

LA PSICOANALISI DOPO IL *DE L'INTERPRÉTATION**. PRESENZA E SIGNIFICATO DI FREUD NEL RICŒUR DELLA SECONDA ERMENEUTICA di **Vinicio Busacchi**

Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit? [...] Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie.

P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*¹

Sento ancora io stesso un'impressione curiosa per il fatto che le storie cliniche che scrivo si leggono come novelle.

S. FREUD, *Studi sull'isteria*²

1. Premessa

Occorre abbandonare quella datata e limitata prospettiva critica, ancora oggi dominante, che vede nei testi del *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) e de *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969) l'unico importante momento del confronto di Ricœur con Freud – un confronto pensato come preceduto solo dall'interpretazione in chiave fenomenologica dell'*Inconscio* contenuta ne *Le volontaire et l'involontaire* (1950) e semplicemente seguito dagli articoli "sciolti" sull'epistemologia della psicoanalisi (1977, 1982, 1978). Al contrario, una considerazione attenta e complessiva del *parcours* ricœuriano rivela chiaramente l'importanza e la centralità di Freud e della psicoanalisi in tutta la sua opera, dalle prime riflessioni critiche sull'idea di autoevidenza ed apoditticità del *Cogito* cartesiano, e sull'astrattezza del soggetto, alla teorizzazione di una dimensione inconscia dell'*involontario* (*assoluto*) come dimensione della soggettività; dalle riflessioni fenomenologiche sull'inconscio al ruolo della psicoanalisi nella ripetizione filosofica della confessione (ne *La symbolique du mal*, 1960); dalla costituzione dell'ermeneutica simbolica alla scoperta del «conflitto delle ermeneutiche»; dall'idea di «passività» nella «semantica dell'azione» alla teoria epistemologica dell'«arco ermeneutico»; dalla teoria narrativa alla questione dell'«identità narrativa», e da qui all'antropologia di *Soi-même comme un autre* (1990); ed alla sua proposta etica³; dalla «sfida etica» della traduzione al «lavoro di memoria» e «lavoro di lutto»; fino al problema della *reconnaissance*. Un percorso che, come già lascia intuire questa breve rassegna, rende rilevante Freud non solo per la sua presenza praticamen-

te ininterrotta – seppure di “intensità” variabile – lungo tutto l’arco della riflessione ricœuriana, ma anche e soprattutto perché interessa tutti i livelli ed i piani speculativi di questa riflessione, dal livello metodologico al livello epistemologico, dal livello antropologico al livello ontologico, dal piano teoretico al piano morale, dal piano scientifico (es., l’*Analytique* del *De l’interprétation*) al piano teologico, dal piano linguistico al piano ermeneutico ecc.

Certo, dopo il *De l’interprétation* e *Le conflit* la psicoanalisi non riceverà più un’attenzione così centrale e polarizzante. Nondimeno – come cercheremo di mostrare –, la “lezione freudiana” continuerà a fare da cardine della riflessione, a tratti *accompagnando* a tratti *guidando* il percorrimto e la costituzione della «lunga via» ermeneutica. Rilevanti al riguardo risultano non solo i saggi, gli articoli ed i testi delle conferenze dedicate alla psicoanalisi a partire dai primi anni Settanta, ma opere quali *La sémantique de l’action* (1977), *Temps et Récit, III. Le Temps raconté* (1985), *Soi-même comme un autre*.

2. Dopo l’Essai sur Freud

Nell’*Autobiographie intellectuelle* (1995) Ricœur afferma che per le polemiche sorte con Lacan e i lacaniani, dopo il *De l’interprétation* egli «non ha quasi pubblicato più niente in Francia sulla psicoanalisi fino alla conferenza pronunciata nel 1982 a Louvain-la-Neuve, al colloquio in memoria di Alphonse de Waelhens, su *La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud*, e pubblicato nel volume in omaggio a de Waelhens sotto il titolo *Qu’est-ce que l’homme?*»⁴. Tuttavia, se si escludono i testi confluiti ne *Le conflit*, sono almeno due i temi che continuano ad interessarlo e sui quali scrive: la questione dell’ateismo freudiano in relazione alla fede cristiana, e la questione dell’arte⁵.

Nel ’69 il nostro partecipa ai dibattiti sulle relazioni di A. de Waelhens – dedicata a *La paternité et le complexe d’Oedipe en psychanalyse* –, di A. Vergote, H. Bouillard ed altri, tenute in occasione di un colloquio internazionale svoltosi a Roma, e dedicato al “linguaggio teologico”. Nel 1970, l’«Institut de Sociologie de l’Université Libre de Bruxelles» pubblica una raccolta di saggi dal titolo *Critique sociologique et critique psychanalytique*, che esce in edizione italiana tre anni più tardi con il titolo *La critica tra Marx e Freud*, e che vede la partecipazione di Ricœur con un articolo intitolato *Psychanalyse et culture*⁶. Dopo questo nulla è più pubblicato su questo tema fino al 1978, anno in cui compare a Londra il volume collettaneo *Psychoanalysis and Language*, edito da J.H. Smith, contenente un saggio dal titolo *Image and Language in Psychoanalysis*⁷. Ma anche in questo lungo arco di tempo di circa otto anni la psicoanalisi non cessa di esser presente nelle riflessioni del filosofo. Lo si vede chiaramente nell’opera *La sémantique de l’action*⁸ – sintesi dei corsi tenuti all’Università cattolica di Louvain a partire dal 1970. Qui, più che negli articoli scritti tra il ’65 ed il ’70, la dialettica stretta condotta con la psicoanalisi produce risultati certamente degni di nota. Di fatto è attraverso quest’opera che possiamo misurare il contributo della psicoanalisi alla costituzione del discorso filosofico ricœuriano degli anni Settanta.

La semantica dell'azione prosegue quel confronto epistemologico con la psicologia del profondo – iniziato nel *De l'interprétation* – che oltre a condurre ad una nuova determinazione epistemologica della psicoanalisi concorrerà all'elaborazione della già menzionata «teoria dell'arco ermeneutico», ovvero ad una ridefinizione teorica generale del rapporto tra “ermeneutica ed epistemologia”. Questo filone *stricto sensu* “epistemologico” è il primo dei due maggiori filoni tematici sul quale corre il confronto tra Ricœur e Freud negli anni Settanta e Ottanta. Il secondo, su cui il primo andrà ad innestarsi, può esser detto “ermeneutico-narrativo” o dell'ermeneutica del testo. Ad esso fa capo il saggio *La componente narrativa della psicoanalisi*⁹ del 1988, cui si affianca *Il “Self” secondo la psicanalisi e la filosofia fenomenologica*¹⁰ del 1986 – oltre che, ancora, il saggio del '78, crocevia tra epistemologia e narrazione.

Va subito precisato che questo *distinguo* tra “via epistemologica” e “via ermeneutico-narrativa” ha una funzione puramente descrittiva: più che di “due vie”, infatti, dovremmo ricœurianamente parlare di due (o più) differenti livelli di un medesimo discorso.

3. Il filone epistemologico

3.1. Dalla *Sémantique de l'action* alla Teoria dell'arco ermeneutico

In apertura alla sua *Sémantique de l'action*, Ricœur afferma che lo scopo dell'opera «è di esplorare il contributo del linguaggio alla filosofia dell'azione»¹¹. A tal fine egli si rivolge a quei filosofi di lingua inglese che si sono occupati dell'analisi del linguaggio ordinario¹². Ora, quest'analisi linguistica si propone di svolgere, anteriormente e preliminarmente all'etica, una descrizione ed una analisi dei discorsi nei quali «l'uomo dice il suo fare». A tal fine, l'esame si sviluppa su tre livelli: al livello dei *concetti*, delle *proposizioni* e degli *argomenti*¹³. Una volta percorsi questi livelli si danno poste, per Ricœur, le basi linguistiche di una teoria dell'azione, a cui deve seguire una *fondazione critica* – fondazione che si sviluppa lungo una triplice linea critica che ha il compito di chiarire prossimità e distanze o, meglio, differenze tra, rispettivamente, l'analisi linguistica e la fenomenologia, la fenomenologia linguistica e le scienze umane, la fenomenologia linguistica e l'etica. Se il primo confronto giunge a prospettare un nuovo approccio che ha nella fenomenologia la sua fondazione e nella descrizione linguistica il suo metodo – la “fenomenologia linguistica”, appunto –, il successivo permette una determinazione della specifica collocazione della fenomenologia in relazione al suo limite «inferiore»¹⁴, rappresentato appunto dalle scienze umane, *in particolare* dalla psicoanalisi. La discussione prende qui le mosse dalla dualità, dalla distanza tra i due universi di discorso, discorso sull'azione e discorso sul movimento, a cui si collega la dualità e l'opposizione di *motivo* e *causa*. Contro tale dicotomia Ricœur solleva però alcune obiezioni, mostrando come l'opposizione di motivo e causa stia solo all'estremità di una serie al cui opposto motivo e causa coincidono¹⁵. Si rende così necessario stabilire una correlazione tra la descrizione a livello del linguaggio ordinario e le spiegazioni a livello teleologico – di modo che il discorso della «fe-

nomenologia linguistica dell'azione» ed il discorso della «spiegazione teleologica dei sistemi di azione intenzionale» si trovino in connessione. «Grazie alla funzione di perno esercitata dalla spiegazione teleologica, un ponte allora potrebbe essere gettato tra la filosofia dell'azione, con la sua doppia costituzione fenomenologica e linguistica, e le scienze dell'azione»¹⁶.

Come si può cogliere con facilità, se dal lato della filosofia del linguaggio la spinta alla mediazione viene dalla linguistica analitica – in particolare dalla concezione elaborata da Taylor nell'opera *The Explanation of Behaviour* –, dal lato delle scienze umane la disciplina “mediatrice” è la psicoanalisi¹⁷. Ora, il ricorso alla psicoanalisi per discutere di concetti epistemologici cruciali quali causa, motivo, motivo-causa e causalità teleologica non è fine a sé stesso, non resta – in altre parole – chiuso al ciclo della “semantica dell'azione”. Rientra piuttosto nel quadro di un più ampio progetto epistemologico.

