

Antonio Pieretti

L'IO COME PERSONA IN RICOEUR

« La logica, scrive Wittgenstein, riempie il mondo »: i suoi limiti sono anche i limiti del mondo, almeno di quello che è possibile pensare¹. E il mondo, i cui limiti coincidono con quelli della logica, è il mio mondo: lo conferma il fatto che è l'unico mondo di cui io possa parlare, cioè rispetto al quale disponga di un linguaggio che capisca e che mi consenta di 'rappresentarmelo', di farmene un'immagine. Tra me, che ne parlo, e il mondo non c'è alcuna differenza: « io, afferma ancora Wittgenstein, sono il mio mondo (il microcosmo) »². « Il solipsismo, sviluppato rigorosamente, coincide con il puro realismo. L'io del solipsismo si riduce ad un punto inesteso e rimane la realtà ad esso coordinata »³. Quindi il soggetto che pensa, che immagina, che fantastica, nonchè che si interroga sul proprio statuto ontologico, insomma la *res cogitans* cartesiana o l'*ego sum* berkeleyano, non esiste. Esemplifica il filosofo viennese: « Se io scrivessi un libro dal titolo 'Il mondo, come io lo trovai', vi dovrei riferire anche del mio corpo e dire quali membra sottostiano alla mia volontà e quali no ecc., e questo è un metodo per isolare il soggetto o piuttosto per mostrare che, in un senso importante, il soggetto non c'è. Di esso soltanto infatti *non* si potrebbe parlare in questo libro »⁴.

In verità « il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo »⁵. Come tale, quindi è impossibile dirne qualcosa che abbia un significato. L'io non si dà neppure come problema, poichè, qualora si desse come tale, secondo i presupposti della logica del *Tractatus* dovrebbe avere una soluzione. La soluzione del problema dell'io invece, come pure di quello del senso della vita e di altri ancora, risiede nel suo dissolversi come problema, cioè nel rinunciare a formulare parola sul suo conto, nel ripiegare nel silenzio. In una delle sue lettere d'altra parte, Wittgenstein non esita a dichiarare esplicitamente che « solo

¹ *Tractatus logico-philosophicus*, tr. it. a cura di A. G. Conte, Torino, 1968, prop. 5. 61.

² *Ibid.*, prop. 5.63.

³ *Ibid.*, prop. 5.64.

⁴ *Ibid.*, prop. 5.631.

⁵ *Ibid.*, prop. 5.632.

se non si cerca di esprimere ciò che è inesprimibile, allora *nulla va perduto*»⁶.

Avendolo già fatto nell'articolo *Dio come senso della vita in Wittgenstein*⁷, non intendo tornare di nuovo sul significato che il riconoscimento dell'esistenza del mistico, dell'ineffabile ha nella riflessione wittgensteiniana; è indubbio inoltre che un'analisi di questo genere mi allontanerebbe dal tema che sto trattando in questa sede. Ritengo opportuno piuttosto richiamare l'attenzione sul tipo particolare di analisi cui Wittgenstein sottopone il linguaggio. Come è noto, essa risponde all'aspirazione di costruire un linguaggio perfetto, cioè un linguaggio che 'rispecchi' il mondo dei fatti e che quindi non contenga altri enunciati all'infuori di proposizioni atomiche, proposizioni molecolari e tautologie. Ed è proprio per tale ragione che l'analisi si informa al criterio per cui «di una risposta che non si può formulare non si può formulare neppure la domanda»⁸. Ma questa scelta metodologica comporta che il linguaggio sia esaminato esclusivamente dal punto di vista del significato empiricamente verificabile, per cui riesce difficile a Wittgenstein dare consistenza critica alla distinzione che intende stabilire tra ciò che si può dire e che non si può dire. Per una diversa caratterizzazione dell'analisi linguistica pertanto si impegnano i maggiori rappresentanti del Circolo di Vienna, però, come opportunamente sottolinea Popper in *Objective Knowledge*⁹, non riescono a concepirla indipendentemente dal problema del significato. In tal modo, oltre a non fissare alcuna demarcazione tra gli enunciati della scienza e quelli della metafisica, si precludono la possibilità di rendersi conto che molte teorie scientifiche procedono da intuizioni metafisiche¹⁰.

