

Il *Cogito* «ferito».
Il lungo cammino del soggetto
nell'ermeneutica di Paul Ricoeur
di *Federica Pazzelli**

Abstract

This paper examines Descartes' *Cogito* in Paul Ricoeur's hermeneutics. It recalls some outstanding passages, mostly from Ricoeur's works of the 1960s, in which the *Cogito* is variously outlined in terms of an expropriated, "wounded" subjectivity, which does not possess itself in a certain and immediate way, but is constantly searching for itself. In this way we wish to bring out an intrinsic and multifaceted relationship between *Cogito* and interpretation, reflection and hermeneutics, which are indeed both distinct and intrinsically connected.

Keywords: Paul Ricoeur, *Cogito*, Hermeneutics, Reflection, Subjectivity.

1. Alcune considerazioni introduttive

Nel presente contributo vorrei fermare qualche considerazione sul ruolo rivestito dal *Cogito*¹ cartesiano nell'ermeneutica di Paul Ricoeur. Mi concentrerò in particolar modo sugli anni Sessanta del Novecento, perché a mio parere è proprio in questo decennio, dunque nel cuore della sua riflessione ermeneutica, che Ricoeur porta a piena maturazione la questione del *Cogito*, sviluppando aspetti che nei decenni successivi, *mutatis mutandis*, si limiterà perlopiù a riprendere². Da questo punto di vista, il

* Sapienza Università di Roma; federica.pazzelli@uniroma1.it.

¹ Adotto la dicitura con l'iniziale maiuscola per rimanere in linea con gli intenti dell'autore.

² Orientamento, questo, che ho trovato condiviso da D. Jervolino (1993), il quale sottolinea diffusamente come la questione del *Cogito* cartesiano, pur attraversando trasversalmente tutta la riflessione di Ricoeur, sin dagli anni Cinquanta (con i testi sulla *Filosofia della volontà*, ovvero in una fase che Jervolino definisce «pre-ermeneutica»),

perimetro testuale che scelgo per circoscrivere queste considerazioni è rappresentato da quattro saggi, composti tra il 1962 e il 1968: *L'acte et le signe selon Jean Nabert* (Ricoeur, 1962); *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger* (Ricoeur, 1968a); *New Developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of Language* (Ricoeur, 1967) e *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt* (Ricoeur, 1968b). Questi testi sarebbero successivamente confluiti nell'antologia *Il conflitto delle interpretazioni*, edita nel 1969, in una sezione comune intitolata *Ermeneutica e fenomenologia*³. Per praticità, e poiché ciò mi consente di riportare l'edizione italiana dei testi, sarà proprio al *Conflitto delle interpretazioni* che farò riferimento.

All'interno di questo perimetro, ripercorrerò alcuni luoghi salienti in cui il *Cogito* è variamente tratteggiato nei termini di una soggettività espropriata, lacerata o, meglio, «ferita» (Ricoeur, 2007, p. 258), che non si possiede in modo certo e immediato ma, al contrario, si cerca, compiendo un vero e proprio percorso per riuscire a giungere a sé. Si tratta della «via lunga» (così a più riprese la definisce Ricoeur) proposta dall'ermeneutica che, dal momento in cui diviene disciplina propriamente filosofica, costituisce e accompagna questa soggettività frantumata nelle varie tappe della propria ricerca di sé.

In tal modo, vorrei far emergere un rapporto intrinseco e allo stesso tempo poliedrico tra *Cogito* e interpretazione, tra riflessione ed ermeneutica, che se per un verso si sfaccettano reciprocamente, per altro solo proprio in virtù di tale pluralizzazione possono autenticamente compenetrarsi. Se da un lato, infatti, è proprio la via ermeneutica a «ferire» il *Cogito*, frammentandolo in una molteplicità di approcci interpretativi distinti, dall'altro tuttavia è solo mediatamente a tale molteplicità di ermeneutiche, a questo «conflitto di interpretazioni», che si può autenticamente dar conto della soggettività.

2. Un *Cogito* “in viaggio”

J.-R. Armogathe, in un contributo dedicato al panorama delle interpretazioni novecentesche delle *Meditazioni metafisiche* (Armogathe, 1994),

e sicuramente almeno fino agli anni Ottanta (penso ad esempio a *Dal testo all'azione*, del 1986), rinveniva un proprio nucleo teorico importante proprio all'interno di questa cornice temporale.

³ P. Ricoeur, *L'atto e il segno secondo Jean Nabert*; Id., *Heidegger e la questione del soggetto*; Id., *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, in Id. (2007, pp. 225-37; 239-50; 251-81). Quest'ultimo saggio riunisce i testi *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt* e *New developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of language*. Per l'edizione originale del *Conflitto delle interpretazioni*, cfr. Id. (1969).

utilizza la suggestiva immagine di una «odissea», di un vero e proprio viaggio che l'opera di Descartes avrebbe compiuto, nel corso del xx secolo, attraversando molteplici approcci interpretativi distinti che vengono di volta in volta ricondotti dall'autore a un particolare personaggio del poema omerico.

A mio parere, questa immagine risulta particolarmente efficace nel caso specifico di Ricoeur, che legge il *Cogito* cartesiano nei termini di un vero e proprio cammino alla ricerca di sé.

Si tratta di un percorso, in un certo senso, omologo a quello fenomenologico compiuto dallo spirito hegeliano⁴. Il momento della riflessione immediata dell'*io penso* risulta infatti, per Ricoeur, una verità vuota, astratta, che necessita di uscire fuori di sé, realizzandosi nella concretezza dell'esistenza, per potersi provare a cogliere autenticamente nei termini di un *io sono*. Per prendere coscienza di sé il *Cogito* affronta allora una serie di momenti, di «tappe», che possiamo considerare da un certo punto di vista analoghe alle figure di manifestazione dello spirito nella *Fenomenologia* di Hegel, che lo colgono nell'esistenza, ma frantumato in una molteplicità poliedrica di letture. In tal senso la proposta di Ricoeur è proprio quella di pervenire a una «riflessione concreta», ovvero a un «*Cogito* mediato da tutto l'universo dei segni» (Ricoeur, 2007, p. 279). Questa mediazione è offerta, per l'appunto, proprio dal cammino «tortuoso e faticoso» (ivi, p. 20) dell'ermeneutica.

⁴ Specifico «in un certo senso» per porre un *caveat* a questa lettura del *Cogito* ricoeuriano. Da un lato infatti indubbiamente il legame tra l'ermeneutica, intesa come «discernimento di un senso nascosto in un senso apparente» (Ricoeur, 2007, p. 279), e la fenomenologia hegeliana, specialmente in ordine alla dialettica, è esplicitamente riconosciuto da Ricoeur (cfr. ad esempio ivi, p. 19 ma, più ancora, Id., 1975). Si tratta del resto di un'influenza che va inserita nel clima degli studi hegeliani condotti in Francia per opera di autori come Kojève, Hyppolite, Weil. Da questo punto di vista si potrebbe dire, con C. Castiglioni (2012, p. 11), che «la filosofia ermeneutica di Ricoeur può essere considerata una sorta di felice realizzazione della celebre frase gadameriana "La dialettica deve essere ripresa nell'ermeneutica"». E tuttavia, occorre dall'altro lato sottolineare che Ricoeur è particolarmente refrattario a qualsiasi ottica sistematica e assolutistica di identificazione tra pensiero ed essere, soggettività ed esistenza, pur nei termini della significazione. La realtà conserva sempre un *quid* di irriducibile opacità, di eccedenza semantica che ne rende impossibile la piena appropriazione da parte del pensiero. Da questo punto di vista, esempio privilegiato è costituito dalla «simbolica del male», cui Ricoeur dedica numerose riflessioni: l'esistenza del male, della *macchia* prima ancora che della *colpa*, ricorda all'essere umano che non tutto il reale può essere ricondotto alla propria intenzionalità, che «il Vero non è l'intero», per parafrasare Hegel. Per un approfondimento della simbolica del male, rinvio al terzo degli studi sulla filosofia della volontà (Ricoeur, 1960) e alla Parte quarta de *Il conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007, pp. 285-390). Alcuni studi utili possono rivelarsi Faessler (2009); Piscione (1988); Brezzi (2006, spec. pp. 16-50).

