

COLLANA  ORIZZONTI

Vereno Brugiattelli

ERMENEUTICA, LINGUAGGIO
ED ESSERE IN PAUL RICOEUR

“Orizzonti”

52

Vereno Brugiattelli, *Ermeneutica, linguaggio ed essere in Paul Ricoeur*
Copyright © 2018 Tangram Edizioni Scientifiche
Gruppo Editoriale Tangram Srl
Via Verdi, 9/A – 38122 Trento
www.edizioni-tangram.it
info@edizioni-tangram.it

Collana “Orizzonti” – NIC 52

Prima edizione: febbraio 2018, *Printed in EU*

ISBN 978-88-6458-175-0

In copertina: *Desktop astratto oro modello*, moshehar – Pixabay.com

A Catia...

Avvertenze	13
Introduzione	15
I Sui presupposti ontologici del linguaggio	21
1. Fenomenologia e filosofia analitica	22
2. Limiti della fenomenologia e della filosofia analitica sulla tematica del «corpo proprio» e ripercussioni sulla problematica dei presupposti ontologici del linguaggio	34
3. Il problema del linguaggio alla luce del confronto tra fenomenologia e ermeneutica	42
4. Linguaggio, essere e presupposti ontologici del linguaggio nella «via lunga» dell'interpretazione dei segni	54
5. Linguaggio, essere e verità	65
II Ermeneutica dei simboli e radicamento del linguaggio nella vita	73
1. Il problema della relazione linguaggio-essere alla luce dei presupposti ontologici del linguaggio	73
2. Simboli primari, simboli mitici e riflessione filosofica nell'ambito della simbolica del male	77
3. Simbolo, interpretazione e linguaggio nell'ambito della psicoanalisi	84
4. Lo «spossezzamento» della coscienza operato dalla psicoanalisi	86
5. Il radicamento del linguaggio nella vita dal punto di vista dell'archeologia del soggetto	94
6. Simbolica e dialettica tra archeologia e teleologia	101
7. Il radicamento del discorso nella vita alla luce delle funzioni originarie del simbolo	105
III Sul linguaggio inteso come «apertura» e come «mediazione»	113
1. Linguaggio e struttura	114
2. Modello linguistico e antropologia strutturale	117
3. Sul ricorso dell'ermeneutica all'antropologia strutturale nell'esplicitazione del senso del simbolo	124
4. Modello semiologico e realtà nello strutturalismo filosofico	130
5. Linguaggio e discorso	136
6. La struttura e l'avvenimento	141
7. Discorso e referenza	146
8. Discorso, autoriferimento e interlocuzione	153

IV	Il linguaggio metaforico e il gioco delle «ri-descrizioni» della realtà	161
	1. Presentazione	161
	2. La metafora alla luce della poetica e della retorica di Aristotele	163
	3. Dalla polisemia nel contesto del linguaggio ordinario e in quello del linguaggio scientifico alla polisemia nel linguaggio poetico	173
	4. Polisemia e metafora nell'ambito della semantica della parola	177
	5. L'enunciato metaforico	181
	6. Enunciato metaforico e problema della referenza	193
	7. Enunciato metaforico e teoria dei «modelli»	201
	8. Il simbolo alla luce della teoria della metafora	207
	9. La «verità metaforica»	210
	10. Sul rapporto del linguaggio con la realtà alla luce della relazione tra discorso poetico e discorso speculativo	215
V	Sulla triplice relazione mimetica tra l'ordine del racconto e il mondo dell'azione e della vita	229
	1. Dall'enunciato metaforico al racconto	230
	2. L'ermeneutica del testo narrativo	234
	3. La dialettica tra spiegazione e comprensione	242
	4. La corrispondenza tra tempo e racconto	247
	5. Ripresa ed elaborazione del concetto aristotelico di <i>mimêsis</i>	258
	6. Il percorso della triplice <i>mimêsis</i>	261
	7. L'identità narrativa e il circolo della triplice <i>mimêsis</i>	271
VI	Il problema della relazione del linguaggio con l'essere alla luce della «attività mimetica» del racconto e della «rifigurazione» dell'esperienza temporale	277
	1. Un concetto unitario di configurazione narrativa	279
	2. Le aporie del tempo	284
	3. La rifigurazione del tempo mediante il racconto	286
	4. Il racconto e la rifigurazione del tempo alla luce del problema della totalizzazione della storia. Le risposte della poetica narrativa alle aporie della temporalità	302
VII	Possibilità e limiti del discorso filosofico sul sé	309
	1. Il percorso dell'ermeneutica del sé	312
	2. Dal Cogito esaltato al «Cogito spezzato»	319

3. «Chi si racconta?». La questione del sé alla luce dell'identità narrativa	322
VIII Linguaggio ed essere	337
1. Il problema ontologico	337
2. Il discorso ontologico e la pluralità dei linguaggi	344
3. La necessità di un discorso ontologico-metafisico fondativo all'ermeneutica del sé	349
4. Ontologia e attestazione	354
5. Il fondamento ontologico del sé agente	357
6. L'ontologia dell'«alterità nel cuore dell'ipseità»	362
7. Attestazione, verità e radicamento del linguaggio nell'essere	373
8. Il discorso filosofico e il suo altro	380
Considerazioni conclusive	387
Bibliografia ragionata	393
Opere di Paul Ricoeur	393
Opere su Paul Ricoeur	403
Indice dei nomi	419

ERMENEUTICA, LINGUAGGIO
ED ESSERE IN PAUL RICOEUR

AVVERTENZE

Con questo libro, intitolato *Ermeneutica, linguaggio ed essere in Paul Ricoeur*, proponiamo una nuova edizione del volume *Linguaggio ed essere in Ricoeur*, pubblicato nel 2009 dalla Casa editrice Uni Service di Trento. Abbiamo eliminato diversi paragrafi allo scopo di rendere la trattazione più fluida e meno dispersiva. Sono state aggiunte alcune argomentazioni riguardanti l'ermeneutica ontologica di Ricoeur al fine di dare maggior rilievo alla prospettiva ermeneutica da lui sviluppata in relazione alle problematiche riguardanti il linguaggio poetico e l'ontologia. Proponiamo questa nuova edizione nella speranza che le tematiche trattate – grazie alla ricchezza della filosofia ricoeuriana – possano offrire validi spunti alla riflessione.

INTRODUZIONE

«Ma che cos'è la filosofia del linguaggio se non la filosofia nella misura in cui pensa il rapporto dell'essere all'essere-detto?»

