

4. DELLA INTERPRETAZIONE. SAGGIO SU FREUD – DIALETTICA (I)

Ricœur apre il *Libro Terzo* con la riconferma delle indicazioni sulle nuove modalità del riflettere che si compaginano in una filosofia alla quale, egli afferma, «chiediamo due cose allo stesso tempo: arbitrare la guerra delle ermeneutiche e integrare l'intero processo dell'interpretazione nella riflessione filosofica»¹, in una prospettiva che, “dialettica” e non più “antitetica”, sostituisca la riflessione astratta con una riflessione concreta.

La concretezza che noi perseguiamo, dice Ricœur, «è l'ultima conquista del pensiero»², e per questo il nostro tentativo di raggiungere “il punto di partenza” si rivela arduo. La via da percorrere si preannuncia come graduale procedere verso un concepimento della dialettica che Ricœur intraprende attraverso un iniziale confronto epistemologico dell'*esperienza analitica* con la psicologia scientifica e con la fenomenologia, confronto che permette di collocare tale esperienza «nel campo dell'esperienza totale che l'uomo prende o fa di se stesso»³. Il momento successivo consiste in una riflessione più propriamente filosofica sui termini della psicoanalisi in funzione del concetto di *archeologia del soggetto*; gli elementi complementari della dialettica si configurano, poi, nell'opposizione tra regressione e progressione insite nell'*archeologia* e in una *teleologia* che si richiama al modello fenomenologico hegeliano. Ricœur riformula, infine, il problema del conflitto ermeneutico per poter proporre le linee di una

¹ *ivi*, p. 323.

² *ivi*, p. 325.

³ *ivi*, p. 324.

“intelligenza simbolica” come possibile soluzione dialettica, pur mettendoci a parte della considerazione di come l’indagine condotta metta in luce l’ingenuità insita nell’aspettarsi delle risposte.

Nel discutere il paragone con la psicologia scientifica, Ricœur prende l’avvio dalla critica nei confronti della psicoanalisi, a proposito della sua scientificità, formulata dagli studiosi anglo-americani di epistemologia, logica, semantica e filosofia del linguaggio.

Le argomentazioni ricœuriane vertono sulle caratteristiche della psicoanalisi come *scienza esegetica*, che non osserva i *fatti* ma interpreta i «rapporti di senso tra gli oggetti sostituiti e quelli originari (e perduti) dell’istinto»⁴, e dunque non è confrontabile con la psicologia che, in quanto riferita ai “fatti della condotta”, è invece una *scienza dell’osservazione*.

La situazione terapeutico-analitica si rivela come “lavoro” sulla parola, lavoro di ricostruzione dei significati nascosti nell’espressione «dotata di senso e priva di senso»⁵ di una storia personale narrata attraverso sogni e sintomi - costitutivi di una *semantica* e di una *retorica* del desiderio - per condurre il paziente, in forza del senso recuperato, a ricollocare la propria storia nell’esistenza concreta. In quest’ottica, l’esperienza psicoanalitica è un tentativo di analizzare l’agire dell’uomo per comprenderne le ragioni, ed è più affine, quindi, alla comprensione storica piuttosto che a quella dell’osservazione psicologico-scientifica: ogni eventuale critica o rifiuto deve perciò rientrare nell’ambito della specifica collocazione delle teorie freudiane in una dimensione ermeneutica.

Pur giungendo ad una conclusione che esclude la possibilità di assimilare la psicoanalisi alla fenomenologia, questo secondo confronto mostra, secondo Ricœur, una consonanza maggiore. La fenomenologia

⁴ *ivi*, p. 339.

⁵ *ivi*, p. 348.

husserliana, infatti, si può leggere come un'approssimazione che, solo al limite, dà una comprensione dell'inconscio freudiano. La *riduzione* fenomenologica è un primo movimento di questa approssimazione, presentandosi come “deposizione” della coscienza immediata che infligge «una umiliazione, una ferita»⁶ al sua illusione di sapere. Un ulteriore passo lo compie la nozione di “intenzionalità”, secondo la quale la coscienza, pur nell'illusione del primato del “saper-si”, è invece innanzitutto intenzionalità verso l'altro, ed è quindi irriflessa prima che riflessa, incapace infine di superare il «non sapere di sé dell'intenzionalità fungente»⁷.

La ricerca ricœuriana di un riscontro che miri ad una riformulazione della psicoanalisi in termini fenomenologici, si snoda nell'approfondimento di queste premesse attraverso richiami, oltre che a Husserl stesso, a Merleau Ponty e ad Hegel. Il risultato è che comunque, al di là di un parallelo tra gli obiettivi delle due discipline, entrambe mirate al riconoscimento mediato dello stesso soggetto misconosciuto come immediato, la fenomenologia non chiarisce, in termini filosofici, ciò che la psicoanalisi trae dalla pratica della situazione analitica.

L'iscrizione della teoria freudiana in una filosofia riflessiva è possibile, secondo Ricœur, seguendo l'idea direttrice di *archeologia del soggetto*, che delinea il luogo filosofico della psicoanalisi.