3. Il momento della riflessione astratta: l'*ego cogito* come verità vuota e inutile

Se volessimo individuare il momento in cui l'ermeneutica, da semplice tecnica di esegesi di testi (perlopiù religiosi), diviene propriamente disciplina filosofica, dovremmo risalire a due elementi: (1) l'articolazione linguistica del problema della comprensione e della significazione; (2) lo sviluppo delle scienze storiche, tra XVIII e XIX secolo (cfr. *ivi*, p. 18)⁵. La questione riguarda propriamente la possibilità, da parte del soggetto, di comprendere e interpretare un testo, un fenomeno storico, un'azione umana, pur essendo egli stesso un individuo storico, un essere umano; la possibilità di "dire" il mondo e investirlo di significato, pur essendo immerso in esso.

Ecco allora che la teoria dell'interpretazione è già da subito volta in modo duplice e paradossale alla coscienza, come problema ermeneutico e come condizione di possibilità dello stesso interpretare⁶. E nell'atto stesso di volgersi alle filosofie della coscienza, l'ermeneutica ne incontra il paradigma: l'*ego cogito, ergo sum* di Descartes⁷.

⁵ È con F. Schleiermacher e W. Dilthey che, propriamente, il problema ermeneutico diviene problema filosofico. Siamo in un'epoca dominata dal positivismo e dal metodo delle scienze naturali, in cui per legittimare la validità delle scienze dello spirito occorre *criticarle* (nel senso kantiano del termine), fondarle da un punto di vista epistemologico. L'esegesi testuale diviene problema filosofico nel momento in cui appare ovvio che non possa competere con il rigore e l'esattezza delle scienze della natura: la comprensione di un testo è sempre soggetta alla possibilità di fraintendimento, rappresenta un compito mai portato a termine una volta per tutte (Schleiermacher) perché non procede obiettivamente, per nessi causali, come la spiegazione scientifica ma, al contrario, è a sua volta condizionata dal proprio oggetto di studio (Dilthey). Ecco allora che occorre indagare i molteplici livelli di significazione del proprio contenuto interpretativo. Tra le fonti indispensabili a un approfondimento del rapporto tra ermeneutica, filosofia e linguaggio, sicuramente: Dilthey (1934); Von Humboldt (1960); Schleiermacher (1959). Tra gli studi, utile la consultazione di Thouard (2005). Per una panoramica più generale, rimando invece a Bianco (1988) e Ferraris (1997).

⁶ «Comprendere significa, per un essere finito, trasportarsi dentro un'altra vita. La comprensione storica mette così in gioco tutti i paradossi della storicità: come può un essere storico comprendere storicamente la storia? [...] Come può la vita, esprimendosi, oggettivarsi? [...] Ecco posto un problema di somma importanza [...]: quello del rapporto tra la forza ed il senso, tra la vita portatrice di significati e lo spirito capace di connetterli in una successione coerente» (Ricoeur, 2007, p. 19).

⁷ Questa, la formulazione più conosciuta della proposizione, contenuta nei *Principia philosophiae* (AT, vol. VIII, I, § 7, v. 8, p. 7) e che riprende quella contenuta nel *Discours de la méthode* («je pense, donc je suis», AT, vol. VI, IV, v. 19, p. 32). Rodano sottolinea come invece, nella formulazione che compare nella seconda delle *Meditationes de prima philosophia*, la forma logica sia assente o, perlomeno, implicita: «*ego sum, ego existo*» (AT, vol. VII, v. 12, p. 25), «io sono, io esisto» e questo, ad avviso dell'autrice, in virtù del fatto che, per Descartes, tra *ego cogito* ed *ego sum* non sussista una connessione di tipo meramente sillogistico (cfr. Rodano, 1995, pp. 176 e ss.).

Il rapporto tra riflessione ed ermeneutica è così esplicitato da Ricoeur:

[...] il famoso *Cogito* cartesiano, che si coglie direttamente nella prova del dubbio, è una verità tanto invincibile quanto inutile. Non nego affatto che sia una verità. È una verità che si pone da se stessa. E a questo titolo essa non può essere né verificata né dedotta. È il porsi contemporaneo di un essere e di un atto, di un'esistenza e di un'operazione di pensiero. 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 (ivi, pp. 30-1).

Ciò che l'ermeneutica, per Ricoeur, mette in questione non è l'apoditticità dell'atto mediante il quale il *Cogito* pone se stesso; ci si muove piuttosto a un livello sottostante, quello in cui l'atto performativo e indubitabile del *Cogito* prova a determinarsi ulteriormente. L'ermeneutica interviene propriamente nello scarto tra la serena apoditticità dell'affermazione: «io sono» – nella misura in cui è fintantoché penso –, e il tormentoso dubbio: «*chi* sono io?»⁸. Compito della teoria dell'interpretazione è proprio quello di far compiere al *Cogito* quel secondo «passo» in virtù di cui esso possa autenticamente investirsi di significato, comprendersi non soltanto *come* esistenza, ma *nell'*esistenza.

Da questo punto di vista, nell'immergere il *Cogito* nel mondo della significazione e della storia interviene in particolar modo l'apporto di due orizzonti di pensiero, appoggiandosi ai quali l'ermeneutica può porre in luce la costitutiva vuotezza e astrattezza dell'«io penso» cartesiano, fintantoché concepito quale verità prima e atemporale: la fenomenologia di Edmund Husserl⁹ e l'on-

⁸ Nella *Questione del soggetto: la sfida della semiologia*, il problema viene formulato nei termini di una distinzione tra un «momento dell'apoditticità» (della posizione assoluta d'esistenza) e un «momento dell'adeguazione» (del giudizio che concerne l'esser ciò che si è): «Secondo il momento dell'apoditticità, l'*io penso-io sono* è *veramente* implicato persino nel dubbio, nell'errore e nell'illusione: anche se un genio maligno mi ingannasse in tutte le mie asserzioni, è necessario *che* io che penso, sia. Il momento di apoditticità, inespugnabile, tende però a confondersi col momento di adeguazione, per il quale io sono *così come* mi vedo. [...] Io sono, ma che sono io che sono? Ecco quello che non so più. Detto in altre parole: la riflessione ha perduto la sicurezza della coscienza. Ciò *che* io sono è problematico esattamente come è apodittico *che* io sono» (Ricoeur, 2007, p. 256).