Soffermiamoci brevemente su un punto dell'analisi dell'intenzione¹⁸, precisamente nel momento in cui l'analisi (linguistica) si porta al limite della psicologia con la considerazione della caratteristica di *desiderabilità* dell'intenzione¹⁹. L'analisi rivela anzitutto che *il desiderio ha un senso*: il desiderabile esprimerebbe, infatti, l'entrata del pulsionale nella sfera della significazione. Scrive Ricœur: «è evidente così la vicinanza del desiderio al linguaggio: il desiderio può essere significato e detto, può essere sottoposto all'anticipazione e al calcolo. Ma allora ci si può chiedere a quale tratto particolare del desiderio debba la sua affinità con il linguaggio. E si può rispondere dicendo che è comune a tutti i motivi [...] che la cosa da fare sia posta ad una certa distanza dall'azione immediata. [...] Da parte mia parlerei di distanza fenomenologica per designare questo carattere del desiderio che lo distingue da una semplice impressione; gli dà infatti la dimensione intenzionale che fa da supporto al linguaggio. Per questo carattere il desiderio è un “mirare”»²⁰. Questa *distanza fenomenologica* del desiderio indica la possibilità di porre a distanza l'oggetto del desiderio (dall'azione) e rappresenta l'intervallo nel quale si può esercitare apprezzamento e calcolo (ad opera della «ragione argomentante»). «*Ciò che or ora abbiamo chiamato “distanza fenomenologica” è la condizione di questa articolazione della forza e del senso nella struttura stessa del desiderio*: grazie a questa connessione, il desiderio può figurare come un “motivo che guarda indietro” o un “motivo che guarda avanti” ed entrare in una giustificazione o in una strategia. L'intervallo è allora l'intervallo di apprezzamento o l'intervallo di calcolo»²¹. Più avanti scriverà che l'esperienza del *desiderio* è la «terra natale» per quei casi di connessione indiscernibile tra motivo e causa – offuscati e resi irriconoscibili dal dominio del modello umano. Nel desiderio, motivo e causa coincidono, poiché il desiderio è motivo nella misura in cui è “disposizione a...” ed è forza nella misura in cui dispone. E non è qui di certo possibile una sua riduzione a *causa* – in quanto non si da connessione logica, *stricto sensu*, o costanza nell'antecedenza causale –, né si da identificazione del motivo con la “ragione di...” – poiché il *motivo* mantiene un carattere o *componente causale* che alla ragione manca²².

Il desiderio sta al crocevia tra il naturale ed il culturale, tra la forza ed il senso²³. Uno dei più importanti esiti della lezione freudiana o, meglio, dell'interpre-

tazione ricœuriana sviluppata nel *De l'interprétation*, si trasforma qui in *contenuto filosofico* – contenuto che, come si può vedere, *ri-entra* nell'orizzonte di una *philosophie de la volonté*, agganciato ad una *fenomenologia del corpo proprio*. Nell'*Essai sur Freud* lo specifico del desiderio era, come qui, indicato nella congiunzione di forza e senso – da cui derivava l'epistemologia bifronte del freudismo. Se quella epistemologia generava nella psicoanalisi di Freud un moto perpetuo di oscillazione tra spiegare e comprendere, tra motivo e causa – tali da spingere Ricœur a parlare di “*fragilità epistemologica della psicoanalisi*” e di “*problematicità dell'epistemologia freudiana*” –, quello stesso moto e quella stessa doppiezza epistemologica sono ora impugnati per gettare le fondamenta di una nuova teoria dell'azione in vista della costituzione di una teoria epistemologica, di una teoria atta a risanare la contrapposizione di *comprendere e spiegare*; la già menzionata *teoria dell'arco ermeneutico*²⁴.

3.2. *Image and Language in Psychoanalysis e La question de la preuve dans les écrits psychoanalytiques de Freud*

Nella prima parte del saggio *Image and Language* – presentato nell'ottobre del 1976 all'Università di Chicago (come prima lettura nella serie «*Psychoanalytic Perspectives*», organizzata in collaborazione con il «*Chicago Institute for Psychoanalysis*») – Ricœur espone le ragioni che, sulla base dell'esperienza analitica, avvallano l'interpretazione in chiave linguistica della psicoanalisi. Allo stesso tempo prova a rispondere al perché la teoria metapsicologica di Freud rimanga indietro rispetto al lavoro clinico. Nella seconda parte, prendendo le mosse dal parziale fallimento della riformulazione linguistica, tenta di dimostrare la teoria che «l'universo di discorso appropriato all'esperienza analitica non è quello del linguaggio ma quello dell'immagine»²⁵. Ma, subito precisa, non si tratta di una pura e semplice opposizione. Il suo intento non è quello di confutare o abbandonare la via linguistica; piuttosto, egli propone un'estensione di questa via – nonostante l'ostacolo determinato dall'assenza di un'adeguata teoria dell'immagine capace di accogliere le scoperte psicoanalitiche²⁶, una teoria capace di render conto degli aspetti semiotici dell'immagine, così come essi possono emergere dalla psicoanalisi.

Questa seconda parte è la più originale ed innovativa; al contrario, la prima – intitolata *The Analytic Situation as a Speech Relation* – non si discosta di molto dal tracciato argomentativo (inerente la situazione analitica e la posizione epistemologica) degli scritti degli anni Sessanta. Possiamo dire che essa si pone in continuità con essi – anche se nel complesso *Image and Language* dev'essere considerato come un lavoro di mediazione tra la vecchia interpretazione della psicoanalisi (basata su una concezione ermeneutica focalizzata sui simboli e su un certo distacco dall'interpretazione linguistica di Lacan) e la nuova (basata su una concezione ermeneutica allargata al testo e, come vedremo ora, su un distacco ulteriore dal punto di vista linguistico o, *anche*, su un suo allargamento).

La situazione analitica è caratterizzabile come una «*speech relation*»: il trattamento psicoanalitico è una «*talk-cure*». Esso consiste in un lavoro di decontestualizzazione e ricontestualizzazione «principalmente con l'aiuto di “simbo-

lizzazioni costruite da bambino” [M. Edelson, V. B.]»; «implica [che] l’analizzando consideri la sua esperienza in termini di testi e contesti, in breve, che egli entri in una lettura semiotica della sua esperienza e che la porti al livello di un racconto accettabile ed intelligibile»²⁷. Questa struttura narrativa dell’esperienza personale non ha trovato, come già si è detto, un’adeguata collocazione nella teoria psicoanalitica. Ricœur non vuole affrontare, qui, il problema dal punto di vista epistemologico. Il suo interesse si focalizza su relazioni di linguaggio riguardanti l’esperienza analitica²⁸. «Se Freud può scrivere storie di casi – spiega – è perché ogni esperienza analitica ha luogo entro un modo del discorso che può essere chiamato narrativo. L’analizzando racconta dei suoi sogni, degli episodi del passato. Egli racconta cosa non ha compreso finché non arriva a comprendere ciò che racconta. Così, tutta l’esperienza analitica è attraversata da questa modalità *discorsiva* che ci spinge a dire che l’analisi è un’analisi narrativa o una narrazione analitica»²⁹.

Come si può evincere con facilità da questi passaggi, Ricœur si mantiene, sì, come si diceva poc’anzi, dentro le coordinate interpretative date dall’*Essai* e da *Le Conflit*, ma la sua interpretazione tende a svolgersi attraverso la tematica del “testo” e della “narrazione”, e dunque al di fuori ed al di là dell’orizzonte del “simbolo” e del “simbolico” tracciato in quelle opere (e nell’ermeneutica dell’epoca). Può sembrare una semplice *estensione* dell’interpretazione della psicoanalisi di Freud, ma in realtà si tratta di un nuovo punto di vista, di un *passaggio* che avviene *attraverso* un ulteriore distacco dalla prospettiva linguistica. Se da un certo punto di vista, infatti, restiamo ancora dentro l’orizzonte del linguaggio – come lo stesso Ricœur afferma –, da un altro vediamo come questa interpretazione costruita su un’articolata teoria dell’immagine si spinga ben al di là dell’interpretazione della psicoanalisi messa a punto dalla scuola lacaniana e, contemporaneamente, della concezione linguistica ad essa sottesa.

Veniamo al secondo saggio epistemologico. Nonostante gli sforzi compiuti da Freud negli scritti didattici per trasmettere l’idea «che la psicoanalisi si rapporta autenticamente a ciò che è intelligibile, a ciò che pretende di essere vero»³⁰, per Ricœur, essa «non è mai riuscita pienamente a mostrare come le sue asserzioni si giustifichino, come le sue interpretazioni vengano autenticate, come la sua teoria sia verificata»³¹. Tale difficoltà è in parte, per il nostro, ascrivibile ad una «negligenza del contraddittore» nel porre alcune questioni preliminari alla “questione della prova” – ovvero, “che cos’è un fatto in psicoanalisi” e “quale tipo di relazioni esiste tra teoria ed esperienza analitica”.

E proprio queste questioni sono dal nostro poste a tema nei primi due paragrafi del saggio. Anzitutto, Ricœur sottolinea che ciò che per gli empiristi logici è l’“osservabile” in psicoanalisi dev’essere cercato nell’ambito della *situazione clinica*: l’osservabile, infatti, si trova *nella* «relazione clinica». Il primo passo è, dunque, costituito dal chiarimento della modalità con cui si opera nella selezione tra i fatti, nella relazione clinica (in vista della teoria). Ricœur individua quattro criteri. Il primo di essi costituisce la restrizione linguistica o, meglio, la restrizione al linguaggio del *fatto* psicoanalitico³². La situazione analitica, che è un contesto di “non-impegno nella realtà”, costringe il desiderio ad esprimersi nella parola anziché nell’azione. Già con ciò, scrive

Ricœur, si palesa l'equivoco che spinge alla deriva le discussioni epistemologiche: «i fatti in psicoanalisi non sono in alcun modo fatti osservabili di condotta; sono dei “resoconti” (*reports*)»³³. Persino quei sintomi che (in parte) risultano “osservabili”, in realtà, rientrano nell'analisi attraverso connessioni con elementi verbalizzati. Così, dal primo criterio abbiamo la restrizione *in toto* dei “fatti psicoanalitici” all'ambito della *motivazione* e della *significazione*. Il secondo criterio epistemologico chiama in causa un fenomeno centrale per la tecnica e la terapia psicoanalitica, il fenomeno del *transfert*. Il fenomeno del *transfert* rivela che la «mediazione dell'altro» è *nel* desiderio umano, in quanto sempre “indirizzato a...”. L'esperienza analitica dunque spinge la teoria «a includere l'intersoggettività nella costituzione della libido e a concepir-la meno come bisogno che come aspirazione verso l'altro», insistendo così sulla dimensione semantica del desiderio (già emersa nella costrizione al non-impegno della relazione analitica – che costringe «il desiderio a *parlare*»). Il terzo criterio si definisce in relazione al concetto psicoanalitico di *realtà psichica* (*psychische Realität*) ed alla sua relazione/distinzione dalla «realtà materiale»³⁴. Ed anche qui troviamo la conferma che il “fatto” psicoanalitico non è “osservabile” nel senso in cui lo è ad esempio in fisica; la psicoanalisi, infatti, si occupa non della realtà *materiale* ma di quella *psichica*³⁵. Infine, il quarto criterio: la situazione analitica compie una selezione che ha come effetto, a partire dall'esperienza del soggetto, la costituzione di un *caso* come *storia*. Le “storie dei casi” «costituiscono i testi primari della psicoanalisi»³⁶: *l'esperienza analitica ha, cioè, un carattere narrativo*.