Intanto, è importante ribadire che il *soggetto* inteso da Freud è un soggetto *spossessato* della coscienza immediata del proprio sé «a vantaggio di un'altra istanza del senso, trascendenza della parola o posizione del desiderio»⁸. La psicoanalisi smaschera come “pseudo-evidenza” il Cogito preteso indubitabile; esso viene detronizzato e sostituito da un “Cogito fallito” nel cui nucleo scopriamo un istinto che tende, mediante le sue

⁶ *ivi*, p. 354.

⁷ *ivi*, p. 355.

⁸ *ivi*, p. 388.

espressioni, alla soddisfazione del desiderio insito in quello che Freud ha definito “narcisismo primario”, responsabile delle resistenze alla verità che il colloquio terapeutico cerca di vincere. Dopo tale scoperta, dice Ricœur, dobbiamo accettare, in nome di una riflessione concreta, la necessità di «perdere la coscienza e la sua pretesa di reggere il senso»⁹. Perché la riflessione possa estendersi a riconquistare la posizione del desiderio dapprima perduta e reintegrarla in sé, può soltanto interpretarne i travestimenti per poter indirettamente accedere all'*Ego*.

È giunto il momento di leggere in termini propositivi i caratteri di questa inadeguatezza della coscienza: Ricœur procede a tal fine avviando la discussione sulla definizione della psicoanalisi quale archeologia, sia *ristretta* al soggetto singolo che *generalizzata* all'umanità intera.

Il carattere archeologico della psicoanalisi, dice Ricœur, è riscontrabile nel sogno, inteso come appagamento del desiderio, che si dimostra «tre volte regressivo»¹⁰ nel manifestarsi attraverso “rozze” immagini, nel guardare all'infanzia del soggetto, nel retrocedere alla percezione anziché progredire verso l'attività motoria. In più, l'analisi stessa dei sogni muove a ritroso verso il riconoscimento di ciò che è - con parole di Freud - «psichicamente innato»¹¹ nell'individuo.

Un ulteriore aspetto dell'archeologia psicoanalitica risiede poi, osserva Ricœur, nel meccanismo della *rimozione*, «condannato al ritardo»¹² in quanto persistente riferimento all'infanzia.

Nel ricordare l'affermazione freudiana secondo cui i due unici oggetti arcaici alla base dei nostri amori sono la madre e il nostro stesso corpo, Ricœur osserva che il nostro desiderio «non ha [...] altra scelta» al di

⁹ *ivi*, p. 388.

¹⁰ *ivi*, p. 405.

¹¹ *ivi*, p. 406.

¹² *ivi*, p. 409.

fuori di una “scelta anaclitica”¹³ e di una “scelta narcisistica”: il narcisismo, come «forma originaria del desiderio a cui si fa sempre ritorno»¹⁴, egli afferma, rappresenta l’indice culminante dell’archeologia del soggetto in psicoanalisi.

Non è difficile, a questo punto, proseguire verso la delineazione dei caratteri di una archeologia *generalizzata* implicita nel freudismo. L’interpretazione di sogni e nevrosi è un nucleo sostanziale, dice Ricœur, la cui estensione porta Freud, per analogia, ad elaborare la sua teoria della cultura. Gli ideali e le illusioni possono infatti essere considerati come analoghi dei sogni e dei sintomi nevrotici, e ciò rende dunque «evidente che tutta l’interpretazione psicoanalitica della cultura è una archeologia»¹⁵.

In tal senso, aggiunge Ricœur, anche l’interpretazione freudiana del *sublime*, come quella dell’onirico, è smascheramento e riduzione, ed è per questo che la religione - la cui critica è considerabile come punto più alto, nella psicoanalisi, del carattere archeologico generalizzato - viene definita da Freud *non altro che* “l’universale nevrosi ossessiva dell’umanità”¹⁶.

Potremmo leggere come riassunzione del carattere archeologico in Freud l’affermazione di Ricœur, con un riferimento al *complesso di Edipo*, secondo la quale «ogni uomo, e l’umanità intera considerata come un solo uomo, portano la cicatrice di una preistoria accuratamente cancellata dall’amnesia, di una storia antichissima di incesto e parricidio»¹⁷. Ma l’estrema figura dell’archeologia freudiana, sottolinea Ricœur, è certo *l’istinto di morte* che si impone come «indice arcaico di tutti gli istinti e

¹³ *Anaclitico*: termine psicoanalitico che deriva dal greco ἀνακλιτικός (stendersi su, appoggiarsi su) e che equivale a *per appoggio* [cfr. Laplanche J. e Pontalis J.B., *Enciclopedia della psicoanalisi*, TOMO PRIMO, Laterza, Bari 1993, pp. 26-7].

¹⁴ Ricœur P., *Dell’interpretazione...*, op.cit., p. 410.

¹⁵ *ivi*, p. 411.

¹⁶ *cf.* *ivi*, p. 411.