⁹ Già dalla metà degli anni Trenta Ricoeur ha occasione di confrontarsi con la fenomenologia husserliana: grazie all'amico Maxime Chastaing ha infatti modo di maneggiare una traduzione inglese delle *Idee*, opera di cui una decina d'anni dopo curerà una traduzione dal tedesco (Gallimard, Paris 1950). È lungo la scia di questo lavoro che vedrà poi la luce *À l'école de la phénoménologie* (Vrin, Paris 1986), raccolta di saggi dedicati a Husserl; cfr. in merito Ricoeur (1988, pp. 27 e ss). Per un approfondimento del ruolo e dell'apporto della fenomenologia di Husserl nella trattazione ricoeuriana del *Cogito*, rimando a Jervolino (1993, spec. il cap. *Fenomenologia ermeneutica*, pp. 97-114). Per una rapida ma efficace ricognizione, utile Cinquetti (2007, pp. 346-8).

tologia di Martin Heidegger¹⁰. Il rapporto che Ricoeur instaura con questi pensatori è piuttosto interessante, perché riesce a farne compenetrare le rispettive prospettive, facendole giocare tra loro in un modo che si potrebbe definire, ancora una volta hegelianamente, “dialettico”, e lasciando che solo nella loro reciproca dinamicità fungano da strumento di rottura della certezza immediata del *Cogito*¹¹.

Merito del primo Husserl¹², ad avviso di Ricoeur, è quello di portare alle estreme conseguenze la critica all’oggettivismo delle scienze positive (già avviata, sul versante ermeneutico, da Dilthey), che pretendevano di estendere il proprio metodo epistemologico alle scienze umane. Nel far ciò, tuttavia, egli ricadrebbe nel lato opposto della dinamica tra soggetto e oggetto, scivolando in una sorta di «nuovo idealismo» (ivi, p. 22) che riconduce qualsiasi orizzonte di significazione del mondo all’atto di intenzionalità della coscienza trascendentale (cfr. *ibid.* e ancora, a proposito dell’interpretazione idealista dell’*ego cogito* delle *Meditazioni cartesiane*, ivi, p. 261).

Da questo punto di vista, Heidegger compirebbe un passo ulteriore, spostando definitivamente l’accento sulla questione ontologica, sul problema dell’essere, ponendo in luce la storicità di quell’*ego* che intenziona il mondo e lo investe di significati, la temporalità di quel *Dasein* che si interroga sull’essere per comprenderlo. Heidegger capovolge in tal modo il rapporto tra *ego cogito* ed *ego sum*, conferendo all’essere il primato ontologico prima spettante al *Cogito* e privandolo dunque del proprio scettro

¹⁰ A Heidegger Ricoeur si avvicina probabilmente sotto l’influenza del maestro Gabriel Marcel. Le riflessioni di Ricoeur si concentrano soprattutto sul cosiddetto “primo” Heidegger, con particolare riferimento a *Essere e tempo* (1927) e al saggio *L’epoca dell’immagine del mondo* (1938). Egli individua tuttavia una non trascurabile linea di continuità tra il primo e il secondo Heidegger, quello successivo alla *Kehre* linguistica, e ciò poiché in entrambi i casi la riflessione riguarda, *mutatis mutandis*, la medesima questione, ovvero l’emergenza dell’«io sono» anteriormente e costitutivamente rispetto all’«io penso». Questo aspetto è programmaticamente approfondito nel saggio dedicato a Heidegger, del quale rinvio in particolare modo alle pp. 248-50 nel *Conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007).

¹¹ Scrive infatti Ricoeur: «è necessario portarsi d’un balzo al termine dello sviluppo che va dalle *Logische Untersuchungen* di Husserl, a *Sein und Zeit* di Heidegger, salvo domandarsi poi che cosa, nella fenomenologia di Husserl, appaia significativo rispetto a questa rivoluzione di pensiero» (ivi, p. 21).

¹² Quello del periodo che comprende le *Ricerche logiche* e le *Idee*, per culminare con le *Meditazioni cartesiane*, che rappresentano l’apice della deriva idealista della fenomenologia husserliana, come Ricoeur ha brevemente modo di esplicitare. In questa sede infatti Ricoeur non approfondisce il confronto con le *Meditazioni cartesiane*. Questo probabilmente perché alla questione egli aveva già dedicato uno studio negli anni Cinquanta (cfr. Ricoeur, 1954), nel quale identificava le *Meditazioni* di Husserl come il punto culminante delle filosofie del soggetto, laddove l’*ego cogito* vi figurava come principio fondante una filosofia intesa a un tempo come scienza e come fondamento di tutte le scienze.

di verità prima, apodittica e atemporale. Il pensiero si scopre in tal modo immerso nelle acque della storia, e solo da qui può “sporgere la testa” a contemplarne, da un angolo, la vastità.

E tuttavia, nel realizzare tale rovesciamento Heidegger non compie il passaggio ulteriore, ovvero non si sofferma a indagare le modalità di comprensione di quel soggetto storico, che pure nel comprendere rinviene il proprio modo d’essere costitutivo. Egli, pur conferendo all’essere un primato sul pensiero, si limiterebbe infatti a ribaltare la questione della necessità di un incontro tra *ego cogito* ed *ego sum*, mantenendo tuttavia i due poli in un rapporto di immediatezza, semplicemente rovesciato¹³. Quella di Heidegger è, ad avviso di Ricoeur, una «via corta» (ivi, p. 20) che si limita a capovolgere il rapporto tra riflessione e ontologia, senza con ciò però riuscire a retrocedere rispetto alla circolarità tra i due poli.

Ecco la prima «ferita» inferta al *Cogito*: l’ontologia ne lede l’incontaminata astrattezza, sferzandolo con una sorta di “zampata” che lo lascia, per così dire, a testa in giù, e tuttavia sempre in certa misura integro nell’immediatezza del suo rapporto con l’essere.

Occorre allora, a parere di Ricoeur, «risalire» da Heidegger nuovamente a Husserl, allo Husserl però della *Krisis* il quale, mediante la nozione di *Lebenswelt*, non soltanto porta a compimento quella presa di distanza dall’obiettivismo positivista già avviata a partire dai primi anni del Novecento – senza declinare tuttavia in alcuna assolutizzazione idealistica del soggetto né, per contro, traducendo tale assunto in un semplice capovolgimento del rapporto tra Io e mondo (cfr. ivi, pp. 21-2) –, ma consente inoltre, in quanto «stato dell’esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto», di collocarsi alle spalle del «cerchio incantato» (ivi, p. 21) tra i due termini.

E tuttavia, la stessa *Lebenswelt* rappresenta necessariamente solo un punto di partenza, un primo momento di quel processo di comprensione di sé da parte dell’*ego*, giacché nulla ancora viene detto di questo «mondo della vita» in cui la stessa relazione tra pensiero ed essere è immersa. Ecco allora affiorare l’esigenza di determinare ulteriormente la *Lebenswelt*, di comprendere l’orizzonte stesso di comprensione. L’ermeneutica non è allora solamente una scienza umana tra le altre, ma il *metodo* mediante cui l’essere umano può cogliere se stesso nel mondo e nella storia.

