeur sul ‘saper fare precostituito’ sono massicciamente riprese dal libro di Merleau-Ponty. Il passo di Descartes è la lettera alla principessa Elisabetta del 28 giugno 1643, AT III, 690-695. Viene commentato in *Phénoménologie de la perception*, p. 271 (e poi da Ricoeur in VI 13). L’interpretazione fenomenologica di Descartes in senso antidualistico si esprime soprattutto nella priorità dell’ ‘Io posso’ sull’ ‘Io penso’, che Merleau-Ponty (op. cit., 193) ricava da *Ideen II*, e di cui Ricoeur farà sempre una bandiera della sua esegesi cartesiana (si veda la chiara difesa di questa lettura in J.-P. Changeux – P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris 1998, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1999, pp. 33-41).

Il luogo fondamentale della *Phénoménologie de la perception* è alle pp. 233-234. Il confronto di Merleau-Ponty con la *Philosophie der symbolischen Formen* di Cassirer, che meriterebbe di essere approfondito, è analogo a quello con Husserl: ne viene ripresa una tesi fondamentale – in questo caso quella della “pregnanza simbolica” – mentre è contestata la curvatura idealistica e dunque intellettualistica in cui essa originariamente compare, in quanto associata al primato della sintesi a priori. Ciò non toglie che, sul piano dell’immanenza empirica del senso, l’accordo sia completo. Si vedano in proposito le pp. 179-182, con l’importante chiarimento sulla sintesi a priori nella nota 64.

Così nella teoria della motivazione la fondazione dell’agire sui valori deve avvenire “mediante l’accoglimento attento del bene, che l’involontario descrive e trasmette” (VI 179).

Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I. L’homme faillible*, Aubier Montaigne, Paris 1960 (d’ora in poi citato come HF), p. 26. Le traduzioni sono mie.

HF 159. Si tratta di recuperare una traccia perduta, là dove né la memoria e la riflessione, né lo studio della natura nell’uomo, possono giungere. Il tema è esplicitamente rousseauiano. Si riflette sul bene sempre a partire da una sua violazione: “è sempre ‘attraverso’ il decaduto che l’originario traspare”. L’uomo, tale quale la filosofia lo prende all’inizio del suo itinerario, è perduto, ha dimenticato la sua origine. Rousseau è citato a p. 161. Cf. Ricoeur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. II. La Symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960 (d’ora in poi citato come SM), p. 236.

HF 11. Torneremo in seguito sulla qualificazione della ripetizione come ‘variazione immaginativa’ in senso husserliano e dunque sulla capacità teoretica dell’immaginazione.

VI 96. Un obliquo riferimento a Sartre si può cogliere nelle pagine durissime dell’*Introduzione* in cui Ricoeur contrappone la schiavitù della passione (come “schiavitù del Nulla”) alla mancanza del bisogno, che è “ancora una specie di pieno, la pienezza di un vero stato di indigenza, come la verità del corpo dinanzi al vuoto della vanità e della menzogna dell’anima” (VI 27). Il “cattivo infinito” della passione, generato dal progetto del

nulla, e la “divinizzazione del volere, che è in realtà la sua demonizzazione”, poco sotto, sembrano rivolti alla dialettica dell’in sé e del per sé di Sartre.

Si veda per esempio HF 127-128. Ritoveremo nel libro su Freud il riferimento di Ricoeur alla trattazione hegeliana della genesi dell’Autocoscienza. Va sottolineato subito che si tratta di una lettura in cui, come era molto comune nella filosofia francese dell’epoca, viene messo in rilievo il capitolo sull’*Autocoscienza della Fenomenologia dello spirito*, ma che non è compatibile con l’intero sviluppo del pensiero hegeliano. L’intera teoria della soggettività di Ricoeur è assimilabile dal punto di vista hegeliano alle filosofie della ‘riflessione’ come quella kantiana.

I richiami concettuali a questa distinzione sono molteplici. L’espressione è usata alla lettera in sede di bilancio retrospettivo in HF 69.