¹⁷ *ivi*, p. 413.

dello stesso principio del piacere»¹⁸. Questa idea prende consistenza se confrontata con il pensiero dell'ultimo Freud riferito alla possibilità, in tempi ormai inimmaginabili, di un nascere della vita dall'inorganico: in noi è presente, forse da allora, un istinto di morte costantemente impegnato a ricondurci all'inanimato, alla non vita. In questo impulso autodistruttivo Ricœur scorge il nucleo di una "atemporalizzazione" che si oppone al processo "temporalizzante" del conscio, nucleo che è misura di tutte le forme di arcaicità individuate, il cui insieme composito assume la connotazione «di un destino che sta dietro o di un ritardo del destino, di cui nessuna dottrina [prima di quella psicoanalitica] aveva con altrettanta coerenza rivelato l'inquietante consistenza»¹⁹.

«Che cosa è un esistente che ha una archeologia?»²⁰: a questo interrogativo - che ci richiama al nostro problema filosofico - Freud può ribattere che è un uomo che prima di essere adulto è stato bambino. Perché la riflessione trovi una soluzione, dice Ricœur, bisogna però, per dare un significato a questa risposta, approfondire il discorso sulla posizione del desiderio e sull'esistere.

Il ragionamento si articola in una densa trama di citazioni da Nietzsche, Schopenhauer, Spinoza e, soprattutto, Leibniz, tutte collegate dall'espressione di una difficoltà: il nodo sta nel primo termine di quella che nella teoria freudiana è la distinzione tra *rappresentanza* emozionale e *rappresentazione*.

L'analisi è un'indagine regressiva che tenta di risalire, interpretando le rappresentazioni dei desideri (sogni e sintomi), verso quella "radice" che «è il desiderio in quanto desiderio»²¹. Sullo sfondo di quel «che,

¹⁸ *ivi*, p. 415.

¹⁹ *ivi*, p. 416.

²⁰ *ivi*, p. 421.

²¹ *ivi*, p. 418.

nell'inconscio, è suscettibile di parlare»²², cioè di essere espresso dall'individuo e trasformato in linguaggio, c'è qualcosa di non significabile - rappresentanze che non possono diventare rappresentazioni - che costituisce l'impulso puro, un'entità in potenza che spinge al linguaggio, ma che linguaggio non è: Ricœur chiama questo nucleo, che si delinea come *residuo* inaccessibile all'analisi, «il muto, il non parlato e il non parlante, l'indicibile alla radice del dire»²³ e, ancora, «il presignificante e l'asignificante»²⁴, tutte espressioni che conducono alla sua iscrizione in una problematica del soggetto che designa «il *sum* del cogito»²⁵.

La volontà di potenza nietzscheiana, la volontà distinta dalla rappresentazione in Schopenhauer, il *conatus* spinoziano, il concetto di *espressione* di Leibniz, sono modi diversi, osserva Ricœur, di affrontare il problema - ricorrente nella tradizione filosofica razionalistica - che è implicito nel tentativo «di articolare i modi della conoscenza sui modi del desiderio e dello sforzo»²⁶: l'istinto e l'emozione risultano anteriori alla rappresentazione ed irriducibili ad essa.

Tali premesse ci permettono ora di circoscrivere il nostro quesito iniziale nei termini di una filosofia della riflessione. La rappresentazione, così esplicitata, si offre ad una duplice possibilità di indagine: da una parte essa esprime qualcosa, ed è dunque compito di una gnoseologia studiarla come manifestazione di una intenzionalità; d'altronde, se la rappresentazione, come abbiamo visto, è anche espressione vitale di un desiderio, allora comporta un'esegesi, un'interpretazione che ne “filtri” la

²² *ivi*, p. 418.

²³ *ivi*, p. 418.

²⁴ *ivi*, p. 418.

²⁵ *ivi*, p. 418.

²⁶ *ivi*, p. 418.

distorsione dovuta a questa ulteriore funzione espressiva e sveli il contenuto nascosto.

Questa ermeneutica riduttrice che mira alla lettura delle rappresentazioni del desiderio «possiede valore di protesta contro l'astrazione della teoria della conoscenza e della sua pretesa purezza»²⁷, e mostra l'errore insito nel disancorare la riflessione dal desiderio e dallo sforzo per esistere. La verità, conseguentemente, assume la connotazione di limite, di "Idea infinita" verso la quale «un essere che dapprima nasce come desiderio e come sforzo»²⁸ può solo tendere.

Ricœur dichiara qui il ricongiungimento con l'affermazione finale, in *Il volontario e l'involontario*, di una nostra "libertà solo umana", ineluttabilmente radicata nel contingente in ragione di quell'involontario assoluto cui appartengono la vita e l'inconscio stesso²⁹. Un esercizio di interpretazione e dunque un metodo ermeneutico, innestato nella riflessione, supera le possibilità dell'eidetica condotta nel precedente testo ricœuriano, in direzione di una meta che si profila come interpretazione di un Cogito dipendente dalla posizione del desiderio, colto nell'espressione indiretta ed equivoca, nella «tenebra muta»³⁰ dei sogni, delle fantasie e dei miti. È per questo che la coscienza riflessiva può appropriarsi della verità contingente della riflessione solo in chiave ermeneutica.

Eppure ciò non basta a rendere concreta l'idea di riflessione, poiché, sottolinea Ricœur, per avere una archeologia bisogna avere una *teleologia*. Perché il carattere dell'archeologia non resti astratto, è necessario porlo dialetticamente in opposizione con il complementare concetto di teleologia.