Intraprendere il «cammino più tortuoso e faticoso» (ivi, p. 20) proposto da Ricoeur consiste allora nel passare attraverso «le discipline che

¹³ Non è più l’atto del mio pensare che si traduce immediatamente e inconfutabilmente nell’esistenza di me che penso, nella misura in cui e fintantoché penso; ma, viceversa, è la mia esistenza a costituirsi quale originaria condizione di possibilità del mio comprendermi quale ente che pensa.

cercano di praticare l'interpretazione in modo metodico» (ivi, p. 24), sì da mostrare che è soltanto mediante le molteplici espressioni simboliche di sé che il soggetto può autenticamente comprendersi: «la riflessione non è una intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere una ermeneutica» (ivi, p. 237).

Ed è precisamente questa la strada che Ricoeur invita a battere, una «via lunga» che non connetta la riflessione all'ontologia in modo immediato, ma passando per l'interpretazione o, meglio, per *le* interpretazioni. È nello scarto tra fenomenologia e ontologia che si situa il percorso ermeneutico o, per dire altrimenti: l'ermeneutica interviene a stemperare la riflessione astratta del pensiero su di sé nell'incontro dialettico con la fenomenologia da un lato e con l'ontologia dall'altro.

Ecco in che senso l'ermeneutica rappresenta una *greffe*, un «innesto» (ivi, p. 20) sulla fenomenologia e, allo stesso tempo, precede l'ontologia della comprensione heideggeriana: è partendo dalle acquisizioni di queste prospettive che il soggetto moderno, di cui il *Cogito* cartesiano è paradigma, può uscire dalla fortezza della propria egoità per mettersi ermeneuticamente in discussione, per perdersi e, solamente nello spossessamento di sé, provare a riconquistarsi¹⁴.

4. La necessità di “mettersi in cammino”: *conatus* e desiderio di sé del *Cogito*

Se il primo momento di questa panoramica ha evidenziato la frammentazione della soggettività alla luce della sua storicità, il confronto con l'ermeneutica di Jean Nabert, di cui Ricoeur si riconosce esplicitamente debitore¹⁵, sottolinea la frattura dell'«io penso» cartesiano a un livello ulteriore, sottostante: nell'atto stesso di cercarsi nel mondo, di comprendersi nel proprio esistere, il *Cogito* si lacera, si «ferisce». Per ritrovarsi nell'esistenza, per comprendersi autenticamente come sé, il *Cogito* deve perdersi.

¹⁴ «Bisogna allora dire del soggetto della riflessione ciò che il Vangelo dice dell'anima: bisogna perderla per salvarla» (Ricoeur, 2007, p. 33); o, per dire altrimenti: «se il soggetto non è quello che io credo che sia, allora bisogna perdere la coscienza per trovare il soggetto» (ivi, p. 257).

¹⁵ A più riprese e in più d'una sede Ricoeur esprime infatti la propria gratitudine intellettuale nei confronti di Jean Nabert, uno dei suoi primi maestri. Nabert aveva in effetti già messo a tema la difficoltà di conciliare l'atto di auto-posizione della coscienza con i *segni* che, depositandosi alle spalle del soggetto, lo occultano e ne inibiscono qualsiasi pretesa meramente contemplativa. Cfr. ad esempio Nabert (1923) e, più ancora, Id. (1962), con *Prefazione* dello stesso Ricoeur. Sulla rilevanza del contributo di Nabert nelle riflessioni di Ricoeur, rimando a Colin (1991). Per un confronto tra Ricoeur e Nabert, utile invece la consultazione di Nebuloni (1980).

La verità del *cogito ergo sum* allora, lungi dall'essere quell'intuizione immediata e vuota da cui Ricoeur prende le distanze, appare piuttosto una riflessione mediata, un cammino di «appropriazione» che è allo stesso tempo un vero e proprio percorso di «decifrazione» (ivi, p. 31) dell'identità applicata a quei documenti, quelle opere che rappresentano i segni e le testimonianze dell'atto di auto-posizione del *Cogito*.

Ora, tale posizione implica per se stessa la rinuncia a qualsiasi pretesa che l'ermeneutica della soggettività possa darsi in modo univoco. In parte, questo aspetto era già emerso dalla restituzione del confronto con Heidegger: se chi interpreta la storia è egli stesso soggetto storico, ecco allora che un medesimo fenomeno, un testo, un accadimento saranno suscettibili di molteplici interpretazioni diverse, discordanti, talvolta confliggenti. In questo momento, emerge piuttosto l'altro polo della questione: il soggetto che si cerca nel mondo e nella storia si può comprendere soltanto *simbolicamente*, ovvero non in modo obiettivo e univoco, ma costitutivamente opaco, poliedrico¹⁶.

In questo momento il *Cogito* viene non soltanto ulteriormente «ferito» quanto, radicalmente, «fatto esplodere» (ivi, p. 30). Non solo infatti si crea una lacerazione tra *ego cogito* ed *ego sum*, uno spazio di incertezza tra «io» che mi penso e *come* sono «io» che mi penso, ma l'apertura stessa di questo scarto frantuma il movimento di appropriazione di sé del *Cogito* destituendo, nell'atto stesso di avanzarla, ogni pretesa che *ego* si dia in modo incontrovertibile.

Del *Cogito* si troveranno schegge solo parzialmente svelate, e la ricomposizione unitaria di questi frammenti è già da subito destinata a essere sempre e nuovamente riveduta, corretta, modificata, perché il soggetto che si cerca nella storia è da essa plurivocamente condizionato e non potrà dunque mai comprendersi due volte allo stesso modo. La coscienza è sin dall'inizio condannata a possedersi sempre in modo parziale, ambiguo, provvisorio.

Ecco in che senso Ricoeur afferma che «la riflessione è l'appropriazione del nostro *sforzo* di esistere e del nostro *desiderio* di essere, attraverso

¹⁶ Così chiarisce l'autore l'intimo rapporto tra simbolo ed ermeneutica: «Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo. Questa delimitazione delle espressioni a senso duplice costituisce propriamente il campo ermeneutico. Di rimando, il concetto di interpretazione riceve anch'esso una accezione determinata. Propongo di dargli uguale estensione che al simbolo: diremo che l'interpretazione è il lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale. Mantengo così il riferimento [...] all'esegesi, cioè all'interpretazione dei sensi nascosti. Simbolo ed interpretazione divengono così concetti correlativi; c'è interpretazione là dove c'è senso molteplice, ed è nell'interpretazione che la pluralità dei sensi è resa manifesta» (Ricoeur, 2007, p. 26).

le opere che di questo sforzo e di questo desiderio sono testimonianza» (*ibid.*, corsivi aggiunti): il *Cogito* è intimamente e dialetticamente lacerato tra lo sforzo – che è un vero e proprio *conatus* nel senso spinoziano del termine¹⁷ – di possedersi e il desiderio di sé, tra attività e passività, in una tensione sempre rinnovantesi e mai destinata a essere pienamente appagata, perché il soggetto che si cerca nell'esistenza è un soggetto mai eguale a se stesso, che si trova in segni e testimonianze di sé mai univocamente interpretabili, e quello che potremmo definire il “punto di fuga” della sua ricerca è dunque già da subito perduto¹⁸.

Se pertanto l'apporto di Heidegger ha avuto il merito di evidenziare l'astrattezza della verità del *Cogito*, è richiamandosi a Nabert che Ricoeur ne può mettere in luce l'immediatezza. A suo avviso il *cogito ergo sum* dovrebbe viceversa costituirsi nei termini di una riflessione, vale a dire di un che di mediato e non ciecamente intuitivo. Come emerso dalle brevi ricognizioni qui svolte, il percorso che dalla riflessione astratta dovrebbe condurre alla riflessione concreta passa attraverso i segni. Si tratta di quella che Ricoeur definisce la «sfida semiologica» avanzata contro le filosofie del *Cogito*.