L’esame delle scienze della natura condurrà alla conclusione che esse non sono in grado di cogliere “le esperienze cardine della soggettività” (VI 19) a causa del loro stesso metodo. L’adozione del metodo fenomenologico, d’altra parte, è motivata proprio per l’adeguatezza del concetto di intenzionalità: “La critica radicale del determinismo psicologico consiste interamente nella riscoperta dell’intenzionalità degli atti di coscienza” (VI 72). Vedremo che nel libro su Freud, in seguito all’abbandono del metodo fenomenologico, la critica del naturalismo dovrà essere riconquistata attraverso l’interpretazione dei concetti psicoanalitici.

VI 203ss., 214-215.

Sulla corretta descrizione dei tre generi dell’involontario si veda in particolare il paragrafo intitolato: “La difficoltà psicologica: il fascino dell’oggettività”, VI 343-348.

La più compiuta espressione di questo confronto è il dialogo con la neurofisiologia in J.-P. Changeux-P. Ricoeur, *La nature et la règle* cit. Vi si ritrovano in sostanza le stesse posizioni che Ricoeur sostiene fin dagli anni ‘50, a partire dalla risposta negativa alla domanda: ‘è possibile naturalizzare l’intenzionalità?’. Il filosofo e il neurofisiologo sottolineano alcuni aspetti irriducibili delle rispettive posizioni, e a tratti Ricoeur pare preoccupato soprattutto di arginare le ambizioni del naturalismo, come se il motto ‘salvare i fenomeni’ gli si tramutasse in scongiuro antiscientista. Nonostante questo – o forse proprio per questo – il testo costituisce un importante contributo al recente dibattito sulla ‘fenomenologia naturalizzata’, le cui basi filosofiche si pongono appunto nella fenomenologia francese del dopoguerra. Si veda in proposito la miscellanea a cura di M. Cappuccio, *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2007, in particolare i saggi di J.L. Petit (che è un allievo di Ricoeur) e di D. Jervolino. La convergenza tra fenomenologia (soprattutto di Merleau-Ponty) e neuroscienze è oggi molto discussa a partire dalle ricerche sui ‘neuroni specchio’, che sembrano confermare dal punto di vista neurologico la dimensione originariamente pratica e intersoggettiva dei processi cognitivi. Si veda il recente tentativo di sintesi in G. Rizzolatti-C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2007. Un raffronto gnoseologico tra queste ricerche delle neuroscienze e la filosofia di Ricoeur è ancora tutto da fare.

VI 219-220. Cf. la ripresa della discussione nel capitolo sulla vita, VI 415-417.

VI 384-88.

L’idea guida della successiva rilettura di Freud si evince già da una delle pagine conclusive della presente trattazione (VI 400): vi compaiono le tesi della funzione mediatrice del simbolo e dell’orientamento regressivo dell’ermeneutica psicoanalitica ortodossa, che sono appunto i capisaldi del libro su Freud. Resta però piuttosto confusa la descrizione del passaggio dall’inconscio alla sua elaborazione, che si iscrive qui nella funzione del consentimento: “occorre consentire all’oscuro (...) – ma con un consentimento che resta la controparte paradossale dello spirito deciso” (ivi, 403). La confusione dipende a mio avviso dalla sovrapposizione del discorso religioso a quello analitico: l’accoglimento del dono dell’involontario – che in prospettiva religiosa corrisponde a una decisione razionalmente infondata – non è infatti identico all’elaborazione psicoanalitica, in cui l’inconscio è solitamente fonte di sofferenza e il momento regressivo dell’analisi è un indispensabile momento terapeutico. Su questa sovrapposizione di piani torneremo in sede conclusiva.

VI 24, 26-27, 29-30.

Per la trattazione della parvenza etica si vedano in particolare VI 194, 303 (sull’inerzia come “defezione della coscienza”), 343-348. Mi riferisco a una ‘parvenza trascendentale’ della filosofia pratica nel senso kantiano, che Ricoeur tiene certamente presente. Si veda il passo sulla ‘dialettica naturale’ in base a cui le leggi morali vengono avviliti per renderle conformi alle inclinazioni sensibili, in Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Hartknoch, Leipzig 1785, KgS IV 405.

Il riferimento al male radicale (in Kant e poi in J. Nabert) è in HF 14-17.