²⁷ *ivi*, pp. 421-2.

²⁸ *ivi*, p. 422.

²⁹ Si rimanda alla trattazione, nel presente lavoro, del testo di Ricœur qui citato.

³⁰ *ivi*, p. 422.

Abbiamo finora sostenuto l'inadeguatezza della coscienza di sé e la posizione del desiderio che ci situa nella contingenza del vivere, ma Ricœur ci mostra che l'accesso al nostro essere è subordinato anche ad un ulteriore movimento che proietta in un *telos* il *divenir coscienti* del senso della nostra esistenza, spossessandocene a vantaggio di un senso che *si fa* in noi. In più, conseguentemente, se il soggetto ha una archeologia perché ha una teleologia, «non vi è teleologia se non attraverso le figure dello spirito»³¹.

Ricœur mutua il pensiero di Hegel con l'intento, non di "mischiare" Hegel a Freud, ma di innescare uno scambio dialettico che conduca ad un completamento del nostro quadro riflessivo, integrandolo di tutto ciò che la pratica analitica freudiana contiene ma non può elaborare sistematicamente.

La fenomenologia hegeliana riguarda uno *spirito* che si costituisce nel movimento dialettico delle figure progressive attraverso le quali l'uomo, crescendo, diventa cosciente ed adulto. Sia in Freud che in Hegel l'attenzione è diretta alla *crescita*, ma i movimenti che la attraversano sono opposti, seppure entrambi attivati da un decentramento della coscienza: la psicoanalisi procede verso la coscienza regredendo alla ricerca di un fondo psichico arcaico e originario; la fenomenologia di Hegel progredisce, invece, tramite il processo dialettico e graduale dell'appropriazione delle sfere di senso da parte della coscienza, verso quel nucleo del sé che si delinea come spirito. La coscienza hegelianamente intesa «non è che l'introiezione di questo movimento, che bisogna riaffermare nelle strutture oggettive delle istituzioni, delle opere d'arte e di cultura»³².

Non è un'anacronistica restaurazione del pensiero di Hegel, però, a spingere Ricœur verso la rilettura della fenomenologia dello spirito, ma l'intuizione di un importante rispecchiamento della sua indagine in «due

³¹ *ivi*, p. 423.

³² *ivi*, p. 425.

temi direttivi»³³ essenziali nella teoria hegeliana ma anche in qualsiasi iniziativa analoga.

Il primo tema riguarda la sintesi progressiva attraverso la quale avviene la produzione del sé: in essa «ogni figura riceve il proprio senso da quella che segue»³⁴, grazie a un movimento retrogrado determinato dall'immanenza del senso finale in ogni suo momento antecedente, in ragione del quale «il senso procede sempre dalla fine verso l'inizio»³⁵.

Il secondo tema, di cui il primo è la chiave, è la considerazione della messa in gioco della produzione del sé come *autocoscienza*, in una tensione a risolvere un continuo non coincidere con se stessi. La coscienza che precede la sintesi progressiva non è la coscienza del sé che infine si rivela, ma «la semplice manifestazione dell'essere del mondo per un testimone che non si conosce»³⁶. Hegel, come Freud, individua nel desiderio l'impulso al sorgere della cultura, ponendo in esso il solo preannunciarsi del sé. Lo spirito hegeliano, dunque, si rivela come verità di cui la coscienza si appropriava, non nella forma immediata della posizione del desiderio, ma nella mediazione della vita in cui si riflette. L'immanenza dello spirito in tutte le sue graduali approssimazioni, osserva Ricœur, dà luogo, in fondo, alla dialettica tra due autocoscienze rivali, quella che desidera a partire dalla *certezza* - che è ancora "non-sapere" - crescente e progressiva, e quella perseguita dalla prima - e in essa immanente - come appropriazione finale della verità³⁷. Procedendo in tale direzione, Ricœur può giungere ad

³³ *ivi*, p. 425.

³⁴ *ivi*, p. 425.

³⁵ *ivi*, p. 425. Ricœur aggiunge che i termini di questo primo tema, tra l'altro, chiariscono perché la fenomenologia hegeliana è una fenomenologia dello *spirito* e non della coscienza: ciò che si manifesta, in una tale visione, è proprio lo spirito, "in anticipo su se stesso" perché già presente nelle figure che, precedendolo, lo prefigurano.

³⁶ *ivi*, p. 426.

³⁷ *cfr.* *ivi* pp. 425-8. Il pensiero di Ricœur è stato, qui come altrove, sottoposto (suo malgrado) ad una nostra estrema quanto necessaria semplificazione.

attribuire, con Hegel, una possibile creatività alla riflessione, «giacché ogni momento racchiude nella sua certezza un non-sapere che tutti i momenti successivi si applicano a esplicitare e a mediare»³⁸.