5. La tappa semantica: il «falso *Cogito*» e l'annullamento semiologico del soggetto

Il viaggio della soggettività ricoeuriana non può che attraversare allora i sentieri dell'interpretazione dei segni. Si tratta di quella che Ricoeur de-

¹⁷ Scrive infatti Ricoeur: «la questione del rapporto tra significazione e desiderio [...] era già il problema [...] di Spinoza nell'*Etica*, al terzo libro: come i gradi di adeguamento dell'idea esprimono i gradi del *conatus*, dello sforzo che ci costituisce? [...] Come è incluso l'ordine delle significazioni nell'ordine della vita?» (ivi, p. 34); e ancora: «tutti i filosofi che hanno riflettuto sui rapporti tra desiderio e senso hanno incontrato questo problema, a cominciare da Platone, il quale accompagna la gerarchia delle idee con la gerarchia dell'amore, fino a Spinoza, il quale lega ai gradi di affermazione e d'azione del *conatus* i gradi di chiarezza dell'idea» (ivi, p. 278).

¹⁸ Richiamo in tale prospettiva la suggestiva espressione di Altieri (2004), che parla di un «*Cogito* itinerante». Di estrema chiarezza la sua restituzione del rapporto tra *io penso* e *io sono*, tra il percorso del soggetto ricoeuriano alla ricerca del proprio sé, disperso tra i segni del mondo, e l'ermeneutica, nel conseguimento di un orizzonte ontologico: «L'interpretazione è questo viaggio che ognuno di noi compie attraverso le cose e attraverso la vita alla ricerca di un'identità e di una coscienza che sembrano inevitabilmente perdute. In questo senso pregnante l'ermeneutica di Ricoeur ha uno spessore *esistenziale* e una ricaduta *ontologica* – laddove l'esistenza è sempre finita, opaca, incompiuta, e l'ontologia, di conseguenza, terra promessa, approdo ipotetico, meta invisibile. Per questo abbiamo pensato all'immagine del *Cogito itinerante* per definire il soggetto ricoeuriano: un soggetto espropriato, ferito, spezzato – ma nondimeno attivo, creativo, “poetico”, che parte sempre alla ricerca della propria *nostalgia*: *malinconia* della perdita ma anche *ritorno* a se stesso, avvertimento doloroso di una mancanza ma anche sforzo gioioso di ritrovarsi» (p. 31).

nomina la «tappa semantica» (ivi, p. 25), momento necessario all'ermeneutica che voglia cogliere l'«io sono» nelle sue testimonianze presenti nel mondo.

In questo senso, approcci ermeneutici privilegiati sono rappresentati dalla psicoanalisi freudiana¹⁹ e dall'analisi strutturale²⁰, entrambe ricondotte a quella che Ricoeur definisce la «sfida della semiologia» (ivi, p. 251) alle filosofie della coscienza, perché entrambe concorrono alla lacerazione del soggetto auto-fondantesi nella molteplicità opaca e contraddittoria della sua comprensione di sé.

¹⁹ Le suggestioni della psicoanalisi freudiana accompagnano le riflessioni del Ricoeur degli anni Sessanta in modo piuttosto costante. Come è lo stesso autore a dichiarare nella propria autobiografia (Ricoeur, 1988, p. 47), è proprio in questo decennio che egli si dedica allo studio delle opere di Freud, in parte perché guidato dal suo primo maestro di filosofia, Roland Dalbiez, in parte perché attratto dal tema freudiano della colpa, cui egli stesso si era dedicato nelle riflessioni sulla simbolica del male. Tra il 1960 e il 1965, più d'uno dei corsi tenuti da Ricoeur alla Sorbona è dedicato alla psicoanalisi. Al 1965 risale invece il saggio esplicitamente dedicato a Freud: *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Ricoeur, 1965), uno dei primi del filosofo francese a essere tradotti in Italia nel secolo scorso (*Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, a cura di E. Renzi ed edito per i tipi de Il Saggiatore di Milano nel 1967, a soli due anni di distanza dall'edizione originale, in un periodo in cui la cultura italiana iniziava appena a guardare con maggiore apertura alla possibilità di un apporto della psicoanalisi alla riflessione filosofica). In aggiunta a questo, numerosi i saggi raccolti ne *Il conflitto delle interpretazioni*: oltre naturalmente a *La questione del soggetto: la sfida della semiologia*, cui è confinata la presente esposizione, la disamina della psicoanalisi trova sede specialmente nella Parte seconda del testo (pp. 115-222); presenti non sporadiche incursioni anche in altri dei contributi qui collezionati. Per una disamina del ruolo della psicoanalisi nell'ermeneutica di Ricoeur rinvio, oltre alla già menzionata monografia di Jervolino e al saggio di Cinquetti, alla monografia di Altieri (2004, spec. capp. IV e V, pp. 149-249); al testo di Būgaité (2002, cfr. spec. cap. II, pp. 25-86) e, in misura minore ma seguendo una linea interpretativa che ben evidenzia il ruolo dei «maîtres du soupçon» (Nietzsche, Marx e lo stesso Freud) nella scoperta di uno «pseudo-cogito» e nella giustificazione della nozione di «*cogito blessé*», a Greisch (1989, spec. pp. 540 e ss.). Per un approfondimento del dibattito intorno al rilievo filosofico della psicoanalisi, rimando invece al saggio di Pagnini (1988).

²⁰ L'interesse di Ricoeur per lo strutturalismo è probabilmente da iscriversi, in generale, all'interno del clima culturale francese del Novecento (cfr. in proposito nuovamente l'autobiografia intellettuale dell'autore: Ricoeur, 1988, p. 52) che, a mio avviso specialmente attraverso la mediazione della ricezione del *Corso di linguistica generale* di F. de Saussure, si rivela un terreno particolarmente permeabile all'analisi strutturale in special modo a cavallo tra gli anni Cinquanta e Sessanta. La maggior parte delle riflessioni ricoeuriane sullo strutturalismo confluisce nei saggi raccolti nella Parte prima de *Il conflitto delle interpretazioni* (Ricoeur, 2007, pp. 41-112). Per un approfondimento della trattazione ricoeuriana dell'analisi strutturale rinvio, su tutti, a Brugiattelli (2009, cfr. spec. capp. II e VIII, pp. 59-92 e 327-78); nuovamente ad Altieri (2004, spec. cap. V, pp. 233-313); e, ancora una volta, a Cinquetti (2007, spec. pp. 354 e ss.). Per un approfondimento sulla ricezione francese di F. de Saussure, rimando a Puech (2004). Più in generale, per una efficace ricognizione sul rapporto tra strutturalismo ed ermeneutica, può essere utile la consultazione di Bianco (1991).

Da questo punto di vista, il merito di quelli che Ricoeur a più riprese denomina i «maestri del sospetto» – ovvero Nietzsche, Marx e Freud – consiste nella scoperta del cosiddetto «pseudo-*Cogito*» (*ibid.*)²¹, vale a dire dell'illusorietà dello statuto originario dell'«io penso». In questo senso è in particolare l'approccio psicoanalitico, «archeologico»²² in quanto si rivolge «alle spalle» della coscienza, a smascherare la «falsità» (ivi, p. 253) e il «narcisismo» (ivi, p. 256)²³ del paradigma cartesiano, riconducendo la razionalità a un processo di sublimazione che però muove da una dimensione più originaria, inconscia, di cui si propone di portare allo scoperto la radice pulsionale.