VI 462-467. La critica di ogni cosmologia metafisica, in cui coscienza e natura appartengano a una medesima sfera dell’essere, è sviluppata in due paragrafi: VI 187-194, 417-419. Il superamento della critica in un discorso di ricostruzione è introdotto nuovamente sotto gli auspici di Marcel, oltre che di Jaspers: segno forse della estrinsecità che rileviamo a livello logico. Sul superamento del “deserto della critica” in una nuova ingenuità si vedano anche le pagine conclusive de *La Symbolique du mal* (SM 324-325), in cui si alza la voce dell’entusiasta lettore di Eliade.

Questa intenzione di ricalcare, attraverso il tema della corporeità, il passaggio kantiano dal sapere alla fede è

chiara fin dall'*Introduzione*: "L'intenzione di questo libro è allora quella di comprendere il mistero come riconciliazione, cioè come restaurazione, al livello stesso della coscienza più lucida, del patto originario della coscienza confusa con il suo corpo e il suo mondo" (VI 22). Il tentativo di riformulare questo progetto in termini kantiani è evidente soprattutto nel passo in cui, lodando la dottrina kantiana dei postulati della ragion pratica, Ricoeur riconosce a Kant di aver compreso che "i conflitti del volontario e dell'involontario (...) non possono trovare pace che in una speranza e in un altro secolo" (ibidem). Qui si sovrappone il paradosso della volontà con l'antinomia di natura e libertà, forse considerando il primo come situazione vissuta nella sua evidenza soggettiva e il secondo come sua descrizione in termini ontologici. La dottrina dei postulati viene considerata senz'altro come luogo di risoluzione dell'antinomia e viene dunque superato l'esito problematico cui si arresta la filosofia teoretica kantiana.

VI 223, 293. Gli stessi argomenti vengono rivolti molti anni dopo alla neurologia, in Changeux-Ricoeur, *La nature et la règle* cit.

È interessante l'intera, fortissima dichiarazione sulla differenza tra il filosofo e il genetista: "Che significa per me la mia eredità? Il genetista che è in me direbbe che l'esistenza è un capitale ricevuto da altri e che questo capitale è una collezione di proprietà genetiche, iscritte in una struttura cromosomica. Questo capitale è dunque un composito che, pur avendo un'unità funzionale, resta fundamentalmente multiplo. Il filosofo che è in me traduce: questo capitale molteplice è l'unità indivisibile della mia vita, della mia esistenza di fatto. Questo capitale ricevuto da altri non è il peso di una natura estranea, sono io stesso dato a me stesso (...) Posso allora dire che la filosofia è sempre il ritorno al livello dell'intuizione e la regressione dalla combinatoria all'unità e all'identità del sé. Io non sono come un altro in mezzo agli altri; io sono me stesso che mi ricevo e mi faccio" (VI 432).

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1787² (B) 422, Kgs III 276. Di "sentimento di una esistenza senza concetto" Kant parla nei *Prolegomena* (Kgs IV 334 nota). Lo stesso concetto si ritrova in DI 60. Veramente ne *L'homme faillible* Ricoeur tenta, mediante un esame della teoria dei sentimenti contenuta nell'*Antropologia* di Kant, di individuare sinteticamente delle proprietà del sentimento di esistere e determinare dunque alcuni aspetti fondamentali dell' 'essere nel mondo' (si veda tutto il capitolo IV, *La fragilité affective*, HF 97-148). Ma se tutto questo corrisponde indubbiamente a una rielaborazione e a un oltrepassamento di Kant ottenuto, mediante la lezione di Heidegger, entro una metodologia analitico-trascendentale, esso non porta avanti rispetto alle domande fondamentali sul senso della soggettività finita. Una conferma di ciò si trova nello stesso itinerario di Ricoeur, che passa dall'aporia della riflessione trascendentale, riconosciuta ne *L'homme faillible*, alla revisione metodologica in senso ermeneutico degli anni immediatamente successivi.

Existence et herméneutique cit., p. 31. Cf. HF 151-152 (il momento della 'affermazione' originaria come prima delle tre categorie della 'realtà umana'. Si ricordi che *réalité humaine* era la traduzione sartriana di *Dasein*).