Austin si spinge oltre in questa critica alla maniera wittgensteiniana di intendere l'analisi linguistica. Osserva che l'analisi condotta dal punto di vista del significato empiricamente verificabile non consente di prendere in considerazione il senso secondo o forza degli enunciati lin-

⁶ P. Engelmann, *Lettere di L. Wittgenstein con Ricordi*, tr. it. a cura di I. Roncaglia Cherubini, Firenze 1970, p. 7.

⁷ Cfr., «La scuola e l'uomo», 8-9, 1973, pp. 17-19.

⁸ *Tractatus logico-philosophicus*, prop. 6.5.

⁹ Oxford 1973, pp. 12-14.

¹⁰ «Accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza, osserva infatti Popper, ce ne sono state altre — come l'atomismo speculativo — che ne hanno aiutato il progresso. E guardando alla questione dal punto di vista psicologico, sono propenso a ritenere che la scoperta scientifica è impossibile senza la fede in idee che hanno una natura puramente speculativa, e che talvolta sono addirittura piuttosto nebulose; fede, questa, che è completamente priva di garanzie dal punto di vista della scienza e che, pertanto, entro questi limiti, è 'metafisica'» (*Logica della scoperta scientifica*, tr. it. a cura di M. Trincherò, Torino 1970, p. 19).

guistici. Infatti, secondo l'esempio di Austin, un enunciato del tipo 'ho dormito male stanotte' è usato non solo per riferire un fatto realmente accaduto o possibile, ma anche per spiegare, per render conto di una condizione fisica o per esprimere un rammarico o per dare un avvertimento o per altro ancora. Per questo motivo dall'articolo *How to talk*, ora contenuto nei *Philosophical Papers*, fino al saggio *How to do Things with Words*, pubblicato postumo da J. O. Urmson e G. J. Warnock, il suo interesse si viene gradualmente spostando dagli enunciati agli atti linguistici. Da ultimo, sebbene in una maniera di cui Austin stesso non manca di sottolineare l'inadeguatezza, giunge a stabilire l'ormai nota distinzione tra aspetto locutorio, aspetto illocutorio e aspetto perlocutorio dell'atto linguistico¹¹. Così fa rilevare che quando si ricorre al linguaggio, non lo si usa soltanto per dire qualcosa ma anche per parlare di qualcosa, per rivolgersi a qualcuno, o per manifestargli un'intenzione o per fargli conoscere un'opinione oppure per indurlo a prendere qualche decisione.

Tutto ciò, nel suo aspetto più immediato, può essere inteso come la conseguenza del rifiuto dell'ideale del linguaggio perfetto e quindi come l'espressione di una nuova disponibilità nei confronti dell'uso ordinario del linguaggio. Più specificatamente invece deve essere considerato come l'effetto della chiara consapevolezza che quando si esamina il linguaggio bisogna concepirlo come un complesso di segni che, più che raffigurare semplicemente la realtà, la interpreta¹².

L'insegnamento di Humboldt, secondo cui nel linguaggio è presente l'intenzione di colui che lo parla, in tal modo, si rivela di particolare attualità. D'altra parte ne costituisce una chiara conferma già la nota distinzione tra *langue* e *parole* pronosta da De Saussure. Ed è proprio sulla via del recupero tematico del linguaggio come interpretazione della realtà, come processo di significazione in atto, come discorso, che si colloca l'ermeneutica di P. Ricoeur. Afferma infatti: «Noi oggi siamo uomini che dispongono di una logica simbolica, di una scienza esegetica, di un'antropologia e di una psicanalisi, e che per la prima volta forse, sono capaci di abbracciare come un'unica questione quella della ricostruzione unitaria del discorso umano. Il processo di queste discipline disparate tutto in una volta però ha reso manifesta ed aggravata la dislocazione di questo discorso. L'unità del parlare umano oggi fa problema»¹³.