Questa che è ancora una «antitetica della riflessione»³⁹ vede la psicoanalisi freudiana come sola archeologia e la fenomenologia hegeliana dello spirito come sola teleologia. La prima è centrata sull'inconscio e quindi su un'intelligibilità sempre riferita a qualcosa che è cronologicamente o metaforicamente anteriore, l'altra si fa promotrice dello spirito progressivamente costituito in figure successive per affermarsi solo alla fine: «lo spirito è l'ordine di ciò che è finale, l'inconscio di ciò che è primordiale [...] lo spirito è la storia, l'inconscio è destino»⁴⁰ sintetizza Ricœur.

Ma l'antitesi scadrebbe in eclettismo, sarebbe soltanto una "caricatura" della dialettica in cui deve, invece, essere superata, se non fosse possibile individuare, interna ad ognuna delle due tesi, «la presenza del proprio "altro"»⁴¹, il rinvio reciproco, cioè, del teleologico all'archeologico, della archeologia freudiana del desiderio alla teleologia hegeliana della coscienza.

Il problema della posizione del desiderio si ritrova in Hegel, afferma Ricœur, come "cuore" del procedere dell'autocoscienza verso il proprio riconoscimento. In questa progressione «la vita è quell'oscuro spessore che l'autocoscienza [...] rivela dietro a sé»⁴² traendone la radicale differenza da sé. La vita, non superabile in quanto mediatrice del senso stesso del sé, è l'"altro" del desiderio di un riconoscimento immediato dell'autocoscienza,

³⁸ *ivi*, p. 428.

³⁹ *ivi*, p. 429.

⁴⁰ *ivi*, p. 430.

⁴¹ *ivi*, p. 430.

⁴² *ivi*, p. 431.

in un processo che richiama la contesa tra principio del piacere e principio della realtà. Il desiderio, però, trova infine “appagamento” nel riconoscimento da parte di un’altra autocoscienza, nel “farsi riconoscere” che è mediazione del precedente impulso all’autoriconoscimento. Questo riconoscimento finale, che è il frutto di «una lotta per strappare all’altro la confessione, l’attestazione, la prova che io sono una autocoscienza autonoma»⁴³, è superamento “nella vita” del desiderio, pur il desiderio confermandosi - in virtù del suo porsi primordiale e del suo essere “impulso a” - non superabile, giacché non può essere annullato, ma solo mediato.

Ricœur applica ora lo stesso tipo di considerazione a Freud, postulando una miglior comprensione di alcuni concetti chiave della teoria freudiana, se riletti alla luce dell’implicazione di una teleologia della coscienza. I concetti presi in esame risultano, in tre modi diversi, un po’ disarmonici rispetto al quadro complessivo del freudismo, pur appartenendovi di fatto e irrinunciabilmente.

Il primo “indice” di una teleologia viene colto da Ricœur in quelli che chiama concetti “operativi”, concetti di “uso” che non vengono però tematizzati da Freud; essi si riscontrano nella «costituzione stessa del “campo psicoanalitico” come relazione duale, come relazione interlocutoria»⁴⁴, nonostante l’impostazione solipsistica della struttura psichica. A titolo esemplificativo, accenniamo all’esame ricœuriano del *transfert* che risulta evidentemente rileggibile come progressione di una presa di coscienza attraverso il rispecchiamento nella coscienza altrà dell’analista, in una forma palese di lotta per il riconoscimento. Il desiderio, poi, emerge nella relazione terapeutica come movimento intersoggettivo di “situazioni in coppia” che si dipanano in un «tragitto dall’“appagamento” al

⁴³ *ivi*, p. 433.

⁴⁴ *ivi*, p. 435.

“riconoscimento”»⁴⁵. Ricœur rileva ancora la concettualizzazione attraverso la dicotomia - che «è già dialettica»⁴⁶ - di temi come quello dell'istinto di morte in contrasto all'istinto di vita, o della topica stessa, pensata come opposizione tra sistemi. E, di nuovo, il desiderio, implicito nella “adialetticità” dell'inconscio considerato come potenza solo affermativa, atemporale, che elude la realtà ad esclusivo beneficio del principio di piacere, si scopre invece inserito, nel suo già iniziale appartenere a situazioni intersoggettive, in un contesto dialettico di confronto con un altro desiderio - della madre prima, poi del padre - che lo contrasta e lo nega.

Il pensiero di Ricœur si rivolge successivamente al concetto di *identificazione* e infine a quello di *sublimazione*, in entrambi rilevando una progressione della coscienza che, pur non tematizzata nella teoria freudiana, risulta in essa presente e necessaria alla sua comprensione profonda attraverso la dialettica tra archeologia dichiarata e teleologia implicita.

In particolare, è importante sottolineare con Ricœur che il concetto di sublimazione si configura come riassunto delle problematiche connesse ad una teleologia sottintesa nel freudismo; in più, se si tiene conto del suo statuto di «innalzamento [dell'uomo] al sublime»⁴⁷, questo tema si presenta come efficace introduzione al problema del simbolo.

Sulla base di questa articolazione dialettica tra regressione e progressione, tra archeologia e teleologia, infatti, cercheremo ora di comprendere «che la simbolica è il luogo dell'identità tra progressione e regressione»⁴⁸, poiché, osserva Ricœur, tale comprensione ci consentirebbe l'accesso alla riflessione concreta.