60

Veniamo alla seconda questione preliminare. Qui il punto di partenza è il problema di come (e se) si possa dimostrare che i «procedimenti operativi» che presiedono nelle scienze osservative al passaggio dal livello dei fatti al livello della teoria (e viceversa) siano i medesimi di quelli operanti nella psicoanalisi. Nell'ambito delle scienze dell'osservazione si danno «regole di interpretazione o di traduzione» che assicurano la verifica indiretta dei termini teorici (connessi con i fatti osservati). Vale lo stesso in psicoanalisi? Per Ricœur, no. È la relazione particolare che intercorre in psicoanalisi tra *procedimento di indagine* e *metodo di trattamento* a fare da tramite tra teoria e fatto. Si tratta, certo, riconosce, di una relazione che in sede di riflessione epistemologica solleva notevoli difficoltà. Ma qui, il nostro, lascia cadere la questione e sviluppa un'articolazione che gli permette di introdurre la tematica del doppio registro epistemologico del “discorso” psicoanalitico in una soluzione di mediazione. «Si può dire – scrive – che il procedimento di indagine tende a dare la preferenza alle relazioni di *significazione* tra produzioni psichiche mentre il metodo di trattamento tende a preferire le relazioni di *forza* tra sistemi. La funzione della teoria sarà precisamente quella di integrare questi due aspetti della realtà psichica»³⁷. In apparenza, il quadro epistemologico che si tratteggia risulta il medesimo dell'*Essai*³⁸. In realtà, se si mettono tra parentesi alcuni brani – che già di per sé risultano separati e in dissonanza con il resto del contenuto – emerge con estrema chiarezza un tentativo di riposizionamento ermeneutico della psicologia del profondo. Lo si è visto con chiarezza nell'analisi del “fatto” psicoanalitico, pensato interamente linguistico e narrativo, compreso e chiuso

nella quadruplice proprietà di “esser detto”, “esser fantasmato”, “figurato” e “simbolizzato”.

Ancora una volta il nostro si imbatte nella *realtà* dei *meccanismi* psichici. Ed ancora una volta l'*impasse* è superata – come era avvenuto nel *De l'interprétation* – sofisticando il discorso freudiano, addirittura ribaltandolo: per Ricoeur, Freud illustra questi meccanismi ricorrendo a «*metafore* quasi fisiche». Così, nello spazio di poche battute, il discorso energetico è introdotto e subito estromesso o, sarebbe meglio dire, “manomesso” – dato che è mantenuto quell'elemento di *forma* necessario (e sufficiente) perché la tesi si mantenga e perché si possa dire che la psicoanalisi è scienza esplicativo-comprensiva³⁹. E tuttavia, appena oltre, allorché l'analisi passa dai meccanismi al fenomeno analitico delle *resistenze* e a quello tecnico-terapeutico della “lotta contro le resistenze”, ecco nuovamente presentarsi il fattore energetico. Infatti, spiega Ricoeur: «la nozione di resistenza ci impedisce di identificare il procedimento di indagine con una semplice interpretazione, con una comprensione puramente intellettuale della significazione dei sintomi. L'interpretazione, intesa come traduzione o come decifrazione, in breve come sostituzione di una significazione intelligibile a una significazione assurda, non è che il segmento intellettuale della procedura analitica»⁴⁰. Il superamento delle resistenze non avviene “per interpretazione” ma attraverso una *lotta*. Analogo discorso vale per la *traslazione*. L'indagine epistemologica trae qui la conclusione che «la coppia formata dal procedimento di indagine e dal metodo di trattamento occupa esattamente lo stesso posto delle procedure operative che, nelle scienze d'osservazione, fanno da tramite fra le entità teoriche e i dati osservabili», e che «tale coppia costituisce la mediazione specifica tra teoria e “fatti” in psicoanalisi»⁴¹. Ora, spiega Ricoeur, questa mediazione opera nella seguente maniera: «coordinando l'interpretazione e il trattamento delle resistenze, la prassi analitica fa appello a una teoria in cui la psiche è rappresentata, a un tempo, come un testo da interpretare e come un sistema di forze da manipolare. In altri termini, il carattere complesso della pratica effettiva costringe la teoria a superare l'apparente contraddizione tra la metafora del *testo* da interpretare e quella delle *forze* da trattare; in breve, la pratica ci costringe a pensare insieme significazione e forza in una teoria inclusiva. Attraverso la coordinazione pratica dell'interpretazione e del trattamento delle resistenze la teoria riceve il compito di formare un modello in grado di articolare i fatti ritenuti pertinenti nell'esperienza analitica. In tal modo, le relazioni tra procedimento di indagine e metodo di trattamento costituiscono la mediazione necessaria tra la teoria e i “fatti”»⁴².

La questione che si pone a questo punto è se la psicoanalisi possieda o meno una teoria capace di soddisfare queste esigenze. La risposta – come già sappiamo dall'*Essai* – è negativa: «la metapsicologia di Freud non riesce a codificare e a integrare in un modello coerente significazione e forza, interpretazione testuale e trattamento delle resistenze»⁴³.

A questo punto Ricoeur ritorna sulla sua proposta di una teoria dal doppio registro e dal doppio fondamento epistemologico – questa volta attraverso la discussione di due tesi contrapposte, la prima e più rilevante delle quali è quella “ermeneutica” sostenuta da Jürgen Habermas in *Erkenntnis und Interesse* (1968).

Nell'ultima parte del saggio, infine, intitolata *Verità e verifica*, il nostro sviluppa la questione della prova. «Indagare sulla prova in psicoanalisi – scrive – significa porre due distinte questioni: 1) quale pretesa di verità è connessa agli enunciati della psicoanalisi? 2) di quale sorta di verifica o falsificazione sono capaci questi enunciati?»⁴⁴. La prima questione riguarda sia il *grado* che la *natura* della verità in psicoanalisi. Ora, mancando una precisa diversificazione qualitativa di “tipi di verità in connessione a tipi di fatti” si è applicata alla psicoanalisi una valutazione basata sul modello di verifica valido per le scienze empiriche – finendo così per concludere che la psicoanalisi non soddisfa quei criteri o li soddisfa “debolmente”. Ma il punto è «sapere come specificare la pretesa di verità in funzione della natura dei “fatti” nell’ambito psicoanalitico»⁴⁵. Anzitutto, la verità psicoanalitica non ha a che vedere con l’«esser vero», come rivela il primo criterio di prova – poiché l’esperienza analitica «riposa sul desiderio che viene al discorso»⁴⁶. In secondo luogo, per il fenomeno del *transfert* e la sua già detta centralità nella terapia, «la pretesa di verità della psicoanalisi può legittimamente essere posta nel campo della comunicazione intersoggettiva»⁴⁷. In terzo luogo, dal terzo criterio del “fatto” psicoanalitico, emerge che “pertinente”, in psicoanalisi, non è un che di reale e oggettivo ma «ciò che un soggetto fa delle proprie fantasie»⁴⁸. Infine, dal criterio della *narratività* abbiamo una concezione della verità relativa alla costruzione narrativa, relativa all’intelligibilità del racconto, così come viene resa, così come si sviluppa nella relazione analitica. La pretesa di verità si collega qui al criterio di *narratività* – un criterio che è dotato di una dimensione critica, la dimensione critica che emerge (1) con l’autoriconoscimento, (2) con il riconoscimento dell’altro e (3) con il riconoscimento della fantasia⁴⁹. *Per Ricœur, dunque, tutte le pretese di verità della psicoanalisi si riassumono nella struttura narrativa dei fatti psicoanalitici.*

La seconda questione domanda quali *modalità di prova* siano appropriate «alle pretese di verità della psicoanalisi». Ebbene, la tesi di Ricœur è che «se la pretesa di verità risiede nelle storie dei casi, la modalità di prova sta nell’articolazione dell’intera rete: *teoria, ermeneutica, terapeutica e narrazione*»⁵⁰. Ora, le modalità di prova non sono contenute nelle strutture narrative; il problema è vedere se gli enunciati *non narrativi* della psicoanalisi forniscono quelle modalità di verità appropriate. Ebbene, la risposta è affermativa. Precisamente, attraverso l’inserimento di «svariati segmenti di spiegazione causale nel processo di autocomprensione formulato in termini narrativi»⁵¹ la *narrazione* psicoanalitica si trasforma in *spiegazione*.

Dunque, anche nell’ambito della questione della prova, Ricœur ha modo di ribadire la doppia entità epistemologica della psicoanalisi ed il suo doppio registro discorsivo⁵².

Da queste analisi emerge, anzitutto, una certa continuità dei due saggi del ’78 e dell’81 con l’interpretazione dell’epistemologia della psicoanalisi sviluppata nell’*Essai* del ’65 (la differenza più rilevante consiste – come sottolinea G.B. Thompson, curatore dell’edizione inglese del saggio *La question de la preuve*⁵³ – nella maggiore attenzione, anzi, nello spostamento d’attenzione di Ricœur dalla *teoria* alla *prassi* psicoanalitica, ovvero alla tecnica della tera-

pia ed alla situazione clinica). Ma i due saggi, a nostro avviso, mettono soprattutto a nudo la natura fragile e problematica della tesi della doppia epistemologia della psicoanalisi. Rispetto al *De l'interprétation*, tale tesi può ora certamente trovare un certo sostegno ed una certa legittimazione nella teoria dell'*arco ermeneutico* – anche se al prezzo di una certa circolarità argomentativa – e, tuttavia, i due saggi sembrano rivelare con chiarezza un forte appiattimento del discorso epistemologico sul registro del linguaggio. Specialmente nel secondo di essi è messo a punto un modello ermeneutico-narrativo (includente segmenti *esplicativi* di natura *metaforica*) che taglia palesemente fuori il biologismo freudiano. Non un modello di *mediazione* ma un modello di *riduzione ed inclusione*, dove l'energetismo incluso è, come si è visto, un energetismo *debole e formale*.