(P. Ricoeur, *La métaphore vive*)

1. Per Paul Ricoeur il linguaggio costituisce una fondamentale mediazione fra l'uomo e la realtà, fra uomo e uomo, fra l'uomo e se stesso. Queste diverse forme di mediazione coincidono con le precipue dimensioni del linguaggio e sono a esso cooriginarie. In tal senso, il linguaggio è, a livello costitutivo, *apertura* verso ciò che è altro da sé.

Le tre dimensioni fondamentali che Ricoeur attribuisce al linguaggio fanno problema, costituiscono ambiti di ricerca ricchissimi di tematiche e problematiche che non mancano di richiamare il confronto con una moltitudine di indirizzi scientifici e filosofici. A tale confronto egli non si è sottratto, anzi, ha inteso svolgere le sue indagini filosofiche, come quelle sul linguaggio, proprio attraverso la loro presa in considerazione critica al fine di giungere a una sempre più profonda ed esaustiva prospettiva della tematica presa in esame. Si tratta di un lavoro che ha scandito tutto il corso della sua attività teoretica e che fundamentalmente si pone lungo la via di quella «fenomenologia ermeneutica» che egli ha cominciato a intraprendere a partire dagli inizi degli anni Sessanta.

Con il linguaggio inteso come mediazione fra l'uomo e la realtà si pone il problema di comprendere la relazione tra linguaggio ed essere. Su questo problema Ricoeur ha innestato le sue riflessioni teoretiche concernenti diverse tematiche, tra le quali quelle del soggetto e dell'intersoggettività. A tale riguardo la sua filosofia della riflessione, che ha come fine la «riappropriazione del sé» e che procede mediante l'interpretazione

dell'universo dei segni e dei linguaggi, risulta intimamente legata alla tematica della «mira ontologica del linguaggio». Per il pensatore francese non si dà comprensione di sé «che non sia *mediata* attraverso segni, simboli e testi; la comprensione di sé coincide, in ultima istanza, con l'interpretazione applicata a questi termini mediatori»¹. Da questo punto di vista, la sua «via lunga» passa attraverso l'interpretazione di ciò che si manifesta a livello linguistico, poiché, egli afferma in uno studio del 1965 intitolato *Existence et herméneutique*², «è sempre nel linguaggio che viene a esprimersi ogni comprensione ontica o ontologica»³.

2. Nel contesto delle riflessioni ricoeuriane il problema della relazione tra linguaggio e realtà definisce il senso stesso della filosofia del linguaggio. Quest'ultima viene da Ricoeur considerata come intimamente legata all'apertura del linguaggio rispetto alla realtà extralinguistica. Su questo fronte egli si è confrontato con la linguistica strutturale, con la semiotica, con lo strutturalismo filosofico, con l'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss, con l'ermeneutica di Martin Heidegger e di Hans-Georg Gadamer, con la filosofia intesa come analisi del linguaggio (analisi del linguaggio scientifico e analisi del linguaggio ordinario) e con la critica letteraria.

Insieme alla dimostrazione dell'«apertura» del linguaggio, il nostro autore ha perseguito l'obiettivo di superare la tradizionale concezione di linguaggio come mezzo di rappresentazione o di descrizione della realtà e il presupposto su cui tale concezione si fonda: il dualismo tra soggetto e oggetto.

¹ P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, p. 32; trad. it. a cura di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggio di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 28.

² Questo saggio è apparso per la prima volta in Aa. Vv. *Interpretation der Welt*, Festschrift für Romano Guardini zum achtzigsten Geburtstag, Édité par H. Kuhn, H. Kahlefeld et K. Forster. Echter-Verlag, Würzburg 1965, pp. 32-51; è poi stato inserito in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1995², pp. 17-37 e in *La sfida semiologia*, a cura di M. Cristaldi, Armando Editore, Roma 1974, pp. 127-152.

³ P. Ricoeur, *Existence et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, cit., p. 15 (trad. it. p. 25).

Occorre comunque chiarire che Ricoeur non ha mirato a costruire una sua filosofia del linguaggio. Le sue riflessioni sul linguaggio devono, infatti, essere considerate secondo un'ottica ermeneutica ed è nell'ambito del circolo ermeneutico di carattere ontologico che il linguaggio assume la sua vocazione di fare emergere e di esprimere l'essere. Lo stesso dualismo linguaggio-essere può essere superato proprio alla luce del circolo ermeneutico ontologico tra linguaggio ed essere. Tale prospettiva consente a Ricoeur di oltrepassare la concezione dominante nella cultura filosofica e scientifica dell'Occidente che pone il linguaggio come strumento denotativo, descrittivo, rappresentativo di oggetti e di fenomeni assunti come distinti dal linguaggio e posti innanzi al soggetto conoscente.

Com'è noto Heidegger ha duramente criticato tale linguaggio definendolo «oggettuale» e «strumentale», ossia mezzo finalizzato al potere dell'uomo sugli enti. Questa critica è stata ampiamente accolta da Ricoeur. Muovendo proprio da essa, egli ha colto il linguaggio nella sua funzione ermeneutica e ha messo in luce delle strategie di relazionare il linguaggio con l'essere diverse rispetto a quella rappresentativa o descrittiva. In quest'ultima modalità egli ha colto dei seri limiti: essa offre una nozione di verità soltanto in termini di conformità, di corrispondenza, tra il piano logico-linguistico e quello della realtà; si colloca nel ristretto contesto della funzione apofantica del linguaggio; consente solo una circoscritta teoria della significazione del linguaggio; presenta un linguaggio assunto soprattutto in funzione dell'uso e della manipolazione di oggetti.

Tra le molteplici e diverse fonti filosofiche che hanno aiutato Ricoeur a elaborare concezioni del linguaggio diverse da quella strumentale, oltre alla prospettiva ermeneutica di Heidegger, c'è senz'altro quella teoria data dalla filosofia analitica che va sotto il nome di *speech-act*. L'importanza che tale teoria assume nel pensiero ricoeuriano è data da diversi aspetti. Tra questi, uno è costituito dal superamento del concetto di linguaggio come legato alla funzione descrittiva. A tale riguardo John Langshaw Austin⁴ fa notare al positivista logico e al filosofo affezionato alla concezione del linguaggio come mezzo di descrizione o di rappresentazione della realtà, che tra gli enunciati linguistici e il mondo vi sono diverse relazioni.

⁴ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, London 1962; trad. it. di M. Gentile e M. Sbisà, *Quando dire è fare*, Marietti, Torino 1974.