¹¹ Cf. *How to do Things with Words*, ed. by J. O. Urmson, Oxford 1962, p. 101.

¹² A tale proposito si veda E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura*, tr. it. a cura di C. d'Altavilla, Roma 1971².

¹³ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Parigi 1969, p. 19.

L'ermeneutica ricoeuriana peraltro risponde quanto mai opportunamente al nostro scopo perchè, come vedremo, si configura come uno sforzo etico - speculativo per attingere le condizioni della comunicazione interpersonale.

A fondamento di tale ermeneutica c'è la convinzione che nel 'significare', cioè nell'usare enunciati linguistici che abbiano un riferimento reale o semplicemente intenzionale, in generale 'diciamo' più di quanto esprimiamo manifestamente. Nei simboli infatti, scrive Ricoeur, «un senso diretto, primario, letterale, designa per giunta un altro senso, indiretto, secondario, figurato, che non può essere appreso se non attraverso il primo»¹⁴. Ciò può essere causa di incomprensione, per cui occorre decifrare «il senso nascosto nel senso manifesto»¹⁵. E tale compito è proprio del pensiero umano perchè è conforme alla sua natura; secondo Ricoeur infatti «gli uomini sono nati in seno al linguaggio, in mezzo alla luce del Logos che rischiara ogni uomo che viene al mondo»¹⁶. Non gli comporta pertanto alcuna particolare difficoltà «entrare in un rapporto appassionato ed al tempo stesso critico con il valore di verità di ogni simbolo»¹⁷. A ciò, d'altro canto, osserva Ricoeur, è sollecitato anche «dal silenzio e dall'oblio che la manipolazione dei segni vuoti e la costruzione di linguaggi formalizzati fanno proliferare»¹⁸.

Ponendosi in atteggiamento di disponibilità nei confronti dei simboli, il pensiero non si limita ad esplicitare una funzione, ma dà ai simboli stessi un credito ritenendo che possiedono realmente il duplice senso che lasciano intravedere. Ad un tempo crede che gli parlino come «indizio della situazione dell'uomo al centro dell'essere nel quale si muove esiste e vuole»¹⁹.

Certamente, rileva Ricoeur, non si tratta per l'uomo che di un *pari*, cioè di una scommessa sul senso²⁰; tuttavia di una scommessa della massima importanza, perchè gli consente di dispiegarsi senza restare chiuso nel circolo dei simboli e di muoversi, a partire da essi, in direzione dell'esistenza. In virtù di essa infatti il pensiero si impegna a verificare che riuscirà «a comprendere meglio l'uomo e il legame tra il suo essere e

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it. a cura di E. Rensi, Milano 1967, p. 43.

¹⁷ *Finitudine e colpa*, tr. it. a cura di Maria Girardet, con introduzione di V. Melchiorre, Bologna 1970, p. 630.

¹⁸ *Le conflit des interprétations*, cit., p. 46.

¹⁹ *Finitudine e colpa*, cit., p. 633.

²⁰ *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, in AA.VV., *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, p. 49.

l'essere di tutti gli essenti »²¹. Scommettendo sul senso del mondo simbolico, afferma appunto Ricoeur, «scommetto anche che la mia scommessa mi sarà resa in potenza di riflessione, nell'elemento del discorso coerente»²². E proprio perchè presuppone un *pari*, nell'ermeneutica «lo sviluppo del pensiero non consiste mai nell'andare dal semplice al complesso, ma procede sempre all'interno della totalità stessa; non può trattarsi che di sviluppo nella 'elucidazione' della visione globale»²³.

Scopo dell'interpretazione è di vincere la distanza, non tanto spazio-temporale quanto culturale, che c'è tra l'interprete e il suo oggetto di analisi critica. Nel farsi contemporaneo con i simboli di cui si occupa, pertanto l'interprete si appropria del loro senso e quindi realizza la comprensione di sè, giacchè il senso dei simboli che egli fa suo è costituito da ciò su cui essi aprono in virtù della loro «potenza di riferimento»²⁴. Vale a dire dal se stesso come essere nel mondo, essere tra gli altri esseri. Implicitamente o esplicitamente infatti l'interpretazione coincide con il tentativo con cui l'uomo cerca di impadronirsi del proprio sforzo di essere, del proprio desiderio di esistere.