Réflexion faite cit., p. 47. Per inciso una prima 'triade' di maestri del sospetto compare già ne *L'homme faillible*, riferita proprio al sentimento: "Il sentimento è il luogo di tutte le maschere, di tutte le dissimulazioni, di tutte le mistificazioni; non lo sappiamo forse, prima di Freud, da la Rochefoucauld e Nietzsche?" (HF 104).

DI 499-500. Si tratta dell'ultimo periodo del fondamentale capitolo intitolato *Riflessione. Un'archeologia del soggetto*, che esaminerò approfonditamente nel § IV.

Un rapporto tra terapia psicoanalitica e poetica della volontà viene ipotizzato già in SM 20. Si noti che Husserl stesso riconobbe la necessità di una trattazione fenomenologica dell'inconscio. Una breve recensione di alcuni importanti manoscritti husserliani dedicati al tema dell'inconscio viene svolta da Vincenzo Costa in V. Costa-E. Franzini-P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2005, pp. 233-238. Husserl ritiene sempre possibile indagarne la genesi togliendo la rimozione: su questo punto si consuma il distacco di Ricoeur dalla fenomenologia.

VI 458-60, dove viene contestato "lo sforzo, mille volte rinnovato, di generare lo spazio, il tempo e la contingenza", tipico di un idealismo 'prometeico' animato da un "desiderio di potenza (...) irrisorio e segretamente doloroso". La critica di simili tentativi, al di là degli accenti polemici, è invero poco sviluppata: "Ogni genesi ideale della coscienza è un rifiuto della condizione concreta della coscienza". Riguardo a Husserl ci riferiamo in particolare alla fenomenologia della coscienza del tempo in cui Ricoeur avrebbe potuto trovare addirittura un collegamento ontologico con la dimensione appetitiva: si tratta del concetto di *Urtrieb*. Su questo punto ha richiamato l'attenzione di recente J. Benoist, *Intentionnalité et pulsionalità*, in id., *Les limites de l'intentionnalité*, Vrin, Paris 2005, pp. 131-150. Il riferimento di Ricoeur è comunque all'idealismo postkantiano (viene nominato Fichte). Esso va probabilmente riferito anche a Leibniz, che è un autore già presente in quest'opera e costituirà il modello metafisico fondamentale dell'ontologia abbozzata nel libro su Freud, ma che per ora non viene esplicitamente invocato riguardo al tema del tempo (si veda però VI 151, dove la prossimità tematica tra temporalità e oscurità della percezione, benché non dichiarata, risulta evidente). Anche sul riferimento a Leibniz torneremo nel prossimo paragrafo.

VI 142-144. Come abbiamo visto nel § II manca pure una 'evidente gerarchia' di valori: Ricoeur lo sottolinea distinguendo il contributo eterogeneo dei diversi valori vitali, che insieme a quelli etici danno luogo a un campo di motivazione irriducibile ad alcun calcolo.

Il riferimento è ovviamente al § 59 della *Kritik der Urteilskraft*. Ma è anche opportuno ricordare un altro

testo di Kant, il *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786, KgS VIII, 107-123) che tocca precisamente i problemi affrontati ne *La Symbolique du mal*, trattando del racconto biblico della Genesi come di una rappresentazione analogica. Ricoeur cita questo testo in SM 255, senza però discuterne lo sfondo gnoseologico, che ha abbandonato. La contrapposizione tra simbolo e analogia è tipica della *Romantik* e in particolare della simbolica di Schelling (il riferimento diretto è in SM 155). Ma questa fonte di ispirazione non viene mai direttamente chiamata in causa e discussa, per cui la giustificazione dalla funzione simbolica non ne viene rafforzata. Le fonti più prossime di queste pagine ricoeuriane sono i teorici della religione come Eliade e Van der Leeuw e soprattutto la teologia della 'demitologizzazione' di Bultmann, che Ricoeur distingue dalla 'demitizzazione' sottolineando appunto il valore irriducibile del mito come veicolo di comprensione.

P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, tr. it. Jaca Book, Milano 1981, pp. 400-401. La trattazione della 'idea estetica' è in Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Lagarde und Friedrich, Berlin-Libau 1790, § 49 (KgS V, 313-319). Si noti che Kant descrive l'idea estetica come quella rappresentazione che "dà occasione di pensare così tanto che non si lascia mai comprendere in un concetto determinato, e quindi estende esteticamente il concetto stesso in modo illimitato".