La teoria degli atti linguistici mette in luce che gli enunciati hanno un effetto performativo. Siamo così di fronte a una concezione pragmatica del fenomeno linguistico. I «performativi» non descrivono il mondo, ma fanno qualcosa. Un altro aspetto valorizzato da Ricoeur è dato dall'ampliamento della teoria del significato, che Austin opera rispetto alle semplificazioni imposte dai neopositivisti e dai logici. Se Gottlob Frege, Bertrand Russell e i neopositivisti hanno affermato che il linguaggio deve essere regolato dalla logica (così da poter smascherare gli enunciati privi di senso) e deve avere una valenza «denotativa», Austin, con riflessioni vicine a quelle che Ludwig Wittgenstein (dagli anni Trenta) ha fatto sul linguaggio ordinario e dalla sua critica alla concezione «denotativa» del linguaggio, punta l'attenzione sulla varietà e complessità degli usi linguistici, che rendono significanti le espressioni linguistiche⁵. L'analisi del linguaggio ordinario di Austin suggerisce a Ricoeur che il linguaggio stabilisce diverse modalità di riferirsi a ciò che è altro da sé; inoltre, in essa egli coglie la prova che il linguaggio non si riferisce a un sistema chiuso di segni in cui le parole rinvierebbero soltanto ad altre parole.

3. Nella nostra trattazione, ricostruendo le fasi teoriche attraverso le quali Ricoeur ha dimostrato l'apertura del linguaggio, la sua «veemenza ontologica» e il suo potere di far presa effettiva sul reale, metteremo in luce le difficoltà che le sue riflessioni hanno di volta in volta incontrato nel cercare di perseguire tali intenti. Tra esse, c'è quella data dal riuscire a portare al linguaggio l'essere del sé e di dare fondamento ontologico al discorso fenomenologico-ermeneutico sul sé. Il rischio è quello di condurre un discorso chiuso entro la sfera del linguaggio e quindi in-

⁵ Ricoeur osserva: «In Austin viene così a trovarsi un pregiudizio inverso rispetto a quello proprio dei positivisti logici: se un'espressione è sopravvissuta, questo accade perché ha ricevuto dall'uso delle generazioni precedenti un'efficacia nel produrre distinzioni e nel designare rapporti che la rendono degna di essere ascoltata prima di essere corretta. Questa specie di "fenomenologia linguistica", secondo l'espressione di Austin, rompe con l'atteggiamento sospettoso e riduttivo del positivismo logico» [P. Ricoeur, (*Philosophies du langage*), in *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX, 1971, pp. 771-781; trad. it. *Filosofie del linguaggio*, contenuto nel volume: P. Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, a cura e introd. di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 21-79, la cit. si riferisce alla p. 49 della trad. it.].

capace di attingere la dimensione ontologica del sé. È nel sapere come «attestazione» che si cercherà una soluzione decisiva a tale problematica.

È muovendo dall'acquisizione del carattere di «apertura» del linguaggio che il filosofo francese ha elaborato la sua teoria dell'enunciato metaforico e della triplice nozione di *mimêsis* in relazione all'azione temporale dell'uomo. A tale riguardo il nostro autore ha messo in luce che le espressioni metaforiche offrono una creazione di senso. Inoltre producono una ridescrizione del reale e del nostro essere-al-mondo. Passando dal linguaggio metaforico al linguaggio come testo e come opera, Ricoeur ha fatto emergere che il lettore, mediante l'attività interpretativa applicata alla dimensione mimetica del racconto, può ri-figurare il reale, ossia può *scoprire* dimensioni nascoste dell'esperienza umana e può *trasformare* la propria visione del mondo. Sia l'enunciato metaforico che i testi poetici sono all'insegna della sospensione della modalità referenziale del discorso descrittivo. Ricoeur ha così inteso sondare nuove modalità di dire la realtà attraverso la considerazione del linguaggio secondo una prospettiva *ermeneutica*. La ricoeuriana idea di apertura del linguaggio si situa nel contesto del «circolo ermeneutico». Alla luce di tale circolo, Ricoeur ha colto che alla base di ogni dire c'è un *essere-da-dire* che attende di essere portato al linguaggio. A suo giudizio, il linguaggio è intenzionalmente aperto all'essere poiché, a livello costitutivo, è «un modo di essere nell'essere». Questo non significa stabilire un'identità tra linguaggio ed essere. Il linguaggio si distingue dall'essere poiché lo presuppone; ossia c'è un fondo non linguistico (il non semantico) che precede il linguaggio e nel quale il linguaggio stesso si radica.

In questo volume, attraverso un percorso fenomenologico-ermeneutico, ci impegneremo nell'analisi di quei testi ricoeuriani che più ci potranno illuminare sui presupposti ontologici del linguaggio e sulle diverse modalità e strategie di relazionare il linguaggio alla realtà. Assumendo la prospettiva del circolo ermeneutico di carattere ontologico ci proponiamo di far emergere: 1. il potere del linguaggio poetico di rivelare mondi significativi; 2. le nuove concezioni di verità e di realtà derivanti dal potere ri-creativo del linguaggio poetico; 3. le trasformazioni esistenziali che i giochi delle interpretazioni dei testi possono produrre nell'ambito della comprensione di se stessi.

I SUI PRESUPPOSTI ONTOLOGICI DEL LINGUAGGIO

«Bisogna dunque spezzare il regno dell'oggetto, perché possa esistere e possa dirsi la nostra primordiale appartenenza a un mondo che abitiamo, vale a dire un mondo che, a un tempo, ci precede e riceve l'impronta delle nostre opere».

(P. Ricoeur, *La métaphore vive*)

Per la nostra indagine sulla relazione del linguaggio con l'essere assumiamo come punto di partenza la problematica concernente i presupposti ontologici che Ricoeur accorda al linguaggio. A tal fine, iniziamo le nostre argomentazioni muovendo dal confronto che il pensatore francese stabilisce tra la fenomenologia e la filosofia analitica.

Occorre precisare che la fenomenologia che prenderemo in considerazione non sarà quella eidetica svolta da Ricoeur nel primo volume dell'opera *La philosophie de la volonté* (1950)⁶, ma quella da lui vista se-

⁶ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté I. Le volontaire e l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950; trad. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà I. Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990. In questa trattazione, Ricoeur opera una descrizione fenomenologica delle strutture eidetiche del volontario e dell'involontario, lasciando in sospenso l'esistenza concreta dell'uomo. La condizione concreta dell'uomo sarà trattata attraverso una «empirica della volontà» nella seconda parte della *Philosophie de la volonté* (P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité I. L'homme faillible II. La symbolique du mal*, Aubier Montaigne, Paris 1960; trad. it. in un solo volume di

condo l'ottica della *svolta* ermeneutica degli anni Sessanta, che reinterpreta la fenomenologia alla luce della filosofia del linguaggio⁷.

1. FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA ANALITICA

Ponendosi in un'ottica ermeneutica, Ricoeur vede la fenomenologia come caratterizzata dal movimento del linguaggio in direzione delle sue condizioni non linguistiche. In uno studio del 1971 intitolato *Filosofia del linguaggio*⁸, egli afferma che la fenomenologia husserliana⁹ può essere interpretata, «dopo lo sviluppo della linguistica e rispetto alla filo-

M. Girardet, *Finitudine e colpa*, intr. di V. Melchiorre, Il Mulino, Bologna 1970). La seconda parte della *Filosofia della volontà* segna una rottura con la fenomenologia eidetica della prima parte, rottura rappresentata dall'introduzione di una fenomenologia ermeneutica che troverà una ulteriore elaborazione negli scritti successivi.

⁷ A questo proposito D. Jervolino afferma che con la svolta ermeneutica le tesi fondamentali della fenomenologia vengono interpretate nei termini di una filosofia del linguaggio: «1) la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica; 2) il soggetto è il portatore della significazione; 3) la riduzione è l'atto filosofico che rende possibile la nascita di un essere per la significazione. Queste tre tesi sono inseparabili e possono essere percorse nei due sensi, secondo l'ordine della scoperta (dalla fenomenologia descrittiva o eidetica alla fenomenologia trascendentale), o inversamente secondo l'ordine della fondazione. Se l'*eidōs* viene riportato alla "significazione", fenomeno essenzialmente linguistico, anche la "riduzione" riferita alla concretezza vissuta del discorso intersoggettivo perde ogni aura mistica, essa non è altro che l'inaugurazione di una vita significante» (D. Jervolino, *Introduzione* alla raccolta antologica: P. Ricoeur, *Filosofia e linguaggio*, cit., p. XVI). Il vivo interesse che Ricoeur nutrivà per il problema del linguaggio agli inizi degli anni Sessanta è testimoniato da diversi corsi universitari da lui tenuti alla Sorbona e a Nanterre. Un corso risalente all'anno accademico 1962-1963 è intitolato *Introduction au problème des signes et du langage* (pubblicato in Cahiers de Philosophie, Publiés par le groupe d'étude de philosophie de la Sorbonne, 1, n. 8, pp. 1-76). Altri corsi tenuti negli anni Sessanta dedicati alle problematiche del linguaggio portano i seguenti titoli: *Les problèmes du langage* (pubblicato in Cahiers de Philosophie, 1966, n. 2-3, pp. 27-41); *Problèmes du langage. Cours de M. Ricoeur*, Nanterre, 1965-1966 (Cahiers de Philosophie, 1966, n. 4, pp. 65-73); *Cours sur le langage* (corso forse tenuto nel 1966-1967).

⁸ P. Ricoeur, (*Philosophies du*) *langage*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX, 1971, pp. 771-781; trad. it. *Filosofia del linguaggio*, contenuto nel volume *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 21-79.

⁹ I testi che Ricoeur ha dedicato all'opera di Husserl e al movimento fenomenologico sono stati raccolti nel volume: *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

sofia analitica, come un tentativo di risolvere il paradosso centrale del linguaggio. Da una parte, infatti, il linguaggio non è primitivo né autonomo, è soltanto l'espressione secondaria di una apprensione della realtà articolata più in profondità, e tuttavia è sempre attraverso il linguaggio che la sua stessa dipendenza da ciò che lo precede può essere detta. In questo consiste l'altra faccia del paradosso»¹⁰. Il paradosso sta nel carattere circolare in cui si rimane impigliati qualora si voglia parlare di ciò che precede il linguaggio e cioè della realtà e dell'essere. La fenomenologia consente di scioglierlo riportando il linguaggio a quelle modalità di apprensione della realtà che poi vengono espresse a livello linguistico. Tali modalità antecedenti al discorso, che fanno in modo che il discorso stesso si riferisca a qualcosa, erano già il tema delle *Ricerche logiche*¹¹, dove Edmund Husserl mostra che sotto il senso logico c'è la funzione significativa del linguaggio in generale e, sotto questa funzione significativa, vi è una forma intenzionale ancor più fondamentale che è comune a ogni vissuto in quanto questo è *coscienza di*. Nella "Quinta ricerca logica"¹² Husserl elabora il concetto di coscienza come processo di trascendenza implicito in ogni vissuto, ossia di coscienza come intenzionalità (*Intention, Meinung*). L'intenzionalità copre il campo di tutti gli atti trascendenti: percezione-di, desiderio-di, volontà-di. Nella "Prima

¹⁰ *Filosofie del linguaggio*, cit., p. 54.

¹¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1913; trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968. In quest'opera, secondo Ricoeur, la fenomenologia si mantiene fuori dalla prospettiva idealistica con l'affermare la tesi di una intenzionalità che rivela una coscienza proiettata fuori di sé. Il filosofo francese manifestava la sua necessità di prendere le distanze dalla prospettiva idealistica della fenomenologia già quando scrisse l'introduzione alla sua traduzione delle *Ideen I* (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris 1950), cioè ai tempi in cui era prigioniero dei Tedeschi durante la Seconda guerra mondiale. Husserl ha subito costituito per Ricoeur un fondamentale interlocutore. X. Tilliette in un articolo del 1961 osserva che Husserl, insieme a Jaspers e Marcel, ha fornito a Ricoeur i primi importanti strumenti speculativi e ha formato il suo modo di affrontare i problemi (Cfr. X. Tilliette, *Réflexion et symbole. L'entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, «Archives de philosophie», 24, 1961, n. 3-4, p. 575). A Jaspers e Marcel, Ricoeur ha dedicato i suoi primi scritti: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947 (opera scritta con M. Dufrenne; le pagine 173-393 costituiscono il contributo di Ricoeur); *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, Paris 1947.

¹² E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. II, pp. 133-295.

ricerca logica¹³, intitolata *Ausdruck und Bedeutung* (*Espressione e significato*), Husserl afferma che il compito di una fenomenologia del significato è quello di collocare i contenuti logici nell'ambito più vasto dei segni (*Zeichen*). In questo modo i contenuti logici sono considerati come i significati di determinate espressioni e rappresentano, afferma Ricoeur, il *telos* di ogni linguaggio.