Ora i simboli, come si è detto, sono segni dal duplice senso: uno immediato, l'altro mediato. E' indubbio perciò che la loro interpretazione deve tener conto di entrambi o, più esattamente, deve procedere dal senso immediato a quello mediato. In primo luogo quindi è chiamata a compiere un'analisi strutturale dei simboli. In questo compito si avvale dell'aiuto della linguistica. Considera perciò i simboli come un fenomeno autonomo rispetto al soggetto che li usa, «in qualche modo neutro, anonimo»²⁵. Inoltre li sottrae a qualsiasi influenza esterna, esaminandoli solo nelle loro differenze fonologiche, lessicali, sintattiche, stilistiche, ecc., al fine di mettere in evidenza i rapporti di reciproca dipendenza che intercorrono tra i loro componenti. Più che come processo di significazione, l'analisi strutturale dunque concepisce i simboli come «sistemi di segni, caratteristici di una data comunità storica». Soltanto in una fase successiva, quella fenomenologica, afferma Ricoeur, l'interpretazione si occupa dei simboli come funzione dell'esistenza umana. Allora cerca di individuare l'uso che l'uomo ne fa, l'impiego che ne compie. I simboli sono intesi come «mezzi attraverso cui ci dirigiamo verso la realtà»²⁶. Di conseguenza sono riguardati sia dal punto di vista

²¹ *Finitudine e colpa*, cit., p. 631.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, cit., p. 53.

²⁵ *Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole*, in *Exégèse et herméneutique*, cit., p. 305.

²⁶ *Ibid.*, p. 311.

della loro intenzionalità ideale, per cui dicono qualcosa, sia dal punto di vista del riferimento reale, per cui dicono su qualcosa.

Arrestandosi però al livello semantico l'interpretazione, secondo Ricoeur, non è in condizione di far posto alle significazioni equivoche accanto a quelle univoche. Rileva appunto: «La distinzione di principio di due tipi di equivocità, l'equivocità per aggiunta di senso, che le scienze esegetiche incontrano, e l'equivocità per confusione di senso, che la logica cerca di eliminare, non si può giustificare al solo piano semantico. Non possono esistere due logiche allo stesso livello»²⁷. In quanto segni dal senso duplice, i simboli dunque richiedono un ulteriore approfondimento, quello che consiste nel concepirli come attività tipicamente umane di significazione, che si iscrivono nell'orizzonte di un processo di esistenza che li precede ed ad un tempo li avvolge. Quando ciò avviene, all'analisi semantica si associa l'analisi riflessiva, la quale rende veri i risultati della ricerca precedente. L'analisi riflessiva, scrive Ricoeur, «è un dire di nuovo, che riattiva il dire» dei simboli²⁸. Non fa violenza ai simboli: ne rispetta l'enigma, lasciandosi istruire da essi. Ne promuove il senso, formandolo «nella piena responsabilità di un pensiero autonomo». In tal modo favorisce la costituzione del sè da parte dell'interprete, perchè non è fine a se stessa, bensì «media il rapporto a se stesso di un soggetto che non trova nel corto circuito della coscienza immediata il senso della propria vita»²⁹. I simboli infatti, quando vengono attivati, riprendono il loro movimento di riferimento verso un mondo e verso un soggetto. Tale mondo è quello fisico-fattuale in cui gli uomini vivono, tale soggetto è l'interprete nei suoi rapporti intersoggettivi. Così l'interpretazione, nel suo aspetto riflessivo, fa tutt'uno con «l'appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio di essere attraverso le opere (cioè le forme di significazione) che testimoniano di tale sforzo e di tale desiderio»³⁰. Ma il *cogito* per sè non è solo una verità vuota, quanto difficile da eliminare; occorre aggiungere anche che è «come un posto vuoto che da sempre è stato riempito da un falso *cogito*»³¹. Così l'interpretazione al livello riflessivo, secondo Ricoeur, oltre a mirare all'io attraverso la ricostruzione creativa delle significazioni in cui si estrinseca, elimina pure la falsa coscienza di sè, esplicandosi come una sorta di confessione. Si eleva pertanto effettivamente all'individuazione delle condizioni che possono permettere all'io di appropriarsi. Certa-

²⁷ *Le conflit des interprétations*, cit., p. 23.