I riferimenti provengono dalle dense pagine di SM 159-161. Ricoeur presuppone qui che la condensazione simbolica non sfoci nell'*identificazione* tra significante e significato, il che corrisponderebbe alla degradazione della simbologia in idolatria. Si tratta di un altro caso di parvenza trascendentale cui Ricoeur dedica grande attenzione.

Sui simboli come condizioni di possibilità di una conoscenza empirica del male si vedano le pagine conclusive della *Symbolique du mal*, dove Ricoeur allude a una "ontologia della finitezza e del male che eleva i simboli al rango di concetti esistenziali" (SM 330-332). Ma la funzione simbolica permette al tempo stesso di "svelare il legame dell'uomo con il suo sacro" (ivi, 13). Quest'ultima espressione segnala l'importanza attribuita a un autore come Eliade, che resterà sempre un punto di riferimento centrale del pensiero di Ricoeur, e di cui bisogna ricordare l'impostazione schiettamente metafisica (si veda per es. l'*Introduzione* di un testo particolarmente caro a Ricoeur, M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, tr. it. Bollati Boringhieri, Milano 2008). Sulle alternative interpretazioni estetiche o trascendenti della funzione simbolica è interessante ricordare che Cassirer, impostando la filosofia delle forme simboliche, scorgeva precisamente nella totalizzazione il rischio della parvenza metafisica, e cioè dell'errore per cui: "una determinata esperienza parziale viene ipostatizzata a totalità" (E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Bruno Cassirer, Berlin 1921, in id., *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg 1999, vol. 10, pp. 112 ss.).

Il caso è sempre quello del male e della sua rappresentazione mitica, la cui discussione è dominata da un antignosticismo di ispirazione barthiana. In proposito l'espressione più netta è certamente quella secondo cui il male "non è una categoria dell'essere" (SM 305), che afferma la limitazione intrinseca di una ontologia. Cf. le conclusioni in SM 321: rilevando il significato dei miti si tratta di tracciare un "limite di tutta la filosofia della volontà".

L'introduzione in filosofia dei concetti freudiani come "necessaria disciplina di una anti-fenomenologia" è discussa in DI 465-467. Sui limiti della fenomenologia rispetto alla psicoanalisi si veda in particolare DI 409-442. A proposito della perdita di centralità dell'io Ricoeur cita il celebre scritto di Freud, in cui la contestazione del privilegio della coscienza veniva considerato come la terza e "probabilmente la più crudele" delle umiliazioni inflitte al narcisismo, dopo quella cosmologica di Copernico e quella biologica di Darwin. Ricoeur rileva con la consueta acutezza che Freud, in un'apostrofe rivolta all'io, ricalca le parole di Agostino e Husserl: "rientra in te, nel tuo profondo, impara prima a conoscerti" (Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in id., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1960, vol. 12, pp. 3-12, citato in DI 469).

Il collegamento della tematica del sé con la filosofia riflessiva della linea Kant-Fichte-Nabert è trattato in DI 58-63, nelle pagine teoricamente cruciali in cui si trova anche la definizione di riflessione. L'esigenza di sviluppare il processo della riflessione sul sé mediante una 'logica trascendentale' di ispirazione kantiana riferita alle espressioni dal 'senso duplice' è introdotto poco dopo, DI 69. Questa esigenza teorica è posta dal fatto che "le espressioni equivoche [i simboli]" svolgono "una funzione *a priori* nel movimento di appropriazione di sé ad opera di se stessi che costituisce l'attività riflessiva". Alla realizzazione di questo compito è dedicato il capitolo I della Terza parte, *Epistemologia: tra psicologia e fenomenologia*, commentando il quale cercheremo tra breve di capire questa tesi.

Su *hyle* e *morphé* il riferimento è a Husserl, *Ideen* cit., § 85.