⁴⁵ *ivi*, p. 436.

⁴⁶ *ivi*, p. 436.

⁴⁷ *ivi*, p. 449.

⁴⁸ *ivi*, p. 453.

La psicoanalisi è stata la chiave del necessario spossessamento della coscienza, fase preliminare conclusasi in una *archeologia* della riflessione, messa poi a confronto con la teleologia in una *antitetica* per sfociare infine, grazie al contributo hegeliano, in una *dialettica*. Questo è, secondo Ricœur, l'esercizio disciplinare che ci abilita ad una riflessione concreta che si costituisca sulla funzione simbolica, su quel provocarci all'interpretazione che è il simbolo, un "misto concreto" di archeologia e teleologia del senso che scopriamo essere, in quanto crocevia dialettico delle due ermeneutiche rivali, principio di una loro possibile conciliazione.

Il senso pieno di quella che Freud chiama "sovradeterminazione" è contenuto, secondo Ricœur, proprio «in una dialettica dell'interpretazione, i cui poli opposti sono costituiti dalla archeologia e dalla teleologia»⁴⁹. Il simbolo si offre come pienezza mediatrice di questa dialettica, come luogo in cui essa si concretizza: accogliere questo dono del linguaggio equivale ad esercitare la nostra "seconda ingenuità" in una riflessione concreta perché ermeneutica, in un ascolto ingenuo ma dotto, "post-critico" e non già "pre-critico", intelligenza del senso che riconduce alla parola viva.

Ricœur ribadisce il carattere intrinsecamente regressivo-progressivo della sovradeterminazione attribuendo al simbolo "due vettori", l'uno diretto verso la nostra dimensione infantile (non necessariamente in senso cronologico), l'altro rivolto (in certo qual modo profeticamente) verso le condizioni di possibilità della nostra vita adulta. In questo incrocio tra arcaicità e profezia, Ricœur individua l'unità paradossale di un *nascondere* e di uno *svelare* nella cui trama si costituisce la funzione simbolica. La riflessione antitetica è costretta a dissociare questa unità che il simbolo realizza in una progressione verso gli ideali la cui raffigurazione è frutto della deviazione e della conversione dei nostri stessi desideri inconsci più

⁴⁹ *ivi*, p. 455.

carnali e primordiali. In tal senso, il concetto freudiano di sublimazione è riconducibile alla stessa funzione simbolica, la cui organicità, “spezzata” dall’antitetica, viene ricomposta dalla riflessione concreta «con il ritorno alla semplice parola intesa e ascoltata»⁵⁰.

Nella discussione che segue, Ricœur mette in evidenza come, nella tematizzazione freudiana del simbolo, sia solo fino ad un certo punto contemplata la struttura dialettica ora definita, tenuto conto dell’impegno ad una riduzione delle significazioni simboliche presenti in ambiti diversi dall’onirico - quali il mito, il rito, la cultura - a criteri che servano da conferma alle tesi dell’*Interpretazione dei sogni*. Da tale teoria emergono, secondo Ricœur, elementi tali da consentire di restringere l’insieme dei simboli onirici ad un livello di “sedimentazione” del simbolismo. Questo significa che i simboli onirici sono quelli la cui creatività è di grado più basso, in quanto appartenenti ad un repertorio stereotipico, dotati «una volta per tutte di una precisa significazione»⁵¹ riconducibile alla sfera sessuale. La costruzione del “nesso simbolico”, del quale il sogno usufruisce senza contribuirvi, non è dunque frutto del “lavoro onirico”, sottolinea Ricœur, ma del “lavoro della cultura”: sono i miti, le favole, i proverbi, la poesia a fornire la materia prima simbolica al sognatore.

Se il simbolo si riducesse, allora, così come si delinea nella interpretazione freudiana dei sogni, a “segno stenografico abituale”, il nostro considerarlo “aurora di senso” si contrapporrebbe al misurarlo come un “vestigio”. Ricœur propone, invece, in forza della dialetticità della sovradeterminazione, l’alternativa di una scala «di creatività dei simboli»⁵² che prevede un livello più basso a cui assegnare i simboli onirici, quelli delle favole e delle leggende e tutti quelli che, come i precedenti,

⁵⁰ *ivi*, p. 458.

⁵¹ *ivi*, p. 459.

⁵² *ivi*, p. 463.

«possiedono solo un passato»⁵³: in questa “simbolica sedimentata”, afferma Ricœur, non si rileva più attività di simbolizzazione. Al livello intermedio appartengono, invece, i simboli che, riferiti al presente e al passato, rientrano in un ambito compreso nel campo d’indagine dell’antropologia strutturale, in quanto la loro azione simbolica è funzionale agli scambi intrasociali. Il livello più alto comprende infine i simboli “prospettivi”, che attingono alla polisemia dei simboli tradizionali per creare nuove significazioni.

Questo primo schema solo accennato trova riscontro, subito dopo, nel tentativo ricœuriano di applicare la dialettica archeologico-teleologica dell’interpretazione alle «tre sfere di senso»⁵⁴ dell’*avere*, del *potere* e del *valere*, con un collegamento al “misto” del sentimento già trattato nell’*Uomo fallibile*.