Da una fenomenologia delle «espressioni» Husserl procede verso una fenomenologia dei vissuti di coscienza (*Erlebnisse*). Infatti, le espressioni significative sono ancora qualcosa di attinente al linguaggio. Occorre allora cogliere, sotto la funzione intenzionale del linguaggio, un fondamento antepredicativo che Husserl indica nella *coscienza di*. È nelle sue opere successive che egli accentua sempre più gli aspetti significativi di funzioni antepredicative come la percezione e a tale proposito afferma che «l'oggetto percepito è già un'unità di senso presunta suscettibile di essere annullata nel corso delle apparizioni ulteriori della cosa; quindi vi è un senso prima che vi sia linguaggio»¹⁴. Nelle ultime opere di Husserl, la *Lebenswelt* («mondo della vita») è l'esperienza che precede il linguaggio. La *Lebenswelt* non è comunque un immediato puro e semplice. A essa si arriva attraverso un'operazione esercitata *nel* e *sul* linguaggio e che consiste in un'interrogazione a ritroso mediante la quale il linguaggio nella sua interezza coglie il proprio fondamento in ciò che non è linguaggio. «Si può considerare questo processo a ritroso come una specie di metalinguaggio, ma questo ultimo non si limita a esplicitare la sintassi delle lingue naturali: esso designa le condizioni di possibilità della funzione simbolica nel suo insieme e coglie come una totalità la relazione segno-cosa»¹⁵. Le strutture pre-linguistiche e pre-predicative non sono date, quindi non è possibile partire da esse. È per questo che a tali strutture si può giungere tramite quel processo che Husserl denomina «interrogare a ritroso» (*rückfragen*).

Su questi presupposti assunti dalla fenomenologia, Ricoeur vede la possibilità di stabilire un proficuo dialogo e confronto tra la fenomenologia e la filosofia del linguaggio, in particolare con quella di derivazio-

¹³ *Ivi*, vol. I, pp. 290-374.

¹⁴ *Filosofie del linguaggio*, cit., p. 55.

¹⁵ *Ibid.*

ne analitica. A prima vista, egli afferma, il compito di comparare le due metodologie sembra condannato allo scacco: «in effetti, chi giunga alla fenomenologia procedendo dall'analisi linguistica, non può non essere colpito dalla posizione subordinata e in apparenza inessenziale delle questioni del linguaggio rispetto a una ricerca rivolta ai vissuti e mirante all'intuizione delle essenze più che all'uso corretto del linguaggio»¹⁶. È certo che agli occhi della filosofia analitica la fenomenologia appare come una specie di introspezione. A tale proposito si ricorda la critica portata da Wittgenstein alle descrizioni ostensive private e, quindi, al metodo fenomenologico in quanto visto come modalità della percezione interna¹⁷. L'analisi linguistica può evitare le difficoltà della fenomenologia. Nonostante questo, Ricoeur cerca di dimostrare che l'analisi linguistica presuppone il lavoro della fenomenologia e che quest'ultima finisce dove l'analisi linguistica inizia¹⁸. Occorre comunque dire che nel

¹⁶ P. Ricoeur, *Phénoménologie du vouloir et approche par le langage ordinaire*, «Die Münchener Phänomenologie», aprile 1971, *Pfänder-Studien*, a cura di H. Spiegelberg e Avé-Lallement, Nijhoff, The Hague 1982, pp. 79-96; trad. it. *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 95-110. La cit. si riferisce alla p. 106 dell'edizione italiana.

¹⁷ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (I: 1945; II: 1947-1949), a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trincheri, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, 1983.

¹⁸ «Husserl termina dove Austin e gli altri iniziano; è per questo che gli enunciati sono per lui semplicemente "espressioni", uno strato superiore rispetto al *Sinn* che è relativo al noema», dove il noema è ciò che, per Husserl, fornisce la dicibilità di diritto del vissuto (*Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, cit., p. 110). Sul confronto che Ricoeur stabilisce tra analisi linguistica e fenomenologia, si veda l'articolo intitolato *Husserl and Wittgenstein on Language*, in *Phenomenology and Existentialism*, a cura di E. N. Lee e M. Mandelbaum, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1967 pp. 207-217; trad. it. *Husserl e Wittgenstein sul linguaggio*, in *Filosofia e linguaggio*, cit., pp. 81-94. A tale riguardo si veda l'articolo di B. Stevens, *En guise d'introduction: l'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl* (in «Études phénoménologiques», 1990, n. 11, pp. 9-27). Di questo scritto richiamiamo l'attenzione del lettore sui seguenti passaggi: «Ricoeur montre comment l'incohérence que le *Tractatus* a manifesté à propos du problème de la signification a poussé le Wittgenstein de la maturité à adopter une position antinomique, laquelle représente l'autre extrême de la problématique du langage: la thèse de la signification comprise comme usage en fonction d'une situation donnée au sein d'une forme de vie. Le prix à payer était l'abandon de la rigueur structurale. Ainsi, dans l'opposition entre la rigueur structurale d'un

contesto del *linguistic turn*, afferma Ricoeur in *Soi-même comme un autre* (1990)¹⁹, c'è spesso «il rifiuto di “uscire” dal linguaggio e una diffidenza pari a quella dello strutturalismo francese rispetto a tutto l'ordine extralinguistico. È importante sottolineare anche il fatto che l'assioma implicito secondo cui “tutto è linguaggio” ha condotto molto spesso a un semantismo chiuso, incapace di render conto dell'agire umano in quanto effettivamente *accadente* nel mondo. È come se l'analisi linguistica condanni il pensiero a saltare da un gioco di linguaggio all'altro senza che il pensiero possa mai raggiungere un fare *effettivo*. A questo proposito, una fenomenologia come quella di Husserl, per cui lo strato del linguaggio è “inefficace” in rapporto alla vita della coscienza intenzionale, ha valore di correttivo, proprio in virtù del suo eccesso contrario»²⁰.

È su questa via che il filosofo francese conduce la sua analisi nell'ambito del linguaggio e del suo senso, conseguendo il presupposto-fondamento ontologico del linguaggio stesso. Inoltre, giunge ad altre tematiche ontologiche che l'analisi linguistica non può formulare, per esempio, come vedremo, quella del «corpo proprio». Seguendo Ricoeur su queste argomentazioni, metteremo in luce come si delinea il radicamento del linguaggio nell'essere. A questo proposito, la prospettiva data dal confronto che egli stabilisce tra la fenomenologia e la filosofia analitica ci fornirà senz'altro delle utili indicazioni che serviranno successivamente per approfondire, ampliare e arricchire tale questione.

La filosofia analitica si occupa del linguaggio ordinario e, come l'empirismo logico, si pone come compito la chiarificazione del linguaggio al

ystème formel (à laquelle correspondait le *Tractatus*) et la relativité d'une empirique de l'usage (représentée par les *Philosophische Untersuchungen*), Ricoeur voit la possibilité d'une dialectique: la dialectique du sémiotique (système de signe) et du sémantique (usage discursif des significations). Mais là où l'itinéraire de Wittgenstein brise cette dialectique en présentant le spectacle d'un renversement sans retour, d'une antinomie sans médiation, Ricoeur voit la nécessité de rendre justice aux deux dimensions requises par une théorie complète de la signification: il s'agit par conséquent de joindre sémantique et sémiotique dans une conception unitaire du langage. Le terme médiateur pour une telle jonction, Ricoeur le trouve dans la phénoménologie husserlienne de la signification, complétée par celle de la réduction transcendantale» (B. Stevens, cit., pp. 17-18).