DI 471. Si veda Freud, *Das Unbewusste* (1915), in *Gesammelte Werke* cit., vol. 10, pp. 275-276 (un passo citato da Ricoeur in DI 476): "Un istinto non può mai diventare oggetto di coscienza; può diventarlo solo la rappresentazione [*Vorstellung*] che lo rappresenta [*repräsentiert*]. Non può nemmeno essere rappresentato nell'inconscio se non tramite la rappresentazione. 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".

Il progetto di una "ripetizione in stile riflessivo della metapsicologia freudiana" è annunciato in DI 464, nel contesto del confronto con la prospettiva fenomenologica. Qui lo iato, riconosciuto da Husserl nelle *Cartesianische Meditationen*, tra apoditticità e adeguatezza del Cogito costituisce "la struttura ricettiva in cui la problematica freudiana deve essere pensata e riflessa" (DI 463).

DI 409, 472-480. Sull'obiettivo di salvaguardare la nozione di soggettività, che Ricoeur persegue in questi

anni contro il duplice fronte del naturalismo e dello strutturalismo, cf. *Réflexion faite* cit. p. 135.

Freud, *Das Unbewusste* cit., in *Gesammelte Werke* cit., vol.10, p. 270, citato in DI 477.

Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 427-428. Il monismo della metafisica di Schopenhauer è rilevato già in VI 71. L'interpretazione ricoeuriana di Kant è infine più fedele all'originale di quanto faccia intendere questo episodio di ricerca metafisica, che determina il passaggio a Leibniz. Di Kant Ricoeur riprende la tematica di un *limite* invalicabile della coscienza oggettiva, il cui luogo viene occupato dalla realtà noumenica degli altri soggetti, che resta oggettivamente indeterminabile. Su questo punto, da cui dipende un altro superamento della prospettiva husserliana, si vedano le belle pagine di Ricoeur, *Kant und Husserl*, "Kant-Studien", 1954-55 (46), pp. 44-67, in cui è individuato già il passaggio dalla riflessione del soggetto su se stesso alla dimensione intersoggettiva, che costituirà lo snodo fondamentale dell'ontologia di Ricoeur.

Un riepilogo delle caratteristiche del sistema inconscio si trova in Freud, *Das Unbewusste* cit., pp. 285-286. Nel saggio del 1915 Freud si dedicava anche al problema della "comunicazione reciproca tra i due sistemi", rimandando però a una trattazione approfondita del momento della coscienza, che era oggetto di uno degli otto saggi inediti e poi perduti della metapsicologia (un rimando alla trattazione perduta si trova qui a p. 290). L'interpretazione ermeneutica di Ricoeur si innesta idealmente su questo punto del discorso freudiano, per superarlo. Essa presuppone almeno: 1) la validità della teoria clinica della rimozione; 2) l'identificazione della conoscenza analitica con un processo linguistico (che non si trova in Freud, ma per esempio è in Lacan). L'interpretazione ermeneutica di Ricoeur è stata esaminata e criticata dal punto di vista epistemologico in A. Grünbaum, *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1984, pp. 43-83. Grünbaum difende un'interpretazione causale della spiegazione analitica secondo il metodo sperimentale delle scienze della natura, contestando al punto di vista ermeneutico l'incapacità di mantenere una nozione di verità analitica. È particolarmente importante la critica all'identificazione dei sintomi con i simboli, richiesta dall'identificazione della psicoanalisi con una ermeneutica (ivi, pp. 61-67). L'assenza di valore semantico e di qualsiasi intenzionalità nei sintomi presi in considerazione da Freud, che sono piuttosto sostituti e indizi per i corrispondenti contenuti psichici latenti, era stata sottolineata già in R. K. Shupe, *Freud's Concepts of Meaning*, "Psychoanalysis and Contemporary Science", 2 (1973), 276-303. La non-intenzionalità semantica dei sintomi ("the symptoms of neuroses stand for their psychic sources in the sense of being stand-ins") non esclude però che la loro decifrazione possa avviare la dinamica esistenziale cercata da Ricoeur. Ma la distinzione tra sintomo e simbolo costituisce indubbiamente un problema che l'interpretazione di Ricoeur non affronta adeguatamente. Forse in questo problema aperto si può individuare la prima ragione del passaggio, nel pensiero ricoeuriano degli anni successivi, dal modello psicoanalitico alla "semantica dell'azione", in cui la dimensione patologica del sintomo ha un rilievo secondario.