Questi saggi mostrano in atto nell'interpretazione ricœuriana un processo di progressiva ermeneuticizzazione della psicoanalisi. Un processo che arriverà al suo culmine negli anni Ottanta, con l'elaborazione della teoria narrativa.

4. Il filone ermeneutico-narrativo

Il secondo filone tematico gravita attorno alla *teoria narrativa* messa a punto dal nostro nella monumentale trilogia di *Temps et récit*⁵⁴. Più specificatamente, si collega al concetto di *identité narrative* – concetto che, come vedremo, la psicoanalisi concorrerà a determinare.

Il problema dell'«identità narrativa», dato per la prima volta nelle faticose conclusioni di *Temps et récit* apre la strada ad una nuova corrente riflessiva che spostando l'attenzione dalla tematica del testo alla tematica dell'identità personale pone nuovamente al centro della speculazione ricœuriana la questione del soggetto. Luogo di sintesi è – com'è noto – *Soi-même comme un autre*, considerata dall'autore stesso come una ricapitolazione di tutto il suo lavoro⁵⁵. Stando a ciò, dobbiamo aspettarci di trovare in *Sé come un altro* un ultimo confronto dell'antropologia ricœuriana con quella freudiana, dopo la *Philosophie de la volonté* ed il *De l'interprétation*.

4.1. La questione dell'identità narrativa da *Temps et récit* a *Soi-même comme un autre*

È nell'ambito della discussione della prima aporia della temporalità che si sviluppa il discorso sul concetto di identità narrativa, che rappresenta «l'assegnazione ad un individuo o ad una comunità di una identità specifica»⁵⁶; laddove, «“identità” – spiega Ricœur – è [...] preso nel senso di una categoria della pratica»⁵⁷. «Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è [...] votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso

di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa»⁵⁸. Questa articolazione dell'identità in identità-*medesima* ed identità-*stessa* sarà ripresa successivamente in *Sé come un altro* nell'ambito della *questione dell'ipseità*, e più tardi nel volume *Parcours de la reconnaissance* (2004) – nel momento medio della «reconnaissance de soi par soi».

Scrivono Ricœur nelle conclusioni generali a *Tempo e racconto*: «questa connessione tra ipseità e identità narrativa conferma una delle mie più antiche convinzioni, e cioè che il sé della conoscenza di sé non è l'io egoistico e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l'ipocrisia e insieme l'ingenuità, il carattere di sovrastruttura ideologica e l'arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sé è il frutto di una vita sottoposta ad esame, secondo l'espressione di Socrate nell'*Apologia*. Ora una vita sottoposta ad esame è, in larga parte una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati dalla nostra cultura. L'ipseità è così quella di un sé istruito dalle opere della cultura che si è applicato a se stesso»⁵⁹.

La differenza qui segnata tra l'ermeneutica della narrazione e l'ermeneutica del sospetto non sembra lasciare sulle prime spazio all'introduzione del discorso psicoanalitico. Ma è lo stesso Ricœur a chiamarla in causa appena oltre, a titolo di *esempio istruttivo* del ruolo della componente narrativa nella costituzione dell'identità. Scrive:

64

l'esperienza psicanalitica mette in rilievo il ruolo della componente narrativa di quello che si è convenuto di chiamare "storie di casi"; è nel lavoro di colui che compie l'analisi, che Freud chiama trans-elaborazione (*Durcharbeitung*), che tale ruolo si lascia discernere; si giustifica inoltre in forza della finalità stessa dell'intero processo curativo, che è quello di sostituire a dei brandelli di storie insieme inintelligibili e insopportabili, una storia coerente e accettabile, nella quale chi fa l'analisi possa riconoscere la propria ipseità. La psicoanalisi costituisce a tal proposito un laboratorio particolarmente istruttivo per una indagine propriamente filosofica sulla nozione di identità narrativa. Vi si vede, in effetti, come la storia di una vita si costituisca attraverso una successione di rettificazioni applicate a dei racconti brevi, così come la storia di un popolo, di una collettività, di una istituzione deriva dalla serie di correzioni che ogni nuovo storico apporta alle descrizioni e alle spiegazioni dei suoi predecessori, e alle leggende che hanno preceduto questo lavoro propriamente storiografico. Come s'è detto, la storia procede sempre dalla storia. Analogamente per il lavoro di correzione e di rettificazione costitutivo della trans-elaborazione analitica: un soggetto si riconosce nella storia che egli racconta a se stesso a proposito di se stesso⁶⁰.

Si ricorderà che Ricœur tratta del concetto di «storia del caso» nel saggio *La questione della prova*, allorché discute dei «criteri del fatto psicoanalitico», nell'ambito della problematica su «verità e verifica in psicoanalisi». Raffrontando questi luoghi possiamo individuare un'analogia interessante: come nelle *Conclusioni* il concetto di identità narrativa è posto tra storia e finzione, chiamato a mediare tra verità e falsità, così nel saggio del '81 il *criterio della narratività* (il 4°) è chiamato a risolvere il problema di perdita della referenza al-

la realtà determinata dal fatto – o, meglio, dal criterio (il 3°) – che «pertinente» in psicoanalisi «è ciò che il soggetto fa delle proprie fantasie»⁶¹. Il fatto psicoanalitico si costituisce *narrativamente*; non solo, anche in psicoanalisi «la storia di una vita si costituisce attraverso una successione di rettificazioni applicate a dei racconti brevi, così come la storia di un popolo, di una collettività». Perciò, anche l'identità che si costruisce in psicoanalisi è *identità narrativa*. Cade, dunque, quella differenza che Ricœur stabiliva tra il «sé della conoscenza di sé» e «l'io egoista e narcisista» dell'ermeneutica psicoanalitica (del sospetto). Anzi, si fa largo l'ipotesi che quell'idea di vita «sottoposta ad esame» e «depurata», «chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati dalla nostra cultura» sia non solo «il sé della conoscenza di sé» illustrata da Socrate nell'*Apologia* ma anche, e soprattutto, «il sé della conoscenza di sé» rivelato da Freud nella psicoanalisi. Se la prima prova della funzione della narrazione nella costituzione dell'identità viene dalla psicoanalisi e, se è ancora la psicoanalisi ad offrire il primo esempio di «una storia di vita costruita attraverso una successione di rettificazioni applicate a dei racconti brevi» o di «riorganizzazione di fatti in un tutto intelligibile che costruiscono una storia unica e continua di vita», allora appare plausibile pensare che l'idea di identità narrativa abbia preso forma in Ricœur riflettendo sul carattere narrativo del fatto psicoanalitico e sulla funzione della narrazione nel processo terapeutico di ricostruzione dell'identità.

4.2. La psicoanalisi in *Soi-même comme un autre*. Il problema dell'«*unité narrative d'une vie*»

L'analisi dell'identità narrativa è condotta in *Sé come un altro* a partire dal confronto con la problematica dell'*identità personale*, con le sue «perplexità» ed i suoi «paradossi» – che il nostro discute riprendendo e seguendo la tradizione di pensiero che da Locke e Hume giunge fino ai giorni nostri. «Il problema dell'identità personale costituisce [...] – per Ricœur – il luogo privilegiato di confronto fra i due principali usi del concetto d'identità»⁶², *identità-idem* ed *identità-ipse*. A questo punto, dunque, egli procede all'analisi concettuale di questi termini ed alle differenti, e rispettive, modalità di permanenza nel tempo – modalità rese, come abbiamo detto, dai due concetti «à la fois descriptifs et emblématiques: le *caractère* et la *parole tenue*»⁶³. Tra la medesimezza del carattere ed il mantenimento della parola data si riproduce quella opposizione tra dimensione *volontaria* ed *involontaria* dell'identità, così come data nell'opera del '50; con la differenza che qui la distanza non può essere superata ricorrendo ad un principio di reciprocità: siamo, infatti, di fronte ad un ineludibile e fondamentale problema di *mediazione*⁶⁴. Ed è precisamente per questo problema di mediazione, nell'«intervallo di senso» tra *le caractère* e *la parole tenue*, che si inserisce la nozione di identità narrativa. Una nozione che, dunque, oscilla «fra due limiti, un limite inferiore, in cui la permanenza nel tempo esprime la confusione dell'*idem* e dell'*ipse*, e un limite superiore, in cui l'*ipse* pone la questione della sua identità senza il soccorso e l'appoggio dell'*idem*»⁶⁵.

Superato il confronto con il concetto di identità personale, l'analisi è spinta nel *Sesto studio* (intitolato *Il sé e l'identità narrativa*) innanzi a «due compiti po-

sitivi»: «portare al suo grado più alto la *dialettica della medesimezza e dell'ipseità*, implicitamente contenuta nella nozione di identità narrativa» e «completare questa indagine del sé raccontato attraverso l'esame delle mediazioni che la teoria narrativa può operare fra teoria dell'azione e teoria morale»⁶⁶.

Convinto della costitutività antropologica del dato che le persone di cui si parla, gli agenti responsabili delle azioni, «ont une histoire, sont leur propre histoire», Ricoeur ritorna a più riprese sulla centralità del ruolo della *médiation narrative* nella costituzione del sé. Se la mediazione dell'azione e quella del linguaggio risultano fondamentali alla formazione dell'*ipseità*, né l'una né l'altra permettono, però, di introdurre la dimensione della temporalità che fa di un individuo un soggetto storico. È la mediazione narrativa a rendere questa dimensione del sé⁶⁷. Ciò spiega perché Ricoeur, dopo aver discusso negli studi precedenti della costituzione della soggettività attraverso la dimensione linguistica e dell'azione si concentra poi sul discorso narrativo, o, meglio, sull'articolazione tra temporalità e narratività su cui si fonda la *mediazione narrativa*.

Il percorso della riflessione che conduce l'individuo a sé esige che la propria storicità sia ripercorsa nell'articolazione di *temporalità e narratività*, più precisamente, è necessario integrare in sé la temporalità, compresa come alternanza di *permanence e changement*.