²⁸ Cf. *Qu'est-ce que un texte?*, in AA.VV., *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner, K. Cramer e R. Wichl, Tübingen 1970, p. 198.

²⁹ *Ibid.*, p. 195.

³⁰ *Le conflit des interprétations*, cit., p. 21.

³¹ *Ibid.*

mente però questo non si coglie nella sua aseità, giacchè resta implicato nel movimento dell'interpretazione, e quindi come io che si dispiega, che si estrinseca in attività simboliche. Si appropria di sè in situazione esistenziale, vale a dire nella tensione stessa con cui cerca di realizzarsi.

In questa funzione critica, l'interpretazione riflessiva si giova dell'insegnamento della psicanalisi. Da essa, afferma Ricoeur, apprende che «è il narcisismo che produce la confusione del cogito riflessivo e della coscienza immediata» e fa credere all'uomo di essere veramente tale quale presume di essere. Così che lo sollecita a perdere la coscienza per trovare l'io. Lo spossessamento della coscienza che ne scaturisce trova il suo corrispettivo nella riconquista della centralità dei simboli, la quale fa sì che la coscienza non si arroghi più la pretesa di porsi da se stessa, di essere il fondamento del loro senso, ma piuttosto riconosca di essere già posta, di presupporre altri prima di sè. E tutto ciò avviene appunto perchè la riflessione conformemente alla psicanalisi, decifra i simboli per ciò stesso che nascondono, per ciò stesso che celano, vale a dire in quanto espressione di un'intenzione di un desiderio di essere. Il *cogito* in tal modo risulta originariamente scritto in una sorta di «archeologia del soggetto». Osserva appunto Ricoeur: «Prima che il soggetto si ponga coscientemente e volontariamente, egli era già posto nell'essere al livello pulsionale. Tale anteriorità della pulsione in rapporto alla presa di coscienza e alla volizione significa l'anteriorità del piano ontico in rapporto al piano riflessivo, la priorità dell'io sono sull'io penso»³². Con la riflessione comunque l'io non sa ciò che è; tuttavia è certo che è, e quindi che è chiamato a «situarsi sempre meglio nell'essere»³³, riconoscendo l'originarietà del suo rapporto con il mondo e con gli altri. Per questo appunto Ricoeur può affermare che «il simbolo dà a pensare».

L'io però ha un'archè solo in quanto ha un *telos*. Dal momento infatti che l'archeologia del soggetto non è che il suo sforzo di essere, il suo desiderio di esistere, è chiaro che per sè egli è proiettato oltre se stesso, in vista della propria realizzazione. L'origine del senso dei simboli, perciò oltre che nell'archeologia del soggetto, va colta anche nella teleologia. Così all'interpretazione che propone una regressione verso l'infanzia della coscienza, si contrappone un'altra interpretazione che invece propone una progressione verso il suo futuro. Quest'ultima, secondo Ricoeur, piuttosto che lo spossessamento della coscienza, persegue lo scopo del suo arricchimento. Esamina pertanto ciascuna delle figure simboliche in cui la coscienza si concretizza, per cogliere il senso in ciò

³² *Ibid.*, p. 240.