¹⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; trad. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1999 (6^a ediz.).

²⁰ *Soi – même comme un autre*, cit., pp. 349-350 (trad. it. pp. 413-414).

fine di eliminare i problemi della metafisica dimostrando che essi sono «privi di senso». Per entrambi gli indirizzi l'operazione chiarificatrice costituisce un'attività terapeutica nei confronti degli usi impropri del linguaggio messi in atto dalla speculazione metafisica. Ma, mentre l'empirismo logico svolge l'attività chiarificatrice attraverso la costruzione di linguaggi artificiali, la filosofia analitica, con tale attività, rimane nel contesto del linguaggio ordinario, mostrando che esso funziona correttamente finché non esce dai limiti del suo uso proprio.

Se l'empirismo logico ha come riferimento il lavoro svolto da Wittgenstein nel *Tractatus logico philosophicus*²¹, le diverse tendenze analitiche della filosofia del linguaggio ordinario fanno capo al Wittgenstein delle *Philosophische Untersuchungen*. Qui il filosofo viennese coglie il linguaggio in chiave pragmatica: il linguaggio non è soltanto mezzo di rappresentazione e descrizione dei fatti, ma è anche strumento per comandare, per minacciare, per imprecare, per esprimere i propri stati d'animo. Dire qualcosa, quindi, implica compiere un'azione. Il significato del linguaggio è dato dal suo uso secondo determinate regole; presupposto indispensabile del seguire le regole è l'accordo tra gli uomini nella «forma di vita» (*Lebensform*). Ciò significa che gli uomini, nel seguire le regole, concordano sul piano della prassi e non su quello teorico²². Alle riflessioni in chiave pragmatica del Wittgenstein delle *Ricerche* si rifanno, per ciò che in questo momento ci interessa direttamente, i lavori di analisi degli «atti di discorso» (*speech-acts*) di Austin. In un saggio del 1946 intitolato *Le altre menti*²³, opponendosi al positivismo logico Austin afferma che tra gli enunciati linguistici e il mondo non vi può essere un'unica relazione, quella descrittiva, ma più relazioni. Per esempio, ci sono espressioni che, senza fare descrizioni del mondo, *fanno* qualcosa. I «performativi» sono espressioni che non sono né vere né false, ma possono riuscire o fallire, produrre effetti o promettere qualcosa. Queste espressioni fanno ciò che dicono. Quando dico: «io prometto», si-

²¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*, introduz. di B. Russell, Routledge e Kegan, London 1922; trad. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1964 (5ª ediz. 1995, cit. nel testo).

²² Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, cit., I, § 219, § 241.

²³ Saggio contenuto in J. – L. Austin, *Saggi filosofici*; trad. it. di P. Leonardi, Guerini e Associati, Milano 1990.

gnifica che prometto effettivamente. Gli enunciati assumono il senso di performativo solo in locuzione alla prima persona del presente indicativo: dire «io prometto» significa fare una promessa; dire «egli promette» significa constatare che una tale persona esegue un'azione che è una promessa. Si ha così la distinzione tra *performativo* e *constatativo*. Con la scoperta degli atti linguistici, Austin abbandona la distinzione constatativo-performativo, affermando una concezione strettamente pragmatica del linguaggio. Nel 1962, in *How to Do Things with Words*, egli osserva che ogni enunciato può essere indagato dal punto di vista pragmatico come un atto linguistico. Non solo i performativi, ma anche i constatativi fanno qualcosa, poiché impegnano colui che parla a porre la realtà di ciò che essi affermano. Austin dà una specificazione degli «atti linguistici» distinguendoli in: a) *atto locutorio*: ciò che la frase vuol dire, il suo senso e la sua referenza; b) *atto illocutorio*: affermazione, ordine, consiglio, preghiera; c) *atto perlocutorio*: ciò che effettivamente produciamo parlando. Gli atti locutori dicono il contenuto della frase, si tratta dell'atto di dire (*of saying*); gli atti illocutori sono ciò che si fa nel dire (*in saying*), mentre gli atti perlocutori sono ciò che si fa col fatto che si parla (*by saying*): ordinano, incutono timore, soggezione²⁴.

Altro punto fondamentale che ritroviamo in Austin e sul quale egli stesso punta molto nella sua filosofia del linguaggio è che l'opera di chiarificazione del linguaggio ordinario non si riferisce a un sistema chiuso di segni in cui le parole rinvierebbero soltanto ad altre parole (come avviene in linguistica strutturale). Per Austin è carattere precipuo del linguaggio quello di articolare un'esperienza. Egli dice di chiarire il linguaggio per meglio analizzare l'esperienza. Quando per esempio dico: «non l'ho fatto intenzionalmente, l'ho fatto per caso», il linguaggio costituisce un indice di esperienza rivelata attraverso gli enunciati. Gli enunciati

²⁴ Nella sua introduzione a *Quando dire è fare* (cit.), A. Pieretti osserva che il fondamento del legame tra i tre atti linguistici forse può essere ravvisato in un passo dell'opera di Austin intitolata *Philosophical Papers* (ed. by J. O. Urmson and G. J. Warnock, Oxford 1961, p. 83): «Credere nelle altre persone, egli scrive, nella loro autorità e testimonianza, è una parte essenziale dell'atto di comunicare, un atto che noi tutti costantemente eseguiamo. È una parte irriducibile della nostra esperienza così come lo sono, per esempio, il far promesse o il prendere parte a competizioni o anche il percepire macchie colorate» (A. Pieretti, intr. a *Quando dire è fare*, cit., p. 34).

vengono così utilizzati come l'espressione della struttura dell'esperienza. Quello di Austin, osserva Ricoeur, consiste in «un metodo che muove dall'analisi degli enunciati all'analisi dell'esperienza. Per questo una volta Austin si è spinto sino a definire il suo metodo come una “fenomenologia linguistica”»²⁵. Su questa base il nostro autore si chiede «*se il vissuto della fenomenologia non sia il referente implicito e non tematizzato dell'analisi del linguaggio ordinario*»²⁶.