La possibilità di un accesso *diretto* al tempo è negata. Esso abbisogna della mediazione del linguaggio, anzi della mediazione del *racconto* che porta il tempo al linguaggio. Ora, è la categoria narrativa del *personaggio* che permette di sondare l'identità dal lato della temporalità, e proprio nella dialettica di permanenza e cambiamento. Così, l'individuo, compreso come colui che nel racconto compie l'azione, diviene egli stesso l'oggetto «de la mise en intrigue». Ecco dunque formarsi l'idea che il racconto non struttura solo l'azione, ma anche l'*identità* del personaggio – identità che ora si può comprendere come *identità narrativa*⁶⁸.

Nello studio il nostro avanza la tesi che «la vera natura dell'identità narrativa si rivela soltanto nella dialettica dell'*ipseità* e della medesimezza»⁶⁹. L'argomentazione, qui, si articola in due tappe: anzitutto, mostrare sulla linea di *Tempo e racconto* «come il modello specifico di connessione fra gli eventi, che costituisce la costruzione dell'intreccio, consenta di integrare alla permanenza nel tempo quanto sembra essere il contrario nell'angolatura dell'identità medesimezza, e cioè la diversità, la variabilità, la discontinuità, l'instabilità»⁷⁰; in secondo luogo, mostrare «come la nozione di costruzione dell'intreccio, trasposto dall'azione ai personaggi del racconto, generi la dialettica del personaggio, che è esplicitamente una dialettica della medesimezza e dell'*ipseità*»⁷¹. Quest'ultimo è il passaggio cruciale, perché decide dell'innesto della *teoria narrativa* sul tronco dell'*ermeneutica del sé* e, perciò, sull'antropologia filosofica. Ricoeur si impegna, allora, a mostrare il modo in cui la dialettica del personaggio viene a iscriversi nell'intervallo fra il polo della «medesimezza del carattere» ed il polo dell'«*ipseità* del mantenersi»⁷².

Il racconto è per Ricoeur la via reale per dire la «storia di una vita», poiché solo la narrazione permette di rendere esplicitamente conto delle «concatenazioni temporali» dell'azione e, dunque, rendere effettivamente la dimensione

storica della soggettività. Tanto più che oggetto di un racconto possono essere non solo personaggi fittizi ma anche reali. Questo è un punto di *liaison* importante con la psicoanalisi: è un passaggio che permette di stabilire un parallelo con la “situazione *narrativa*” che (stando ad una determinata linea interpretativa) si stabilisce in terapia. Le analisi di Ricœur dicono che può diventare oggetto di un racconto, d’«une mise en intrigue», la “storia” di chiunque: la “mia”, la “tua”. Non solo, “io posso costituirmi come narratore della mia stessa storia”, e dunque posso divenire *personaggio*. Ma egli sottolinea anche un altro aspetto o funzione della narrazione che ha le sue radici nell’*innovazione semantica* realizzata dal racconto, nell’intreccio – ovvero, quella *sintesi dell’eterogeneo* che raccoglie e contrae in unità tante differenti storie, o tratti di storie, di vita; una sintesi che si comprende solo nell’atto del racconto. L’atto del racconto permette all’individuo di comprender-si come *creatore di significato*. La narrazione stessa è il processo attraverso il quale il significato origina. La narrazione è creazione di significato e creazione di comprensione.

Ergo, dalla narrazione può scaturire il cambiamento⁷³.

4.3. *Due saggi: Il “Self” nella psicoanalisi e la filosofia fenomenologica (1986) e La componente narrativa della psicoanalisi (1988)*

The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy esce nel 1986 nella rivista «Psychoanalytic Inquiry», ed è subito tradotto in lingua italiana da D. Iannotta per la rivista «Metaxù» – la stessa che due anni più tardi ospiterà il già citato testo della conferenza di Roma su *La componente narrativa della psicoanalisi*⁷⁴.

The Self non ospita uno studio sulla psicoanalisi di Freud bensì sulla *self-psychology* di Heinz Kohut; perciò si colloca, in parte, fuori dall’orizzonte d’interesse che anima e orienta questo studio. Nondimeno, in quanto studio *sulla* psicoanalisi, *tocca* il nostro ambito di indagine; e, anzi, sin da un primo esame presenta degli elementi che si rivelano di un certo interesse – tanto più, che il saggio, intrecciandosi con *La componente narrativa della psicoanalisi*, concorre a mettere in luce alcune delle principali trame tematiche su cui corre l’interpretazione ricœuriana della psicoanalisi di Freud a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta. L’articolo vuol essere un contributo allo studio dell’ultima opera di Kohut, uscita nel 1984: *How does Analysis Cure?* (nella traduzione italiana, *La cura psicoanalitica*⁷⁵). Ma l’interesse filosofico che lo anima non riguarda la disputa tra le scuole psicoanalitiche, bensì il posto che occupano i concetti di *coscienza*, *ego* e *self*⁷⁶. Ecco, il primo spunto viene da quest’elemento: l’attenzione dell’autore è focalizzata sulla dimensione del sé in psicoanalisi, particolarmente in relazione all’esperienza dell’*altro* – fatto che pone questo lavoro sulla linea tematica di *Soi-même comme un autre*, e che, a nostro avviso, rivela come la problematica del sé sia venuta chiarendosi e definendosi *anche* attraverso un’indagine svolta sul terreno della psicologia del profondo.

La presenza della psicoanalisi in *Soi-même comme un autre*, dunque, emergerebbe anche in connessione al *problema dell’intersoggettività*. Prima di approfondire questo punto, però, vogliamo considerare il secondo elemento in-

interessante del saggio, poiché esso ci permette di sviluppare questo discorso in riferimento al contenuto specifico del saggio stesso. Si tratta di un elemento che si palesa immediatamente, già ad un primo sguardo generale sulla struttura ed il procedimento. Sulla falsa riga del *De l'interprétation*, *The Self* si divide in due parti: nella prima, Ricœur, svolge un'*analitica* della metapsicologia e della tecnica della *self-psychology*, nella seconda, che è una sorta di sezione *dialettica*, egli si interroga sul loro possibile apporto alla riflessione filosofica (in particolare in relazione alla questione del rapporto tra soggettività ed intersoggettività). È la prima volta che Ricœur compie una simile operazione nei riguardi di una scuola psicoanalitica diversa da quella freudiana. Ricordiamo che l'articolazione in «analitica» e «dialettica» esprime, in Ricœur, quel movimento della *riflessione* che procede da un livello non-filosofico ad un livello filosofico, più precisamente, da un livello in cui il filosofo «[si] lascia istruire» dall'esperienza analitica, ad un livello in cui l'esperienza analitica entra nella sfera della riflessione filosofica. Ora, questo movimento era stato già realizzato per la psicoanalisi nel *De l'interprétation* e ne *Le conflit des interprétations*. Perché, allora – ci domandiamo –, questo secondo passaggio? L'idea di Ricœur è che la *self-psychology* di Kohut sia in grado di «istruire» la filosofia circa «i rapporti tra soggettività ed intersoggettività»⁷⁷ meglio di quanto possa fare la psicoanalisi di Freud – che già nel *Saggio* del '65 si era mostrata incapace di render conto del fenomeno e dell'esperienza dell'alterità e dell'intersoggettività⁷⁸. Il passaggio per la psicoanalisi di Heinz Kohut ha, perciò, la funzione di compensare questa mancanza del freudismo, oltre che di istruire la filosofia sul tema dell'intersoggettività.

68

Considerando la concezione di Kohut, dovremmo forse parlare più di abbandono o, meglio, di *superamento* – nel senso hegeliano del termine – del freudismo che di una sua integrazione o di un suo completamento. La dimensione dell'intersoggettività è infatti in Kohut *costitutiva* della stessa soggettività – cosicché l'intero modello metapsicologico è portato ad una ridefinizione. In Kohut, l'altro è *sempre* tematizzato come un elemento della struttura poiché da esso dipende la *coesione* del *sé* soggettivo⁷⁹.

Ricœur si mostra sensibile alla differenza di questo modello psicoanalitico. Di fatto quest'interesse per Kohut sembra segnare un passo importante nel progressivo distanziamento da Freud (verso il quale afferma, ora, di sentire una «crescente insoddisfazione»⁸⁰), un distanziamento che segna una nuova fase della filosofia della psicoanalisi di Ricœur – che a partire dagli inizi degli anni '80 lo vede (1) sempre più attento all'esperienza della clinica, in particolare al fenomeno della *narrazione analitica* o, più precisamente, al fenomeno tecnico/terapeutico della ri-costituzione dell'identità nella narrazione e (2), congiuntamente a questo, all'esperienza dell'incontro con l'altro – un tema, quest'ultimo, che ha calamitato l'attenzione di Ricœur fin dai suoi giovanili studi husserliani, e che, come abbiamo visto, è diventato centrale nella costruzione antropologica di *Soi-même comme un autre*. Qui, in effetti, il soggetto (*soi*) sembra assomigliare molto più al *sé* di Kohut che all'*io* di Freud.

Questo cambio di prospettiva ha, a nostro avviso, non solo inciso sull'interpretazione della psicoanalisi ma, come per una sorta di contraccolpo, ha reso

quest'interpretazione più adatta e compatibile con i contenuti e le "necessità" che la filosofia di Ricoeur è andata sviluppando nel corso degli anni Ottanta. Prova ne è, anzitutto, questo tema dell'intersoggettività, che porta il nostro a *superare* – basandosi sulla lezione di Kohut – l'idea "freudiana" (e solipsista) di «semantica del desiderio» e ad assumere la concezione più ampia (ed etero-diretta) che «il desiderio umano possieda una struttura dialogica»⁸¹; un cambio di prospettiva che, per contraccolpo, ha reso la psicoanalisi capace di *sostenere* ed, in qualche modo, *legittimare* le teorizzazioni ricœuriane inerenti la tematica dell'intersoggettività e dell'alterità (evidentemente non solo per quella dimensione introvertita dell'alterità, nella figura della coscienza morale)⁸².