Ricœur sviluppa l’ipotesi dell’esigenza, da parte delle tre passioni umane, di una duplice esegesi, progressiva e regressiva. La prima interpretazione porta alla luce, in una prospettiva hegeliana, il progredire della coscienza ad una fase adulta caratterizzata, per l’*avere*, da una oggettivazione “economica” che porta ad «un gruppo specifico di istinti, di rappresentazioni e di affetti»⁵⁵; per il *potere*, da un ingresso nella logica del comandare e dell’obbedire propria di una oggettivazione “politica” che può generare specifiche alienazioni (si pensi al “tiranno” platonico); per il *valere*, da oggetti del sentimento che non sono, come per l’*avere*, *cose*, e non sempre sono, come per il *potere*, *istituzioni*, ma sono individuabili «nelle opere e nei monumenti del diritto, dell’arte e della letteratura»⁵⁶, la cui mediazione investe l’uomo di una sua dignità e della stima di sé.

⁵³ *ivi*, p. 463.

⁵⁴ *ivi*, p. 465.

⁵⁵ *ivi*, p. 466.

⁵⁶ *ivi*, p. 467.

L'interpretazione freudiana dell'avere, ricorda Ricœur, viene proposta nei termini della successione di stadi della libido (orale, anale, fallico, genitale), così come, per la sfera politica, la libido, ricondotta al movimento dell'*identificazione*, presiede al mantenimento del legame sociale. Pur riconoscendo l'acutezza dell'analisi freudiana, Ricœur rileva però il non riuscire a rendere conto, in questa visione, «dell'innovazione, dell'incremento di senso»⁵⁷ impliciti nel trasferire progressivamente l'energia libidica su obiettivi via via più simbolici.

Lasciamo a chi legge il piacere della fruizione diretta del successivo, affascinante studio di Ricœur sull'interpretazione freudiana dell'*Edipo re* di Sofocle. Di tale analisi dialettica, che verte sul valere considerato nell'ambito dell'estetica e riferito al concetto di sublimazione, riportiamo la conclusione secondo la quale «una creazione eccezionale come la tragedia di Sofocle [...] mostra, nell'opera stessa, l'unità profonda del travestimento e del disvelamento, sigillata nella struttura stessa del simbolo diventato oggetto culturale»⁵⁸. Aggiungiamo che l'esegesi condotta rileva l'intreccio tra un dramma dell'incesto e del parricidio, freudianamente inteso come reviviscenza di desideri infantili e mediato in forma tipicamente onirica, e il tragico costituirsi dell'autocoscienza nel riconoscimento di se stessi. La compresenza di questi due aspetti gioca su un'unica "materia" che è il desiderio, ma si inserisce in un momento dialettico che comprende lo smascheramento dell'*inconscio* (rappresentabile dalla *sfinge* come mistero della nascita) e la rivelazione dello *spirito* (rappresentabile da Tiresia, il *veggente*). Ricœur estende questa argomentazione al confronto tra sogno e creazione artistica, concordando con Freud nell'assegnare al simbolo un'unità "iletica", di materia, nell'onirico come nella poesia, ma anche

⁵⁷ *ivi*, p. 469.

⁵⁸ *ivi*, p. 476.

integrandone l'interpretazione con la messa in rilievo della «diversità qualitativa delle mire e delle intenzioni, a seconda che prevalga il travestimento della sua *hylé* o lo svelamento di un diverso senso spirituale»⁵⁹. Egli ribadisce poi che le opere d'arte «sono delle creazioni [...] nella misura in cui non sono semplici proiezioni dei conflitti dell'artista, ma anche l'abbozzo della loro soluzione»⁶⁰, precisando che il porsi del sogno e dell'opera d'arte agli estremi opposti della dimensione simbolica, è comunque inscindibile dalla “conciliazione” che ognuna di tali produzioni opera tra poetico ed onirico.

Per quanto riguarda, infine, gli oggetti della cultura, correlati alla sfera del valere e quindi alla struttura dialettica della sublimazione appena messa in luce, Ricœur precisa il loro essere prolungamenti dell'io che, attraverso «i monumenti e le opere del diritto, dell'arte, della letteratura, della filosofia»⁶¹, persegue l'autostima e l'approvazione, e dunque il riconoscimento, “in un altro io”. Questi sono di nuovo oggetti, come per le sfere dell'avere e del potere, ma non sono più beni o istituzioni, bensì “immagini dell'uomo” incarnate «nel materiale della pietra, del colore, della partizione musicale, della parola scritta»⁶² attraverso le quali l'uomo si eleva ad una dignità che diventa strumento del riconoscimento tra un io e l'altro.

Giunto alla conclusione, il discorso ritorna al problema di partenza: l'interpretazione del simbolismo religioso.

La dialettica portata a compimento, ammette Ricœur, comunque «resta in ogni sua parte un metodo di immanenza»⁶³, e non può quindi

⁵⁹ *ivi*, pp. 477-8

⁶⁰ *ivi*, p. 478.

⁶¹ *ivi*, p. 479.

⁶² *ivi*, p. 480.