Non a caso è proprio nella disamina della psicoanalisi freudiana che Ricoeur introduce la suggestiva espressione di «*Cogito blessé*»: il *Cogito* è «ferito» in quanto «pone se stesso ma non si possiede», «non comprende la propria verità originaria altrimenti che dentro e per mezzo della ammissione dell'inadeguatezza, dell'illusione, della menzogna della coscienza immediata» (ivi, p. 258). La coscienza si comprende, ma si comprende nella lacerazione e nella mancanza di sé.

La «lunga deviazione» (ivi, p. 256) del sospetto operata dalla psicoanalisi non elimina dunque il soggetto²⁴, ma lo sposta «in avanti», sradicandone ogni narcisistica pretesa di immediatezza²⁵.

²¹ È questo, ad avviso di Greisch (1989, p. 544), il punto di maggiore originalità dell'ermeneutica di Ricoeur.

²² Così variamente lo definisce Ricoeur.

²³ Narciso è l'emblema dell'Io delle filosofie della coscienza. Così chiarisce Altieri: «Narciso è l'*ego cogito* cartesiano, il giudizio tetico fichtiano, lo Spirito assoluto hegeliano [...]. Narciso è la coscienza già data, con-chiusa in se stessa, ammirata dalla propria immagine limpida e astratta, senza increspature; Narciso è l'Io che guarda il Sé e si contempla nello specchio convesso di un'identità che è puro riflesso senza riflessione, dunque senza mediazione interpretativa e senza travaglio filosofico. Per Ricoeur Narciso è l'auto-posizione di una verità vana, in fondo inutile, poiché astratta, immediata, traslucida, non calata nella dimensione opaca dell'esistenza e dei segni. Narciso è il *sub-jectum* che i «maestri del sospetto» hanno violentemente attaccato: Marx, Nietzsche, Freud – ma anche Darwin, Einstein, Heisenberg – si sono dedicati ad una lunga decostruzione della pretesa (o presunta) compiutezza della coscienza e delle sue illusioni» (Altieri, 2004, pp. 31-2).

²⁴ «[...] la psicoanalisi non ha per niente eliminato la coscienza e l'Io; essa non ha sostituito, ma soltanto spostato il soggetto. [...] Lo spostamento della problematica consiste in questo: né la coscienza né l'Io sono ancora nella posizione del principio o dell'origine» (Ricoeur, 2007, p. 256); e ancora: «Certamente, non è che la coscienza sia nulla [...]; essa è almeno il luogo di tutti gli effetti di senso cui si applica l'analisi, ma non è né il principio, né il giudice, né la misura di tutte le cose. È questa contestazione che conta per una filosofia del *Cogito*» (ivi, p. 257). La coscienza non viene eliminata, ma ridotta a «sintomo», a «sistema tra gli altri», ovvero «il sistema percettivo che regola il nostro accesso alla realtà» (ivi, p. 253).

²⁵ Da questo punto di vista il confronto con Freud ha a mio modo di vedere un duplice

Per comprendere la rilevanza che Ricoeur conferisce alla psicoanalisi all'interno del momento semantico, occorre tuttavia attraversare un ulteriore ambito di indagine, quello dell'analisi strutturale, a partire da cui soltanto sarà possibile collocare la psicoanalisi lungo l'itinerario di interpretazione dei segni che il *Cogito* compie per giungere a sé.

Se la critica heideggeriana, la proposta di Nabert e la psicoanalisi, pur deponendo il *Cogito* dal proprio statuto fondativo e smascherando la menzogna della coscienza immediata, garantiscono tuttavia un ruolo al soggetto, viceversa lo strutturalismo non ne ha più alcun bisogno, giacché postula un sistema linguistico interamente chiuso in sé, autoreferenziale, in cui ogni relazione è puramente formale – “strutturale”, appunto – e indipendente da colui che attua il linguaggio: i significati non vengono allora conferiti da un soggetto parlante, ma dai rapporti interni vigenti tra i singoli elementi linguistici²⁶.

La «sfida» che la linguistica strutturale lancia alle filosofie del *Cogito* consiste proprio in questo, ovvero nel porre la nozione di significazione in un campo diverso da quello delle mire intenzionali del soggetto. Il pronome personale “io” acquista allora un senso nella sua relazione agli altri pronomi, ai verbi e a ulteriori elementi linguistici, ma prescindendo da qualsiasi riferimento esterno. Poiché il rapporto tra significante e significato è dato interamente a livello semiologico, non v'è più alcun bisogno di

statuto: anzitutto, esso attesta l'esigenza di un approccio ermeneutico pluridirezionale alla soggettività, e in tal senso è agevolmente collocato, assieme alla disamina dello strutturalismo, nella «tappa semantica», momento propedeutico al conseguimento di una ontologia della comprensione. Oltre a ciò, tuttavia, e in modo più radicale, il confronto con la psicoanalisi rivela il proprio apporto non esclusivamente a livello metodologico, ma anche filosofico, nella misura in cui «ferisce» il *Cogito* non solo accostandosi ad altre prospettive ermeneutiche, quanto decostruendone a monte la razionalità intrinseca e rinvenendone il livello di significazione in un punto precedente e più originario rispetto a quello della coscienza: l'inconscio, un inconscio pulsionale di cui la coscienza che si crede certezza immediata di sé rappresenta solo una sublimazione, una rimozione.

²⁶ In un saggio del 1967, intitolato *La struttura, la parola, l'avvenimento* (in Ricoeur, 2007, pp. 93-111) Ricoeur, riprendendo in modo schematico l'illustrazione data da Hjelmslev dei cinque presupposti dell'analisi strutturale, afferma infatti che «il linguista può avanzare l'osservazione che il sistema da lui analizzato non ha un di fuori, ma è fatto di relazioni interne. Infatti è così che Hjelmslev definiva la struttura: *un'entità autonoma di dipendenze interne*» (ivi, p. 96). Questo complesso gioco di relazioni tra elementi linguistici è realizzato dalla lingua (*langue*), l'elemento stabile, universale e necessario del linguaggio, composta di leggi e regole oggettive. Oltre alla *langue*, elemento costitutivo del linguaggio è la parola, il discorso (*parole*), che viceversa rappresenta la componente linguistica variabile e contingente, che nasce dalla libera contaminazione delle regole della lingua tra loro. Poiché è all'interno della lingua che si estrinsecano la struttura del linguaggio e la sua sistematicità autoreferenziale, ecco allora che a essa viene conferito un primato sul discorso e, pertanto, sul coinvolgimento del soggetto parlante.

un soggetto parlante che investa di significato un certo elemento linguistico rapportandolo alla realtà, ovvero sul piano semantico.

L'operazione compiuta dallo strutturalismo è quindi la più radicale: esso non «ferisce» il *Cogito* ma, potremmo dire, lo «uccide», ne elimina qualsiasi collocazione all'interno del linguaggio. Con lo strutturalismo, «la crisi della filosofia del soggetto raggiunge il suo punto estremo» (ivi, p. 272).