Un secondo elemento di prova emerge attraverso la tematica della *narrazione* – una tematica che, come sappiamo, amplia ed, in un certo senso, supera la prospettiva ermeneutica dell'interpretazione del simbolo. Ebbene, Ricoeur riconosce – anzi, intende "far notare" – che «Freud non ha mai pensato un solo istante a teorizzare» il «fatto elementare» che «ogni seduta comporti un elemento *narrativo*, come quando si racconta un sogno»⁸³. Freud, cioè, non avrebbe mai affermato la possibilità di stabilire una correlazione tra la narrazione e l'analisi – per estensione, Freud non avrebbe teorizzato la possibilità di leggere la psicoanalisi come «un'ermeneutica nel senso in cui l'uomo è un essere che si comprende interpretandosi»⁸⁴ e, per giunta, nel modo comprensivo dell'*interpretazione narrativa*, ossia dell'«interpretarsi narrativamente». Questa, come sappiamo, è la ragione principale della «crescente insoddisfazione» di Ricoeur nei confronti del freudismo. «Sono giunto sempre più alla convinzione – scrive, infatti, nell'articolo dell'88 – che la teoria freudiana è discordante con la propria scoperta, e cioè che nella scoperta freudiana c'è più di quanto appaia nel discorso teorico che Freud propone. Sono, pertanto, completamente d'accordo con Habermas e con quanti – come un certo numero di interpreti della psicoanalisi di lingua inglese – sostengono che tra la teoria e la scoperta c'è uno scarto crescente dovuto al fatto che la teoria è costruita su un modello meccanicistico, su un modello economico, energetico, al quale manca completamente la dimensione della scoperta»⁸⁵. E più avanti: «se si integra veramente la dimensione narrativa nella teoria non è più possibile conservare il modello economico, quasi idraulico, energetico del freudismo. Direi, allora, che la teoria psicanalitica appartiene al campo dell'ermeneutica se con "ermeneutica" si intende molto semplicemente ogni teoria che fa della mediazione attraverso l'interpretazione una componente della comprensione di sé. [...] La psicoanalisi è, dunque, a mio avviso, un'ermeneutica nel senso in cui l'uomo è un essere che si comprende interpretandosi ed il modo in cui si interpreta è di interpretarsi narrativamente»⁸⁶. Possiamo, allora, dire che, *Ricoeur*, (1) sia in conseguenza a quel processo di "progressiva ermeneutizzazione" che caratterizza la sua interpretazione della psicoanalisi di Freud (processo che qui giunge a compimento: «non è più possibile conservare il modello economico, quasi idraulico, energetico del freudismo»; «la psicoanalisi è [...] a mio avviso, un'ermeneutica») sia (2) per il passaggio dalla teoria psicanalitica all'esperienza analitica, sia, ancora (3), per la scelta di appoggiare un certo filone interpretativo interno alla psicoanalisi – per tutte queste ragioni, egli si allontana,

nel corso degli anni '80, dal freudismo abbandonando/superando, anche, il punto di vista della sua prima interpretazione di Freud. Il contraccolpo sul piano della riflessione filosofica lo abbiamo visto: la resa di una psicoanalisi omologa all'«ermeneutica del sé», e capace – di conseguenza – di sostenere e comprovare una costruzione antropologico-filosofica specifica; una costruzione che, “lasciata istruire” dalla scienza, vuole ora poter parlare anche alla scienza (non solo alla filosofia)⁸⁷.

Ciò che ha spinto Ricœur a riflettere sul posto che la «funzione narrativa» occupa nella psicoanalisi, sono state – come spiega Ricœur stesso – «due linee di pensiero tra di loro indipendenti»⁸⁸. Da una parte, la linea che deriva dalla sua teoria narrativa – che, “pur non dovendo e non apportando niente alla psicologia del profondo”, incontra la psicoanalisi, dapprima, al livello della mediazione tra le due modalità del raccontare, storico e di finzione, dove sta il concetto di «identità narrativa», e poi, ancora in relazione al concetto di «identità narrativa», nell'ermeneutica del sé, dove il processo della comprensione di sé si costituisce *narrativamente* (e sempre, ancora, nella modalità doppia del raccontare), in maniera del tutto analoga a quanto accade nella situazione analitica. Dall'altra parte, abbiamo la linea della riflessione sulla teoria e l'epistemologia del freudismo che, come abbiamo visto, porta Ricœur (1) ad accogliere “in formula piena” le tesi di Habermas (*et. al.*) – ovvero, dell'«autofraining scientifico di Freud» e della “natura ermeneutica della psicoanalisi” (e non, si badi bene, “della natura ermeneutica ed energetica della psicoanalisi”, come si teorizzava nel saggio del '65); non solo, la «crescente insoddisfazione [...] nei confronti del freudismo» spinge Ricœur a (2) «reinterpretare la psicoanalisi»⁸⁹ partendo non dalla teoria – lo si è già detto – ma «da ciò che avviene nell'esperienza analitica stessa, cioè nel rapporto tra l'analizzando e l'analista specialmente nella fase di transfert»⁹⁰: un cambio di prospettiva, questo, che, sia osservando le testimonianze lasciate dallo stesso Freud sulla propria attività pratica sia considerando «la testimonianza [...] di altri psicoanalisti francesi [...] come Piera Aulagnier e Mannoni»⁹¹ – convince il nostro della possibilità e della necessità di «reintrodurre l'elemento narrativo nella struttura stessa dell'esperienza analitica»⁹².

5. La psicoanalisi dopo Sé come un altro

Possiamo certamente dire che con *Soi-même comme un autre* il lungo ed articolato dialogo intrapreso da Ricœur con Freud e la psicoanalisi sin dalla giovinezza giunge a compiersi. Quest'opera, infatti, tentando di raccogliere in *sintesi*, di «ricapitolare», «tutto il suo lavoro filosofico»⁹³, trae anche, *indirettamente*, le somme del confronto con la psicologia del profondo. Tuttavia, non dobbiamo scordare che in diverse occasioni Ricœur ha definito questa sua ricapitolazione non solo “una personale lettura” ma anche una semplice *proposta* di «bilancio provvisorio»⁹⁴. Anche per la psicoanalisi, allora, dobbiamo parlare di «bilancio provvisorio», piuttosto che di “compimento”? In un certo senso, sì. Anzitutto, si deve tenere presente il fatto che il dialogo con Freud è pro-

seguito anche dopo *Soi-même comme un autre*; e per tutti gli anni Novanta, ed oltre – attraverso saggi come *Molteplice estraneità* del 1995, dove Ricoeur ritornando ad esplorare il «campo di variazione dell'alterità» si sofferma sul *Das Unheimliche* (trad. it., *Il perturbante*) di Freud, o come *La traduzione. Una sfida etica* (pubblicato nel 2001), dove il lavoro della traduzione è accostato al «lavoro della memoria» ed al «lavoro del lutto» in psicoanalisi; o come la monumentale opera *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, uscita nel 2000, che ancora ritorna su questi temi esplorando testi come *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914) o come *Trauer und Melancholie* (1915); o come, infine, l'ultima fatica ricœuriana *Parcours de la reconnaissance*. E sarà vero – come scrive Jervolino nella sua *Introduzione* alla nuova edizione italiana del *De l'interprétation* (2002) – che il Freud che ha interessato Ricoeur negli ultimi anni «è quello di alcuni piccoli scritti su cui egli si sofferma nell'ultima opera *La memoria, la storia, l'oblio*»⁹⁵, ma certamente l'opera dello psicologo di Vienna ha di fatto rappresentato fino all'ultimo un riferimento fondamentale nella riflessione filosofica del filosofo francese. Non a caso, il nome di Freud compare in relazione ad alcuni dei temi più importanti dell'ultimo Ricoeur, come il tema della traduzione o quello della memoria. In secondo luogo, se da un lato si può forse dire che in questi passaggi finali Ricoeur aggiunge ben poco di nuovo alla sua lettura della psicoanalisi, da un altro lato la ri-presa in *contesti* diversi, in *momenti* diversi e per *ragioni* diverse di tematiche in qualche modo già trattate rappresenta, dal punto di vista della filosofia ricœuriana, una vera e propria ri-lettura ed una vera e propria *re-interpretazione*. Non si dimentichi, infatti, che la *ri-trattazione*, ovvero il ritorno su tematiche precedenti, il loro recupero a nuovi livelli, in nuovi momenti è («sull'esempio delle agostiniane *Retractationes*»⁹⁶ e, aggiungiamo, anche dell'hegeliana *Phänomenologie des Geistes*) lo *stile* ed il *metodo* stesso della *filosofia* di Ricoeur... una filosofia in cui «le tappe successive arricchiscono, non rendono vane le precedenti»⁹⁷.

* Il presente lavoro riprende in sintesi la terza sezione della nostra tesi di dottorato *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*, relatori P. L. Lecis, D. Jervolino, G. Martini, Università degli studi di Cagliari, «Discipline Filosofiche», XVII ciclo (2006), pp. 341-443.

¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, pp. 187 e 190; trad. it., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, pp. 251-252 e p. 254.

² S. FREUD – J. BREUER, *Studi sull'isteria*, in S. FREUD, *Opere*, a cura di C.L. Musatti (e la collab. di M. Ranchetti e J. Strachey), 12 voll., Boringhieri, Torino 1967-1979, vol. 1, trad. it. di C.F. Piazza, p. 313; ed. orig., J. BREUER – S. FREUD, *Studien über Hysterie* (1892-95), in S. FREUD, *Gesammelte Werke*, 18 voll. (voll. 1-17, Imago, Londra 1940-1952; vol. 18, Fischer, Francoforte 1968; tutti i voll. sono ora ed. da Fischer), vol. 1.

³ Come di recente ha mostrato G. Cucci nel suo libro *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica* (Cittadella Editrice, Assisi 2007), «il confronto con Freud e la psicoanalisi ha consentito a Ricoeur di impostare il discorso etico come caratterizzato anzitutto dal desiderio» (p. 237). Anche la ripresa del *tragico*, intesa come «situazione etica per eccellenza», è in qualche modo debitrice a Freud (cfr., pp. 307-364).

⁴ P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Editions Esprit, Paris 1995, p. 37; trad. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 49-

50. La prima versione di questo saggio fu pubblicata in lingua inglese con il titolo *The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings*, "Journal of the American Psychoanalytic Association", 25, 1977, n. 4, pp. 835-871 (ripubblicato poi in P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1981). La trad. it. è stata curata da D. Iannotta ed edita con il titolo *Psicoanalisi e scienza*, "Lettera Internazionale", 19, 1989, pp. 11-21; con il titolo *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud* è uscito nel volume a cura di David Meghna-gi, *Studi freudiani*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 115-146 (a questa edizione faremo successivamente riferimento noi). È comunque imminente la ripubblicazione di questo articolo nel volume curato da D. Jervolino e G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi: testi scelti*, Franco Angeli, Milano [2007].