⁶³ *ivi*, p. 481.

conducerci alle radici ultime dei simboli del sacro. Né una filosofia della riflessione è in grado di rispondere agli interrogativi sulla fede: «una problematica autentica della fede»⁶⁴ rinvia ai termini dell'«origine radicale dell'*Io voglio*»⁶⁵ e in tal senso appartiene a quella *Poetica della volontà* di cui Ricœur aveva esposto le premesse. La fede sorge dall'interpellanza, è sollecitata dal suo oggetto stesso, dunque l'archeologia e la teleologia niente possono dirci sull'origine radicale e sulla fine ultima, sulla “genesì” e sulla “escatologia” che, sottolinea Ricœur, «sono il “tutt'altro”»⁶⁶ di cui, per definizione, non posso sapere nulla. Eppure «il *kerygma*, la buona novella, è proprio ciò che si rivolge a me e cessa di essere il “tutt'altro”»⁶⁷, è il “tutt'altro” che, annunciandosi come tale pur nell'annullare «la sua radicale alterità»⁶⁸, mostra quanto l'*arché* e il *telos* della riflessione lo indichino senza mai poterlo raggiungere. Malgrado questo, la nostra indagine incide sulla stessa sua dimensione espressiva: il “tutt'altro” fatto *logos*, parola umana, induce il “circolo ermeneutico”, fa appello al “credere per comprendere e comprendere per credere”, ed è in tal modo riconoscibile «entro e da parte della dialettica della teleologia e della archeologia»⁶⁹ come suo stesso *orizzonte*. «Creazione ed escatologia si annunciano come *orizzonte* della mia archeologia e come *orizzonte* della mia teleologia. L'alfa e l'omega si avvicinano alla riflessione, come orizzonte delle mie radici e come orizzonte delle mie mire; è il radicale del radicale, il supremo del supremo. Proprio qui una fenomenologia del sacro, nel senso di van der Leeuw e di Éliade, unita a una esegesi kerygmatica, come la intendono Karl Barth e Bultmann [...], può dare il cambio alla riflessione e offrire a un

⁶⁴ *ivi*, p. 481.

⁶⁵ *ivi*, p. 481.

⁶⁶ *ivi*, p. 481.

⁶⁷ *ivi*, p. 482.

⁶⁸ *ivi*, p. 482.

⁶⁹ *ivi*, p. 482.

pensiero di stile meditativo nuove espressioni simboliche, situate nel punto di rottura e di sutura tra il “tutt’altro” e il nostro discorso»⁷⁰. Questo cedere le “competenze” è conseguenza dello iato tra fenomenologia dello spirito e fenomenologia del sacro. La prima mira ad un sapere assoluto del sé che non è fede e che annulla la possibilità di una trascendenza; la seconda mutua la trascendenza e annuncia che “il Regno di Dio è vicino”, un messaggio la cui comprensione esula da un approccio riflessivo. Ma la riflessione può almeno capire il perché dell’inadeguatezza delle sue risorse allo scopo, assicura Ricœur, e aggiunge: «la “ragione” di questo scacco è il male»⁷¹.

È nei simboli del male che lo iato tra le fenomenologie assume spessore, in virtù del fatto che «essi resistono a qualsiasi riduzione a una conoscenza razionale»⁷². I simboli del male danno, nella maniera più emblematica, la misura di quanto nei simboli e nei miti «vi sono sempre più cose che in tutta la nostra filosofia»⁷³, attestando così la «non superabilità di tutta la simbolica»⁷⁴ e l’impossibilità per la filosofia di raggiungerne una conoscenza assoluta. È per questo, incalza Ricœur, che siamo obbligati «a ritornare da Hegel a Kant»⁷⁵ e alla sua affermazione di inscrutabilità del male.

Tra irrazionalità del male e riconciliazione implicita nel sacro, però, Ricœur rileva un legame esprimibile attraverso tre diverse formulazioni della “speranza”: la riconciliazione è sperata *a dispetto del male*; *grazie al male* «il principio delle cose può fare cose buone»⁷⁶ (Ricœur rafforza questa seconda formula citando, da Claudel, «il proverbio portoghese “Dio scrive

⁷⁰ *ivi*, pp. 482-3.

⁷¹ *ivi*, p. 483.

⁷² *ivi*, p. 484.

⁷³ *ivi*, p. 484.

⁷⁴ *ivi*, p. 484.

⁷⁵ *ivi*, p. 484.

⁷⁶ *ivi*, p. 485.

dritto, su linee storte”»⁷⁷); dove il male abbonda, *a maggior ragione*, come dice San Paolo, “la grazia sovrabbonda”. Di queste tre categorie della speranza - “a dispetto di...”, “grazie a...”, “quanto più...”, l’ultima delle quali riassume e iscrive le precedenti - non esiste prova che possa integrarle nella conoscenza razionale: esse appartengono, non alla logica, ma ad una «storia dotata di senso»⁷⁸, sempre articolata sul *kerygma*, che si offre a quella che Ricœur definisce “intelligenza della soglia” o “della speranza”.

⁷⁷ *ivi*, p. 485.

⁷⁸ *ivi*, p. 485.