A questo esito Ricoeur giunge stabilendo un serrato confronto tra fenomenologia e filosofia analitica. Quest'ultima, egli dice, «si presta al confronto con la fenomenologia non solo per quello che rifiuta, ma per ciò che fa; in entrambi i casi si tratta di fare opera di chiarificazione: chiarire enunciati, chiarire essenze di vissuto»²⁷. Seguiamo allora tale confronto. Chiarire, afferma il filosofo francese, significa distinguere, fare liste, istituire differenze. Sia la fenomenologia che la filosofia analitica usano l'arte della distinzione e della chiarificazione. Nel fare ciò, entrambe non ricorrono alla dialettica che è arte di passaggi e composizioni. Non si tratta, comunque, di ignorare le distanze tra le due prospettive di analisi: «una è più vicina a una definizione attraverso l'uso, l'altra a una definizione mediante il coglimento intuitivo di un senso. Ma il ricorso all'uso da un lato e all'intuizione dall'altro mette in guardia contro le stesse pretese e illusioni, che vengono definite da un lato linguaggio logicamente perfetto, dall'altro *mathesis universalis*»²⁸. In entrambi i casi, ciascuna prospettiva metodologica scongiura nel proprio ambito una forte tentazione; dal punto di vista della filosofia analitica, quella inseguita dall'empirismo logico che, ispirandosi al *Tractatus* wittgensteiniano, cerca di costruire un linguaggio il più possibile univoco, privo cioè di ambiguità e di equivocità; dal punto di vista fenomenologico, invece, di distinguere tra «essenze esatte» ed «essenze inesatte»²⁹.

²⁵ Ricoeur, *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, cit., p. 105.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, p. 106.

²⁹ Dal punto di vista delle *Ricerche logiche*, Husserl parla di «essenze inesatte» nel senso che la descrizione dei vissuti (*Erlebnisse*) può essere rigorosa ma non esatta in senso logico-matematico.

In fenomenologia, dice Ricoeur, il vissuto prende il posto che in filosofia analitica è occupato dal linguaggio. Ora però tale vissuto non consiste nel vivere naturale; il vissuto fenomenologico presuppone l'atto filosofico di «riduzione» dell'atteggiamento naturale. Il vissuto fenomenologico è il campo del senso che rinvia alla coscienza per la quale c'è senso. Data questa situazione lo spostamento dello sguardo, operato dal metodo fenomenologico, dalla tesi del mondo alla tesi del senso «non è privo di relazioni con il movimento provocato dalla filosofia analitica, allorché questa dichiara di non attingere i fatti, ma semplicemente la conoscenza dei fatti». Su questa base il pensatore francese può così ribadire l'avvicinamento tra le due metodologie: «Non si può forse dire che la fenomenologia tematizza ciò che il filosofo del linguaggio fa inconsapevolmente, o senza saperlo lo fa?»³⁰. Tale posizione, continua Ricoeur, è rafforzata dal fatto che la «riduzione fenomenologica» non costituisce la perdita di qualcosa, ma «un atto di differenziazione, a partire dal quale non vi sono semplicemente cose, ma segni che designano»³¹, cosicché la riduzione fenomenologica segna la nascita della funzione simbolica che costituisce il fondamento degli stessi enunciati sui quali il filosofo analitico si esercita.

In un saggio del 1968 intitolato *La question du sujet: le défi de la sémiologie*³² e incluso in *Le conflit des interprétations*, il filosofo francese analizza una via interpretativa della «riduzione», collegata con la filosofia del linguaggio, che vede la «riduzione» stessa come strettamente solidale con la teoria della significazione. Rinunciando a vedere la riduzione come una penetrazione diretta, come un'operazione che farebbe improvvisamente apparire l'atteggiamento fenomenologico da quello

³⁰ *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, cit., p. 107; *La sfida semiologia*, cit., p. 46. Su queste tematiche Cfr. D. Jervolino, *Filosofia analitica e fenomenologia ermeneutica: questioni di metodo*, articolo incluso in *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianch*, 2 voll., Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 1999, vol. II, pp. 569-585.

³¹ *Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, cit., p. 107.

³² Questo studio, pubblicato in *Le conflit des interprétations* (1969), cit., pp. 233-262 (trad. it. cit., pp. 251-281), riprende delle parti di *Die Zukunft der Philosophie*, Walter-Verlag, Olten, Freiburg 1968, pp. 128-165 e riprende *New Developments in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language*, «Social Research», 34, 1967, n. 1, pp. 1-30.

naturale, «noi imbroccheremo la lunga strada dei segni e cercheremo la riduzione tra le condizioni di possibilità della relazione significante, della funzione simbolica in quanto tale»³³. In questo modo, egli continua, la riduzione appare come il «trascendentale» del linguaggio, la *possibilità* per l'uomo di essere altro che una natura tra le nature, la possibilità per lui di rapportarsi al reale designandolo per mezzo dei segni. L'interpretazione della riduzione in collegamento alla filosofia del linguaggio, «è perfettamente omogenea con la concezione della fenomenologia intesa come teoria generale della significazione, teoria del linguaggio generalizzato»³⁴. In tal senso, afferma Merleau-Ponty nel saggio *Sulla fenomenologia del linguaggio*³⁵, Husserl «spinge il linguaggio nella posizione centrale»³⁶.

Il fenomenologo dice il contenuto eidetico (*eidetischer Gehalt*) del visuto, ma questo dire è fondato dall'atto di riduzione e poi dall'atto di coglimento dell'essenza. Chiamando il mondo della vita e il linguaggio naturale rispettivamente piano del *bios* e piano del *lógos*, Ricoeur afferma

³³ *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, p. 253 (trad. it. p. 272).

³⁴ *Ivi*, p. 254 (trad. it. pp. 272-273).

³⁵ Si tratta di una comunicazione fatta a Bruxelles il 13 aprile 1951 in occasione del Primo Colloquio Internazionale di Fenomenologia e pubblicata per la prima volta in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, «Actes du Colloque International de Phénoménologie» Bruxelles, Desclée de Browuer, 1952, pp. 89-109. Tale studio è poi apparso in *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, nuova ediz. 2003, pp. 117-133.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, cit., p. 117. In questo saggio Merleau-Ponty afferma che «Dal punto di vista fenomenologico, cioè per il soggetto parlante che si vale della lingua come mezzo di comunicazione con una comunità vivente, la lingua ritrova la sua unità: non più il risultato di un passato caotico di fatti linguistici indipendenti, bensì un sistema in cui elementi concorrono tutti a un unico sforzo d'espressione volto verso il presente o l'avvenire, e quindi governato da una logica attuale» (*Ivi*, p. 118). A suo avviso non è possibile stabile un dialogo tra fenomenologia e linguistica moderna. A tal proposito Ricoeur afferma che «Per la verità, a Merleau-Ponty non interessa tanto il dialogo con il linguista, quanto piuttosto il risultato filosofico: se non posso esprimermi in un altro modo che non sia un riattivare delle significazioni sedimentate e disponibili, la parola non è mai trasparente a se stessa e la coscienza non è mai costituente; la coscienza è sempre tributaria della "spontaneità insegnante" del mio corpo, con i suoi poteri acquisiti e la sua attrezzatura verbale disponibile» (P. Ricoeur, *La question du sujet: le défi de la sémiologie*, in *Le conflit des interprétations*, p. 245 (trad. it. p. 264).