⁵ Rispetto alla prima, vanno menzionati due testi, uno uscito l'anno della pubblicazione dell'*Essai* e l'altro l'anno seguente: *Psychanalyse freudienne et foi chrétienne* e *L'Athéisme de la psychanalyse freudienne* (P. RICŒUR, *L'Athéisme de la psychanalyse freudienne*, "Concilium", Problèmes frontières, 2, 1966, n. 16, pp. 59-71; trad. it. di A. Marranzini, *L'ateismo della psicoanalisi freudiana*, "Concilium", Anno II, fasc. 4, 1966, pp. 87-100). Del secondo tema, se ne occupò nelle «Décades du Centre Cultural International de Cérisy-la-Salle» (sotto la direzione di A. Berge *et al.*, Mouton, Paris-La Haye) del 1968, dedicate al tema "arte e psicoanalisi", alle quali contribuì – oltre che con la «communication» intitolata *L'arte et la systématique freudienne* (in AA.VV., *Entretiens sur l'arte et la psychanalyse*, direction de A. Berge, A. Clancier, P. Ricœur et L.H. Rubinstein, Mouton, Paris-La Haye 1968, pp. 24-36; e pp. 37-50, *discussion*) pubblicata ne *Il conflitto delle interpretazioni* – con una relazione di chiusura *Post-scriptum: une dernière écoute de Freud* (ivi, pp. 361-368).

⁶ P. RICŒUR, *Psicoanalisi e Cultura*, in GREEN WANGERNÉE, ECO, ROSOLATO, MAURON, TAUBES, GIRARD, BASTIDE, GOLDMANN, DOUBROVSKY, *La critica tra Marx e Freud*, trad. it. di A. Ceccaroni, Gua-roldi, Rimini 1973, pp. 180-189 (ed. orig., P. RICŒUR, *Psychanalyse et culture*, in AA.VV., *Critique sociologique et critique psychanalytique*, Etudes de sociologie de la littérature, Editions de l'Institut de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1970, pp. 179-185). Anche questo testo nulla aggiunge agli sviluppi sul tema della psicoanalisi della cultura e dell'arte così come trattati nei saggi del '65 e del '69 vale comunque come testimonianza, assieme ai lavori ricordati nella nota precedente, della continua attenzione e l'inesauribile interesse del nostro filosofo per Freud.

⁷ P. RICŒUR, *Image and Language in Psychoanalysis*, in J.H. SMITH (a cura di), *Psychoanalysis and Language*, Yale University Press, New Haven/London 1978, pp. 293-324. La traduzione italiana di questo articolo, da noi curata, uscirà nel già menzionato volume D. Jervolino, G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi: testi scelti*.

⁸ AA.VV., *Sémantique de l'action*, a cura di Dorian Tiffeneau, CNRS, Paris 1977; trad. it. di A. Pieretti, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano 1986.

⁹ P. RICŒUR, *La componente narrativa della psicanalisi*, trad. it. di D. Iannotta, "Metaxù", 5, 1988. Riedito in D. Jervolino, G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi: testi scelti*, cit.

¹⁰ P. RICŒUR, *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, "Psychoanalytic Inquiry", 1986, n. 3, pp. 437-458; trad. it. di D. Iannotta, *Il "Self" secondo la psicoanalisi e la filosofia fenomenologica*, "Metaxù", 1986, n. 2, pp. 7-30. Riedito in D. Jervolino, G. Martini, *Paul Ricoeur e la psicoanalisi: testi scelti*, cit.

¹¹ P. RICŒUR, *La semantica dell'azione*, cit., p. 35 [3]. Come in questa nota, il riferimento all'edizione originale sarà sempre posto tra parentesi, accanto al riferimento dell'edizione italiana, nel caso in cui il brano riportato nel testo sia la traduzione; varrà il contrario se il brano citato è quello originale.

¹² Continua è, comunque, la preoccupazione da parte del nostro di mantenere il discorso dell'azione nel contesto di riferimento generale dello strutturalismo di Lévi-Strauss e, soprattutto, di Benveniste.

¹³ Cfr. P. RICŒUR, *La semantica dell'azione*, cit., pp. 37-43 (5-10).

¹⁴ «Limite inferiore», così lo definisce Ricœur in contrapposizione al limite «superiore» dell'etica o della norma.

¹⁵ Cfr. ivi, pp. 48-49 (16).

¹⁶ Ivi, p. 50 (17).

¹⁷ Cfr. ivi, p. 52 (19).

¹⁸ Siamo qui a livello dell'analisi concettuale applicata al campo dell'azione, analisi che proce-

de anzitutto ad una descrizione dei concetti di *azione*, *intenzione*, *motivazione* e *agente*, presi dapprima separatamente e poi in collegamento tra loro.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 72 (38).

²⁰ *Ivi*, p. 73 (38-39).

²¹ *Ibidem* (39). Il corsivo è nostro.

²² Analogo discorso vale per l'*emozione*, dove l'oggetto è contemporaneamente anche la causa; nel caso della paura, ad esempio, «si è spaventati da... e spaventati per...» (*ivi*, p. 80 [45]).

²³ Cfr. *ibidem*.

²⁴ Va tuttavia sottolineato che uno dei luoghi centrali dello sviluppo in senso *dialettico* del dualismo esplicazione/comprendimento si trova nelle pagine de *Le conflit* dedicate all'ultima fenomenologia di Husserl – e, dunque, nelle riflessioni *su* Husserl (di fatto, l'orizzonte filosofico che si viene a prospettare al termine della *Sémantique* non ci porta oltre le coordinate epistemologiche, metodologiche ed ontologiche indicate ne *Le conflit des interprétations*). Ci riferiamo naturalmente al punto della critica husserliana all'«oggettivismo», e all'articolazione di tale critica sulla problematica positiva della *Lebenswelt*, la quale – al di là dell'apertura che offre ad una *ontologia della comprensione* – rappresenta, come spiega Ricœur, «uno strato dell'esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto» (P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Borutti, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 22; ed. orig., *Id.*, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 12). Con Husserl prima ed Heidegger poi, la problematica epistemologica si viene a saldare con il piano dell'esistenza, al livello dell'ontologia (cfr. *ivi*, p. 23 [13]). L'orizzonte filosofico tracciato nel saggio introduttivo de *Le conflit (Existence et herméneutique*, risalente al 1965) rappresenta la caratterizzazione generale di tale problematica – di cui la *Sémantique de l'action* sviluppa solamente il lato semiologico, e solo rispetto alla teoria dell'azione come spiegherà Ricœur nel saggio dell'86 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, non solo il dibattito tra spiegare e comprendere «riguarda ad un tempo l'epistemologia e l'ontologia» (P. RICŒUR, *Dal testo all'azione*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 157; ed. orig., *Id.*, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 163) – per cui si impone, come si è detto (e come si è visto nella *Sémantique*), una trattazione oltre il piano semiologico, al livello di un'*antropologia filosofica* –, ma tale problematica si sviluppa lungo tre direzioni teoriche, nei tre principali «luoghi» della teoria del *testo*, della teoria dell'*azione* e della teoria della *storia*. «È dalla correlazione tra queste tre teorie – sottolinea Ricœur – che deve scaturire l'idea di una dialettica generale tra comprendere e spiegare» (*ibidem*).

²⁵ P. RICŒUR, *Image and Language in Psychoanalysis*, cit., p. 293. La traduzione di questo brano come di quelli successivi è nostra.

²⁶ La difficoltà maggiore è certamente data dal fatto che il concetto di *immagine* non indica in psicoanalisi un *contenuto*, ma un *processo* – come illustra bene il titolo dato da Ricœur al primo paragrafo della sezione dedicata alla *Semiotic Dimension of the Image*, ovvero *The Image as Dream-Work, L'immagine come lavoro del sogno* (cfr., *ivi*, pp. 317-318).

²⁷ *Ivi*, p. 297.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ *Ivi*, pp. 297-298.

³⁰ P. RICŒUR, *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*, cit., p. 115.

³¹ *Ibidem*.

³² Qui Ricœur richiama il concetto di *talk-cure*, che meglio di qualsiasi altro dà la caratterizzazione linguistica della psicoanalisi. Scrive: «inutile insistere sul carattere di *talk-cure* della psicoanalisi» (*ivi*, p. 116).

³³ *Ivi*, p. 117. Già ne *Le conflit des interprétations* leggevamo: «non ci sono né "fatti" né osservazioni di "fatti" in psicoanalisi, ma c'è l'interpretazione d'una "storia"» (P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 200 [186]).

³⁴ Il concetto freudiano di *psychische Realität*, che fundamentalmente indica il desiderio inconscio e le fantasie connesse, è un concetto cardine nella teoria freudiana delle nevrosi; come è noto, ha cominciato a farsi largo a partire dall'abbandono della prima versione della *teoria della seduzione*.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 120.

³⁶ P. RICŒUR, *La questione della prova*, cit., p. 121.

³⁷ *Ivi*, pp. 124-125.

³⁸ Cfr. *ivi*, p. 126.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 128.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ivi*, p. 129.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 130. Ed aggiunge: «Freud tende sempre a rovesciare l'ordine di priorità tra la teoria, da un lato, e l'esperienza e la pratica, dall'altro, e a ricostruire il lavoro di interpretazione sulla base di modelli teorici divenuti autonomi».

⁴⁴ *Ivi*, p. 134.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 135.

⁴⁸ *Ivi*, p. 136.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 139.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ed aggiunge: «questa svolta esplicativa giustifica il ricorso a modalità non narrative di prova, le quali si ripartiscono su tre livelli: 1) il livello delle *generalizzazioni*, risultante dalla comparazione con il resto della spiegazione clinica; 2) il livello delle proposizioni *in forma di legge*, applicate ai segmenti tipici di condotta (per esempio, il sintomo) [...]; 3) il livello delle *ipotesi generalissime* concernente il funzionamento dell'apparato psichico che si può ritenere assiomatico» (*ivi*, pp. 139-140).

⁵² Cfr. *ivi*, p. 141. All'obiezione che la convalida in psicoanalisi è condannata a restare intrappolata nella circolarità risponde (*apologeticamente*) che i suoi criteri di convalida, «quando non derivano l'uno dall'altro ma si rinforzano mutuamente, costituiscono l'apparato della prova in psicoanalisi» (p. 146). Si tratta, ammette, di un apparato complesso e problematico, «ma si può per lo meno assumere che soltanto questo carattere cumulativo dei criteri di convalida si accorda, da una parte, ai criteri del fatto psicoanalitico che specificano la pretesa di verità in psicoanalisi, dall'altra, alle complesse relazioni tra la teoria, i procedimenti di indagine e il metodo di trattamento, che regolano le modalità di prova in psicoanalisi» (*ibidem*).