Solo a questo livello di indagine è possibile comprendere pienamente in che senso la psicoanalisi costituisca a sua volta una «sfida semiologica» per le filosofie della coscienza: il processo di retrocessione del piano di significazione dalla coscienza all'inconscio è a sua volta reso possibile solamente laddove l'analisi sulle funzioni linguistiche condotta dallo strutturalismo ne crei le condizioni di apertura. La psicoanalisi ritrova la propria funzionalità terapeutica proprio in quanto «opera di parola» (ivi, p. 278) che si realizza nella dimensione del discorso, nel «duello» (*ibid.*) linguistico tra chi parla, comunicando sé, e chi ascolta, interpretando i segni che rinviene sul piano della coscienza in chiave *archeologica*, ovvero riconducendoli al piano dell'inconscio. Lo scarto tra la percezione di sé del soggetto parlante e l'ulteriore livello di significazione fatto emergere dalla terapia è aperto dall'analisi strutturale del linguaggio, che conferendo un ruolo semiologico al pronome personale «io» rende possibile interpretarne l'attribuzione e l'incidenza in ogni istanza di discorso, conferirgli significato nell'istante in cui colui che parla se ne appropria per designare se stesso.

I due momenti della «sfida semiologica» sono dunque correlati in modo intimo, ancora una volta dialettico: due approcci ermeneutici, due momenti del tortuoso cammino del *Cogito*, che guardano al medesimo contenuto interpretativo («io») da angolazioni distanti, contribuendo a sfaccettarlo e ricomporlo indefinitamente.

Quel che occorre allora chiederci è se possa la più ampia prospettiva ermeneutica, radunando i risultati sparsi delle varie scienze umane, consentire di ricostituire l'«io sono» al di qua e al di là dell'«io penso».

6. Verso una ricomposizione del *Cogito*? **Alcune considerazioni conclusive**

Se volessimo tendere fino alle sue estreme conseguenze l'analogia con la *Fenomenologia dello spirito*, al momento dell'espropriazione di sé del soggetto dovremmo poter far seguire quello della riappropriazione, della presa di coscienza, della definizione dell'identità nella sua concretezza. Questo però, se rimaniamo fedeli alla prospettiva di Ricoeur, è un passaggio che non possiamo compiere: l'*ego cogito* non si ritrova in modo pieno nel reale. Non dobbiamo aspettarci dall'ermeneutica il rigore e l'obiettivi-

tà delle scienze della natura, e ciò perché ogni interpretazione di sé e della realtà è a sua volta inevitabilmente condizionata dall'angolo di storia da cui si guarda al mondo. Un *Cogito* lacerato nella storia è un *Cogito* ridotto a segni, testimonianze, simboli. E un simbolo, in quanto tale, residua sempre parzialmente a qualsiasi tentativo di interpretazione.

Lo spazio ermeneutico che, aprendosi tra le astratte filosofie della riflessione e un'ontologia della comprensione, dovrebbe consentire alla soggettività di ritrovarsi nel mondo, si rivela quindi esso stesso frantumato. Ecco perché il «conflitto delle interpretazioni» non solamente non inficia il metodo di comprensione, né è indice di una deficienza dell'intelletto umano quanto, piuttosto, rappresenta una componente ineliminabile del procedere stesso dell'attività ermeneutica nei confronti di una identità sfuggente, mutevole, mai eguale a sé²⁷. E questo è un grande punto di discriminazione tra la lettura di Ricoeur e quella di Hegel: dal punto di vista del primo, infatti, la coscienza non addiverrà mai a un sapere assoluto in cui ogni elemento del reale acquisti pieno significato razionale; non vi sarà mai un culmine escatologico in cui ogni fenomeno storico sia interamente comprensibile e interpretabile²⁸.

Vorrei allora, in chiusura, fare due ordini di considerazioni.

Anzitutto, il *Cogito* non può essere integralmente distrutto, annientato. Questo aspetto emerge pienamente dal confronto con l'analisi strutturale: se i segni frammentano l'interpretazione del soggetto, non per ciò lo escludono da ogni significazione, giacché è solamente ove vi sia un Io che investe di significato un aspetto della realtà che quello diviene segno di altro. L'*ego cogito* è la condizione stessa di possibilità dell'ermeneutica, di ogni attività interpretativa. È l'«io penso» kantiano, cui ogni rappresentazione è ricondotta; l'*ego* husserliano che, mediante la riduzione, intenziona il mondo; il *Dasein* heideggeriano che, ponendo la domanda sull'essere, consente di interrogarsi su di esso²⁹.

D'altro canto, tuttavia, il *Cogito* è «ferito», ed è paradossalmente l'ermeneutica stessa, che pure esso rende possibile, a compiere tale lacerazione³⁰.

²⁷ «I problemi posti dal simbolo si riflettono di conseguenza nella metodologia dell'interpretazione. Infatti è di grandissimo rilievo che l'interpretazione dia luogo a metodi i più disparati, e persino opposti. [...] Ciò non ha nulla di sorprendente: l'interpretazione parte dalla determinazione molteplice dei simboli, dalla loro sovradeterminazione, [...] ma ogni interpretazione, per definizione, riduce questa ricchezza, questa multivocità, e “traduce” il simbolo secondo una griglia di lettura che gli è propria» (ivi, p. 27).

²⁸ «Il Vero non è l'intero», per riprendere quanto chiosato in n. 4.

²⁹ Ecco in che senso «il nucleo di apoditticità dell'«io penso» è anche il trascendentale della funzione simbolica [...], crea lo scarto per il quale il segno è possibile: è la possibilità di essere legato in modo significante, e non solo causale, a tutte le cose» (Ricoeur, 2007, p. 277).

³⁰ Del resto, si è visto come la critica heideggeriana, che non consentiva alcuna apertura

Il rapporto tra *Cogito* e interpretazione, tra riflessione ed ermeneutica si rivela pertanto, a mio parere, in termini di intima connessione e, ancora una volta, dialettica reciprocità. Se da un lato infatti è proprio l'ermeneutica a «ferire» il *Cogito*, a sfaccettarlo in una molteplicità di approcci interpretativi distinti e talvolta confliggenti, dall'altro è proprio in tal modo che, dell'identità del soggetto, può darsi un quadro il più completo possibile³¹.

Si ricompone allora unitariamente questo *Cogito* apolide, espropriato, che si cerca nel mondo? O, per dire altrimenti: conduce la «via lunga» dell'ermeneutica a una soluzione unitaria, consentendo di raccordare le varie interpretazioni, contemplando il *Cogito* nella sua poliedrica totalità?

A mio avviso, la risposta a tale interrogativo rimane negativa. La «ferita» del *Cogito* ricoeuriano non si cicatrizza. La soggettività non si possiede ma, internamente lacerata tra *conatus* e desiderio di sé, si sfalda in una tensione dialettica mai conciliabile, in un «conflitto di interpretazioni» disgregante ma ineludibile. Il *Cogito* cartesiano, spezzato dall'ermeneutica, è ormai perduto. Ciò che residua è una soggettività spinoziana, freudiana, che si ama, si desidera, ma non si possiede. E l'ermeneutica non può superare tale aporia, anzi vive in essa.