³³ *Finitudine e colpa*, cit., p. 633.

che sarà, cioè in «un sè umano, adulto cosciente»³⁴. L'archeologia è «l'ordine di ciò che è primordiale», la teleologia è «l'ordine di ciò che è finale»³⁵. L'una coincide con il destino dell'individuo, l'altra con la sua storia. L'archeologia e la teleologia, secondo Ricoeur, sono antiteti- che tra loro, si escludono a vicenda, eppure entrambe dicono la dipen- denza della coscienza dall'essere: l'una come punto di partenza, l'altra come punto di arrivo. Nel loro isolamento sottolineano l'influenza della sua pretesa di essere da sè, cioè evidenziano che il luogo del suo signifi- cato lo trova sempre e comunque fuori di sè; nella loro dialettica invece pongono in luce che la sua unità è un compito da realizzare. D'altra parte, secondo Ricoeur, che l'io sia più vecchio e più giovane di «se stesso» scaturisce anche dal *medium* attraverso cui cerca di appropriar- si di se stesso. I simboli infatti, in quanto sovradeterminati, intenziona- no «due vettori: per un verso, ripetono la nostra infanzia, in tutti i sensi, cronologico e non cronologico di questa infanzia; per l'altro verso, esplorano la nostra vita adulta: 'o my prophetic soul', esclama Amleto »³⁶. Essi reggono una duplice significazione: una regressiva ed una progressiva. «Nello stesso tempo in cui travestono svelano; nello stesso tempo in cui nascondono le mire dei nostri istinti, essi scoprono il processo dell'auto- coscienza. Travestire, svelare, nascondere, mostrare: queste due funzioni non sono più completamente esterne l'una all'altra, ma esprimono le due facce di un'unica funzione simbolica»³⁷. Il partire dai simboli quindi comporta necessariamente un pensiero che implica un'archè ed una teleolo- gia, in quanto si iscrive nell'orizzonte di un processo, di un divenire in atto, rivolto a conquistare l'esistenza nella sua unità e solidità ontolo- gica. Radicalizzando la dialettica dell'archeologia e della teleologia, afferma Ricoeur, la riflessione come tale scompare, lasciando emergere «una strut- tura ontologica, suscettibile di riunificare le interpretazioni discordanti al piano linguistico»³⁸. Con ciò non che il livello ontologico sia conquistato definitivamente; piuttosto resta come una sorta di terra promessa che, alla maniera di Mosè, «il soggetto parlante e riflettente può solo percepire, prima di morire»³⁹. Nel perseguirla, comunque, l'uomo realizza «una paideia, un'educazione, un'erudizione, una *Bildung*»⁴⁰. Si libera della fal- sa coscienza, autenticandosi come io, cioè come 'luogo' di valore, in una parola come persona. E in questo sforzo di comprensione di sè, di appro-

³⁴ *Dell'interpretazione*, cit., p. 507.

³⁵ *Ibid.*, p. 512.

³⁶ *Ibid.*, pp. 541-542.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Le conflit des interprétations*, cit., p. 27.

³⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 118.

priazione, che in fondo equivale alla propria liberazione e quindi alla riconquista progressiva del proprio statuto ontologico, egli non si isola, non si chiude in una narcisistica contemplazione di sè. Piuttosto si apre al mondo, agli altri uomini, ricostruendo la propria infanzia ed anticipando il proprio futuro. Con la propria identità personale fa sua l'identità degli altri, in quanto perviene ad un punto di vista a partire dal quale le differenze sussistono, ma si specificano sullo sfondo di un'unità originaria, di cui fanno parte. Si scopre finito, limitato, tuttavia impegnato a superare se stesso, proteso a realizzare una comunità di spiriti sul fondamento di un comune radicamento originario nell'essere.

Segni e comprensione

SERGIO MORAVIA: MONOLOGANDO SUL SACRO
FRANCO DEMARCHI: «SACRO» «SANTO» E «DISSACRAZIONE»
GIORGIO CAMPANINI: SECOLARIZZAZIONE E DEMOCRAZIA
PAOLO MICCOLI: BULTMANN E L'ERMENEUTICA BIBLICA -
P. RICCI - SINDONI: LETTURE EBRAICHE DEL « CANTICO DEI
CANTICI»

TESTO INEDITO PER L'ITALIA: CHARLES RENOUVIER:
LA BEATITUDINE COME MORTE - ENRICO DE MAS: BACONE,
CAMPANELLA E L'ANTIECUMENISMO - RECENSIONI E NOTIZIE

Rivista Quadrimestrale - N. 3 Anno II - Gennaio-Aprile 1988

CAPONE EDITORE