Leibniz, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, §§ 14-15, ed. A. Robinet, PUF, Paris 1954, tr. it. in *Scritti filosofici* cit., vol. 3, pp. 454-455.

Ivi p. 61. Lo stesso freudismo, comunque, riconosce una "funzione di temporalizzazione della coscienza", che si oppone all'atemporalità dell'inconscio e, secondo la teoria di *Jenseits des Lustprinzips*, all'impulso di morte come impulso 'detemporalizzante' (ivi, p. 484, 493). Mi pare dunque che la rilettura di Freud secondo una prospettiva idealistica, frammentariamente tratteggiata mediante i riferimenti a Leibniz, Kant e Fichte, conduca sulla soglia di una estetica metafisica, che d'altra parte Ricoeur non ritiene praticabile.

Ivi, p. 462, 535. Ricoeur cita con un certo trasporto un passo della *Nuova serie* delle *Lezioni introduttive* in cui Freud, discutendo l'atemporalità dell'inconscio, conclude: "Qui sembra schiudersi un accesso a più profonde conoscenze, ma purtroppo neppure io sono andato avanti in questo campo" (Freud, *Gesammelte Werke* cit., vol. 15, p. 80, cit. in DI 485-486). È un altro dei luoghi in cui Ricoeur trova, nei testi stessi di Freud, un'autorizzazione all'oltrepassamento della teoria freudiana.

Il momento costruttivo, benché ovviamente presente nella teoria e nella clinica psicoanalitica, resta oscurato dalla tendenza freudiana al ripristino di una verità arcaica (DI 482, 488). La stessa positività pura del desiderio verrà considerata superata da Ricoeur alla luce della seconda topica freudiana (successiva al 1915), dove con l'introduzione del Super-Io viene colta la dimensione originariamente intersoggettiva del desiderio (DI 520). Rimane poco chiarito il rapporto tra l'ipotesi ontologica della 'doppia espressività' e la relativizzazione del desiderio, che Ricoeur sviluppa nella *Dialettica* secondo l'idea guida dell'intersoggettività della vita psichica. Un analogo passaggio, molti anni dopo, collega l'aporia della teoria dell'identità alla relazione etica con l'altro (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. Jaca Book, Milano 1993, pp. 259-262).

DI 504-505. L'intenzione programmatica è chiarissimamente intesa a p. 505: "Intendo dunque dimostrare 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".

L'individuazione di uno 'spossessamento' progressivo dell'Io nello 'spirito', specularlo a quello regressivo dell'inconscio, è in DI 503-504. Sul paragone tra concetti operativi della psicoanalisi e dialettica dell'autocoscienza hegeliana si vedano in particolare le pp. 517-518. Sull'identificazione in part. p. 525. La trattazione dell'identificazione nel pensiero freudiano degli anni '20 è lungamente preparata nella parte storico-critica dell'opera: si veda in particolare DI 231-246.

Si vedano in particolare le pp. 531-535.

Bisogna sottolineare che il momento teleologico non costituisce sempre l'esito di quello archeologico, ma che la dialettica si conclude con l'apertura di una doppia possibilità ermeneutica (DI 541-542). I due momenti

sono per la precisione indistinguibili, nel senso che al momento di ‘travestimento’ del simbolo, messo in rilievo dall’interpretazione economica, si congiunge *sempre* un momento di ‘svelamento’, che contiene “lo schema del divenir se stessi che apre a ciò che esso scopre” (DI 543. In questa pagina si trova anche l’importante chiarimento che la sublimazione è “potremmo dire, la funzione simbolica stessa”). La celebre interpretazione di *Edipo Re*, nelle pagine successive (DI 556-561) insiste ancora su questa duplice valenza del simbolo. Il pieno riconoscimento della natura effettivamente ambigua del simbolo viene infine stabilita riguardo al tema fondamentale del simbolismo religioso: “Ma se il simbolo è una immagine fantastica sconfessata e superata non è mai un’immagine fantastica abolita. Per questo non si è mai sicuri che quel certo simbolo del sacro non sia solo il ‘ritorno del rimosso’; o piuttosto, è sempre certo che ogni simbolo del sacro è *anche nello stesso tempo* riemersione di un simbolo infantile e arcaico; le due valenze del simbolo restano inseparabili, ed è sempre su qualche traccia di un mito arcaico che sono innestate le significazioni simboliche più vicine alla speculazione teologica e filosofica. Questa stretta alleanza tra arcaicità e profezia costituisce la ricchezza del simbolismo religioso, ma anche la sua ambiguità” (DI 585, corsivo mio).