⁵³ P. RICŒUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1981, p. 24. Cfr. P. RICŒUR, *La critique et la conviction*, cit., pp. 111-112.

⁵⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit*, 3 voll., Seuil, Paris 1983-1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, 3 voll., Jaca Book, Milano 1986-1988.

⁵⁵ Scrive, al riguardo, Domenico Jervolino: «la questione del soggetto, che costituisce un filo conduttore dell'intera ricerca di Ricœur, appare in *Soi-même comme un autre* in tutta la sua profondità come una messa in questione radicale del soggetto e come l'esplorazione delle forme molteplici per parlare, in modo non soggettivistico, di quell'esser se stessi che noi siamo, attraverso quello che l'autore chiama «una fenomenologia ermeneutica del sé»» (D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 66).

⁵⁶ P. RICŒUR, *Tempo e racconto III*, cit., p. 375 (442).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 375-376 (443).

⁵⁹ *Ivi*, p. 376 (443-444).

⁶⁰ *Ivi*, pp. 376-377 (444-445).

⁶¹ P. RICŒUR, *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*, cit., p. 136.

⁶² P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 204 (140).

⁶³ *Ivi*, p. 143 (207).

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 214n (150n).

⁶⁵ *Ivi*, p. 214 (150).

⁶⁶ *Ivi*, p. 231 (167).

⁶⁷ Cfr. *ivi*, pp. 201-202 (137-138).

⁶⁸ Cfr. M. GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Labor et Fides, Genève 2001, p. 181 e sgg.

⁶⁹ P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 231 (167).

⁷⁰ *Ivi*, p. 232 (168).

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 240 [176].

⁷³ In particolare, «la valutazione etica e morale dei personaggi non può che contribuire a forgiare l'identità di chi tenta [...] di cogliere se stesso raccontando la propria storia» (M. GILBERT, *L'identité narrative*, cit., p. 187). Il racconto svolge un ruolo determinante anche dal punto di vista della costituzione *psicologica* del sé. Ricœur è convinto che *tutto* ciò che noi sappiamo sul sé lo dobbiamo alla letteratura, incluso il lato psicologico; da qui la convinzione che la letteratura giochi un ruolo centrale ed imprescindibile nella formazione dell'identità «*du soi*». Già in *Du texte à l'action* scriveva: «cosa conosceremmo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'*io* [*soi*], se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?» (P. RICŒUR, *Dal testo all'azione*, cit., p. 112 [116]). E lo stesso anno (1986) – in occasione di una conferenza sulla narrazione tenuta presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Neuchâtel – affermava: «le *thesaurus* du psychique est pour une large part le fruit des investigations de l'âme par les faiseurs d'intrigue et les inventeurs de personnages» (P. RICŒUR, *L'identité narrative*, nel volume curato da P. BÜHLER & J.F. HABERMACHER, *La narration. Quand le récit devient communication*, Labor et Fides, Genève 1988, p. 298. Entrambe le citazioni son richiamate da M. GILBERT, *L'identité narrative*, cit., p. 191). A questo punto del testo di *Sé come un altro* Ricœur introduce l'importante nozione d'«*unité narrative d'une vie*» di McIntyre (cfr. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, cit., p. 251 e ss. [187 e ss.]) che gli permette di mettere in evidenza la funzione unificatrice del racconto: «une fois racontée, ma vie m'apparaît comme une totalité singulière» (M. GILBERT, *L'identité narrative*, cit., p. 187). Il racconto permette di raccogliere in unità temporale l'esperienza dispiegata in una vita e, perciò, offre l'unità e la dimensione storica della nostra identità. Siamo nel cuore della teoria ricœuriana. Secondo Muriel Gilbert, ponendo al fondamento della costituzione dell'identità quest'atto di *unificazione* – che è un atto totalizzante, cioè di recupero pieno dell'alterità interiore –, Ricœur andrebbe contro la lezione freudiana, la quale, con la tesi dell'esistenza di una dimensione *inconscia* dell'esperienza umana nega la possibilità di una unificazione «a senso compiuto». La Gilbert si domanda in quale misura il fatto che Ricœur sottolinei il carattere necessariamente indiretto della comprensione e del raggiungimento di sé – conseguenza della «lezione» dei «maestri del sospetto», in particolare di Freud – possa bastare a dire che il filosofo «a pleinement pris la leçon de Freud» (ivi, p. 208). Rispondiamo, che, certo, questo può non bastare, ma che, nondimeno, esso testimonia del riconoscimento, in qualche modo, della «verità» dell'inconscio. La teoria dell'inconscio – com'è noto –, rappresenta il cuore della soluzione psicoanalitica al problema della coscienza e la risposta di dubbio alla certezza autoevidente del *Cogito* cartesiano. L'inconscio è la «ragione psicoanalitica» – diciamo così – per cui l'accesso diretto alla comprensione di sé risulta oggi sbarrato, la ragione per cui si rende necessaria una mediazione riflessiva per i simboli, i miti, le creazioni della cultura ecc. Ora, secondo noi, questa concezione, che Ricœur inizia a delineare sin dagli anni Cinquanta, è in *Soi-même comme un autre* non solo ripresa, ma anche ulteriormente approfondita. Se, da un lato, noi possiamo unirici nel rilevare che la teoria ricœuriana dell'identità narrativa è una teoria della narrazione *cosciente*, che mette l'accento sulla *continuità* del senso, e sulla possibilità di recuperare/costruire l'identità basandosi sulla *sola* narrazione e auto-narrazione (senza bisogno dell'intervento di una tecnica o di uno *specialista*), da un altro lato non possiamo non sottolineare che «la *continuité du sens*» rappresenta proprio la scommessa della psicoanalisi. «Dove era l'Es, deve subentrare l'Io», scrive Freud nell'*Introduzione alla psicoanalisi* del '32. A nostro avviso è possibile stabilire una forte corrispondenza tra la concezione ricœuriana dell'identità come processo ermeneutico-narrativo di ri-acquisizione del senso, di ri-significazione della storia personale di vita, ed il processo psicoanalitico di ri-narrazione e ricostruzione clinica delle vicende dell'esistenza, in cui – come scrive lo stesso Ricœur – «la lotta contro le resistenze non ha altro scopo che quello di riaprire il cammino della memoria» (P. RICŒUR, *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud*, cit., p. 122). Certo, sarebbe qui necessario fornire una prova più consistente circa l'integrazione dell'inconscio nell'antropologia filosofica delineata in *Soi-même comme un autre*. Secondo la Gilbert questa prova non c'è. A nostro avviso, invece, l'inconscio deve (e può) essere «localizzato» nel lato «passivo» dell'essere di Aristotele (analizzato nell'esplorazione ontologica dell'ultimo studio) – la cui concezione Ricœur riprende, rileggendo la coppia atto-potenza, in alternativa alla nozione di *sostanza*. In realtà, la nozione di essere come atto e come potenza dà la dimensione *ontologica* della dialettica fra ipseità e medesimezza; perciò, potremmo anche solo far riferimento a questa dialettica, ed a quella congiunta di ipseità ed alterità. È a questa *passività dell'essere* che, in seconda battuta, può essere ricordata la passività rappresentata dall'alterità della *coscienza morale*, quell'alterità che in psicoanalisi

prende il nome di *Super-Io...* e che, come sappiamo, dice di un'alterità più profonda. Non solo, ad essa può essere collegata anche la passività insita nella seconda modalità dell'alterità, l'alterità del *corpo proprio* – come sappiamo da *La sémantique de l'action* (oltre che, naturalmente, dalla *Philosophie de la volonté I*), e come Ricœur stesso dirà ritornando su questo punto di *Sé come un altro* in un articolo del '94 dal titolo *Molteplice Estraneità* (trad. it. di G. Losito in D. JERVOLINO, *Ricœur: l'amore difficile*, Studium, Roma 1995, pp. 115-134).

⁷⁴ La conferenza, organizzata dalla redazione della rivista «Metaxù», fu tenuta presso il Centro Montale il 28 novembre del 1987. Dagli archivi del Fonds Ricoeur non risulta traccia del testo originale. Non è da escludere che l'intervento sia stato da principio pensato per la sola comunicazione orale e che il testo italiano sia in realtà la trascrizione di una registrazione.

⁷⁵ H. KOHUT, *La cura psicoanalitica*, Boringhieri, Torino 1984.

⁷⁶ Cfr. P. RICŒUR, *Il "Self" secondo la psicoanalisi e la filosofia fenomenologica*, cit., p. 7.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. P. RICŒUR, *Della interpretazione*, trad. it. di E. Renzi, il melangolo, Genova 1991, pp. 71-72; ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, p. 69; ID., *La componente narrativa della psicoanalisi*, cit., pp. 10-11.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 11.

⁸⁰ P. RICŒUR, *La componente narrativa della psicoanalisi*, cit., p. 8.

⁸¹ *Ivi*, p. 10.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 11.

⁸³ *Ivi*, p. 14. Il corsivo è nostro.

⁸⁴ *Ivi*, p. 16.

⁸⁵ *Ivi*, p. 8.

⁸⁶ *Ivi*, pp. 15-16.

⁸⁷ L'articolo su *La componente narrativa della psicoanalisi* è a nostro avviso il luogo in cui questa omologazione si palesa con più evidenza. La ragione sta nel fatto che, qui, l'autore, *raccoglie in sintesi* tutti i principali elementi di questa sua "seconda ermeneutica della psicoanalisi" (e, per giunta, *in vista* di *Soi-même comme une autre*).

⁸⁸ *Ivi*, p. 7.

⁸⁹ *Ivi*, p. 8. Il corsivo è nostro.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 9. Ma anche le idee di psicoanalisti di lingua tedesca come Mitterlich e Lorenzer (cfr. *ivi*, p. 10).

⁹² *Ibidem*.

⁹³ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricœur*, cit., p. 66.

⁹⁴ P. RICŒUR, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 90 (75); corsivo nostro.

⁹⁵ D. JERVOLINO, *Introduzione a P. RICŒUR, Della Interpretazione*, il Saggiatore, Milano 2002, p. XV.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.