Ecco perché la “fenomenologia del *Cogito*” mostrata da Ricoeur non si chiude in una riconciliazione finale tra *ego* e mondo, tra pensiero ed essere. Vi sarà sempre qualcosa che eccederà le pretese contemplative del soggetto rimettendone l'identità sempre nuovamente in questione, ed è solo nello spazio aperto dall'interpretazione di queste tracce di sé che può realizzarsi

all'ermeneutica, si limitasse a “capovolgere” il *Cogito*, senza propriamente «ferirlo»: l'immediatezza tra *ego cogito* ed *ego sum* era rovesciata, ma preservata. È nel momento in cui il legame primordiale tra pensiero ed essere viene spezzato e l'Io, specchiandosi nelle torbide acque dell'esistenza, si coglie in modo nebuloso, opaco, frammentario (in una parola: ermeneutico), che il *Cogito* viene «ferito», anzi radicalmente «fatto esplodere» e disseminato nella storia e nell'incontro conflittuale delle interpretazioni.

³¹ Questa mia ipotesi ha trovato sostegno dalla lettura di Greisch (1989). In ordine al rapporto tra ermeneutica e “momento cartesiano” in Ricoeur, Greisch ritiene infatti che la prima sia, al contempo, la “sommità” (*sommet*) e un “momento” (*moment*) del *Cogito*, e ciò perché se per un verso la certezza indubitabile dell'«io penso», la sua performatività, è condizione di possibilità per iniziare qualsiasi riflessione ermeneutica, per altro all'atto stesso di porsi, questa certezza entra da subito in crisi, divenendo essa stessa oggetto di riflessione e interpretazione: il sé si rivela solamente attraverso i segni e le opere che produce. Il luogo precipuo di questa crisi, di questa sorta di dialele (il *Cogito* quale condizione di possibilità dell'ermeneutica, che a sua volta si volge a interpretare il *Cogito*) è, prosegue Greisch, la *Terza Meditazione* di Descartes, in cui per la prima volta l'*ego cogito*, aprendosi a un'alterità (l'idea di Dio, che sa di non poter produrre da sé), viene deposto dal proprio statuto di verità prima e si ritrova in posizione subordinata: «Le sujet qui se découvre habité, investi par une idée dont il sait qu'il n'a pas pu la produire, ne peut plus oublier qu'il n'est pas *capax ideae Dei*. Au terme de la troisième Méditation métaphysique, l'ordre cartésien des raisons n'apparaît plus comme une chaîne linéaire, mais comme une *boucle*» (p. 543, ultimo corsivo aggiunto).

una seppur effimera presa di coscienza. Il soggetto di Ricoeur è un soggetto *costitutivamente* ermeneutico. La «via corta» è ormai definitivamente sbarrata: alla domanda «chi sono io?» può darsi risposta solamente nella frattura creata e alimentata dalla teoria delle molteplici interpretazioni.

Il pensiero ferito dall'esperienza di sé non può infine ricomporsi. Quella del *Cogito* «militante» (Ricoeur, 1988, p. 52), questo misero Ulisse che si mette in viaggio per ritrovarsi nel mondo, è allora, inesorabilmente, una «odissea senza ritorno» (Altieri, 2004, p. 31).

Nota bibliografica

- ALTIERI L. (2004), *La metamorfosi di Narciso: il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli.
- ARMOGATHE J.-R. (1994), *L'odissea delle Meditazioni nel Novecento*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso (a cura di), *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 3-13.
- BIANCO F. (1988), *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1991), *L'ermeneutica in Italia dal 1945 a oggi*, in P. Rossi, C. A. Viano (a cura di), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, il Mulino, Bologna, pp. 253-81.
- BREZZI F. (2006), *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari.
- BRUGIATELLI V. (2009), *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*, UNI Service Editrice, Trento.
- BÜGAITÉ E. (2002), *Linguaggio e azione nelle opere di Paul Ricoeur dal 1961 al 1975*, Pontificia Università Gregoriana, Roma.
- CASTIGLIONI C. (2012), *Tra estraneità e riconoscimento: il sé e l'altro in Paul Ricoeur*, Mimesis, Milano-Udine.
- CINQUETTI M. (2007), *Paul Ricœur e il decentramento del Cogito. La «questione del soggetto» in Le conflit des interprétations*, in M. Meletti Bertolini (a cura di), *Percorsi etici. Studi in memoria di Antonio Lambertino*, Franco Angeli, Milano, pp. 343-64.
- COLIN P. (1991), *Herméneutique et Philosophie réflexive*, in J. Greisch, R. Kearney (éds.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1.-11 août 1988*, Cerf, Paris, pp. 15-35.
- DILTHEY W. (1934), *Die Entstehung der Hermeneutik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig-Berlin (trad. it. *La nascita dell'ermeneutica*, Il Melangolo, Genova 2013).
- FAESSLER M. (2009), *Le défi du mal: la méditation philosophique de Ricoeur à l'épreuve du tragique*, in "Laval théologique et philosophique", 65/3, pp. 431-50.
- FERRARIS M. (1997), *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano.
- GREISCH J. (1989), *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger, et Paul Ricoeur*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 73/4, pp. 529-48.
- VON HUMBOLDT W. (1960), *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Dümmlers, Bonn (trad. it. *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991).

- JERVOLINO D. (1993), *Il cogito e l'ermeneutica: la questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova.
- NABERT J. (1923), *L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, Paris.
- ID. (1962), *Eléments pour une éthique*, PUF, Paris.
- NEBULONI R. (1980), *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 72/1, pp. 80-107.
- PAGNINI A. (1988), *La psicoanalisi e i fantasmi del naturalismo*, in "Rivista di Filosofia", 79, pp. 413-31.
- PISCIONE E. (1988), *La simbolica del male in Ricoeur come riscoperta del sacro*, in "Per la filosofia", 5/13, pp. III-5.
- PUECH C. (2004), *Saussure and structuralist linguistics in Europe*, in C. Sanders (ed.), *The Cambridge Companion to Saussure*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 124-38.
- RICOEUR P. (1954), *Étude sur les Méditations Cartésiennes de Husserl*, in "Revue de philosophie de Louvain", 52, pp. 75-125.
- ID. (1960), *Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal*, Aubier, Paris (trad. it. *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970).
- ID. (1962), *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, in "Études philosophiques", 3, PUF, Paris, pp. 339-49.
- ID. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris (trad. it. *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967).
- ID. (1967), *New Developments in Phenomenology in France. The Phenomenology of Language*, in "Social Research", 1, pp. 1-30.
- ID. (1968a), *The Critique of subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger*, in M. S. Frings, *Heidegger and the Quest for Truth*, Quadrangle Books, Chicago, pp. 62-75.
- ID. (1968b), *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in AA.VV., *Die Zukunft der Philosophie*, Walter-Verlag, Olten u. Freiburg i. B., pp. 128-65.
- ID. (1969), *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris.
- ID. (1975), *Le «lieu» de la dialectique*, in AA.VV., *Dialectics. Dialectique*, Nijhoff, La Haye, pp. 92-108.
- ID. (1988), *Riflessione fatta: autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- ID. (2007), *Il conflitto delle interpretazioni [1969]*, a cura di A. Rigobello, Jaca Book, Milano.
- RODANO P. (1995), *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli.
- SCHLEIERMACHER F. (1959), *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle, Winter, Heidelberg (trad. it. *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996).
- THOUARD D. (2005), *Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde: Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik*, in J. Schönert, F. Vollhardt (Hrsg.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, pp. 265-80.