Il paragrafo sulla “sovradeterminazione del simbolo” è in DI 541-548. Sui ‘due vettori’ DI 541, 580. Su onirismo e opera d’arte DI 561-562. L’importanza del simbolismo per una risoluzione della regressione studiata dalla psicoanalisi dà occasione di segnalare la forte analogia teorica tra l’analitica esistenziale di Ricoeur e quella sviluppata negli stessi anni da Ernesto De Martino. Anche De Martino tenta di superare una lettura puramente naturalistica e regressiva della crisi della presenza mediante l’ideale di un simbolismo progressivo. La principale differenza specifica è determinata dall’impossibilità, decretata nella prospettiva storicistica di De Martino, di revocare la rottura dell’Illuminismo e ritornare a un simbolismo religioso. De Martino riteneva invece che una ‘reintegrazione’ dell’uomo nella storia si dovesse realizzare mediante un ‘simbolismo laico’ (si veda in particolare E. De Martino, *Furore simbolo valore*, Milano 1962).

La *necessità* che la dialettica della coscienza debba essere elaborata “sul linguaggio e sulla funzione simbolica” è affermata in DI 564. L’“iletica” dell’immagine fantastica, “che la filosofia della riflessione può solo riconoscere e salutare all’orizzonte della propria archeologia e teleologia”, è ripresa a p. 582.

La questione dell’autorità è discussa finemente alle pp. 583-584, rivolte prevalentemente contro la critica freudiana al monoteismo. Nella conclusione è lecito riconoscere anche i frutti della lezione lacaniana: “Quando ho scoperto – indovinato – la figura del padre nella rappresentazione del dio, che cosa è che ho compreso? Ho forse compreso meglio l’una e l’altra? Ma io non so cosa significhi il padre (...)”. Sull’ipotesi freudiana di *Totem und Tabu* cf. DI 221-231. Si noti però che il principio di arbitrarietà del significante, quale quello che viene esteso da Lacan alla simbologia dell’inconscio, viene rifiutato nella simbolica di Ricoeur: si tratta di una delle manifestazioni del conflitto tra punto di vista sacro e punto di vista profano che *all’interno* della filosofia deve restare per Ricoeur insolubile. Ci torneremo nelle ultime righe di questo lavoro. Sulla concezione linguistica dell’inconscio cf. DI 427-442.

Il simbolo viene dunque considerato come dimensione autentica dell’idolo, e dal punto di vista religioso i due concetti vengono connotati secondo la coppia sacro-profano: DI 572-573.

Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève 1986. *Soi-même comme un autre*, cit., p. 473: “Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell’ingiunzione, è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c’è punto rappresentazione, tanto il mio debito nei loro confronti è costitutivo di me stesso, o Dio – Dio vivente, Dio assente – o un posto vuoto. Su questa aporia dell’Altro si arresta il discorso filosofico”. A proposito dello scarto tra filosofia e simbolica Ricoeur trova in *De l’interprétation* una delle sue belle formulazioni (DI 569): “nei miti e nei simboli vi sono più cose che in tutta la nostra filosofia”.

DI 592-593. Il passo è già citato e commentato in DI 372-373. Si trova in Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), in *Gesammelte Werke* cit., vol. 8, pp. 210-211.

DI 593. Il massimo problema di questa apertura metafisica si incontra a mio avviso quando Ricoeur afferma, giocando sulla duplice valenza della ‘poetica’, che “questa potenza [della natura] posso concepirla solo in una mitica della creazione” (anche nell’ultima riga Ricoeur contrappone la “rassegnazione all’Ananke” di Freud all’“amore della Creazione”). Resta da vedere 1) come l’idea di creazione possa restare priva di determinazioni metafisiche e 2) se possa collegare poetica e fede senza assumere un doppio significato.