che nulla esiste nel *bios* che non possa essere elevato a *lógos*. Tale convinzione, egli dice, rappresenta la più fondamentale possibilità per una filosofia del linguaggio che non sia un gioco gratuito nel quale il linguaggio non faccia altro che rinviare a se stesso. Il filosofo francese può in questo modo esprimere il guadagno, ottenuto dal confronto tra il metodo fenomenologico e quello dell'analisi linguistica, consistente nell'aver fatto emergere il rinvio del linguaggio a qualcosa d'altro da sé.

Proprio in quanto presuppone la dimensione ontologica, il linguaggio può rimandare all'esperienza umana in generale. Anzi, può configurarsi, modellarsi su quest'ultima così da riprodurla. Ciò in quanto tra i due piani, dice Ricoeur, vi è una «identità strutturale». Tale punto di vista ricoeuriano appare non discostarsi da quello della tradizione filosofica occidentale di ispirazione aristotelica affermando la conformità tra piano logico-linguistico e piano ontologico-metafisico. In questi passaggi egli mostra, dicendolo in termini kantiani, le condizioni di possibilità di tale conformità tra i due piani. Sembra allora che la verità di una proposizione stia nel suo rispecchiare la realtà. Ciò fa pensare a una relazione di tipo aristotelico tra linguaggio e realtà. Quest'ultima rimanda a una particolare modalità di rapporto tra linguaggio e realtà: quella di tipo rappresentativo. Al fondo del linguaggio inteso come mezzo di rappresentazione della realtà c'è l'idea che la verità consista nell'adeguamento del linguaggio alla realtà e che esso sia come una terza entità posta tra il soggetto e il mondo. Secondo quest'ottica, si ha che quanto più il linguaggio è aderente al mondo tanto più i suoi enunciati lo esprimono in profondità. La concezione di linguaggio inteso come mezzo di rappresentazione della realtà fa un tutt'uno con la teoria apofantica del linguaggio. Questa prospettiva, di matrice aristotelica, la ritroviamo affermata, con più o meno vigore, in tutto il corso della storia del pensiero occidentale. Se Ricoeur avesse seguito tale prospettiva, la sua concezione della verità si situerebbe nell'ambito tradizionale della «adeguazione», della «conformità», della «presenza»³⁷. Con la no-

³⁷ Su questo punto prendiamo le distanze dalla posizione assunta da certi interpreti del pensiero ricoeuriano come A. Cazzullo che in *La verità della parola* afferma: «Cosa sta dietro a tale “nuovo” processo veritativo messo in atto da Ricoeur? Dietro di esso sta la vecchia concezione della verità intesa come *adaequatio intellectus et rei*, come con-

stra trattazione cercheremo di mostrare che egli percorre ben altri sentieri per cogliere le relazioni tra linguaggio e realtà. Ciò risulterà evidente quando sposteremo la nostra trattazione nell'ambito dell'ermeneutica della metafora e poi in quello dell'ermeneutica del testo.

Alla luce delle argomentazioni ricoeuriane fin qui trattate possiamo dire che tra linguaggio e piano ontologico vi è «aderenza», «conformità» nel senso che l'essere fonda il linguaggio e che, su questa base, tra esperienza e linguaggio vi è una relazione circolare. A nostro avviso tale circolarità emerge dallo stesso confronto che Ricoeur stabilisce tra le due metodologie, e, tra le due, è la fenomenologia a evidenziarla. La fenomenologia mostra che è l'essere stesso a dare fondamento e struttura agli enunciati linguistici, i quali incorporano tale struttura, ed è proprio perché vi è identità strutturale che il linguaggio può rimandare all'esperienza. Con ciò non si deve separare il tema centrale della fenomenologia – ogni coscienza è coscienza di – dal metodo della fenomenologia, cioè dal fatto che essa è una scienza eidetica descrittiva del vissuto. Il vissuto è strutturato, ha un senso ed è quindi dicibile, perché è intenzionale ed è sempre possibile spiegare il senso di un vissuto mediante l'oggettività a cui mira. La ragione dell'isomorfismo tra il «campo dell'esperienza» della fenomenologia e l'esperienza non ridotta sta quindi nella stessa intenzionalità.

La fenomenologia opera al livello del vissuto, l'analisi linguistica opera sul piano degli enunciati. La prima definisce il livello di costituzione, l'altra il livello di espressione. Ma tra le due metodologie per Ricoeur c'è convergenza poiché il lavoro della prima fonda quello della seconda e da questa si può risalire alla prima. L'una può dare all'altra utili indicazioni.

cordanza, accordo tra intelletto e cosa. Tale concezione deriva dalla platonica *orthotes*, vista corretta, vedere correttamente» (A. Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987, p. 57). Tale posizione ci sembra un po' troppo semplicistica e poco attenta al movimento complessivo della riflessione ricoeuriana proprio sul fronte della relazione linguaggio-essere. Sarà nostro compito fare emergere come Ricoeur la giudichi poi limitata e limitante. Per il nostro autore la concezione della verità intesa in termini di «adeguazione» è solo una tra i molteplici modi di intendere la verità; parimenti, quello descrittivo o rappresentativo è soltanto uno dei diversi modi di relazionare il linguaggio con l'essere.

La filosofia del linguaggio «ricorda alla fenomenologia che l'immediato è perduto, che è a partire dal medio del linguaggio che il linguaggio designa la propria relazione a qualcosa che non è linguaggio; la fenomenologia riconosce i diritti di tale richiesta nella misura in cui si guarda dal ritornare a una filosofia dell'immediato del vissuto e afferma il carattere irriducibile della domanda a ritroso. Di contro, la fenomenologia può volgersi alla filosofia del linguaggio ordinario e metterla in guardia contro il pericolo di perdersi fra esercizi semantici sulle locuzioni della lingua inglese; tal pericolo può venire scongiurato solo se la filosofia è capace di rinviare dal linguaggio alle modalità di apprensione che trovano espressione nel linguaggio»³⁸.

2. LIMITI DELLA FENOMENOLOGIA E DELLA FILOSOFIA ANALITICA SULLA TEMATICA DEL «CORPO PROPRIO» E RIPERCUSSIONI SULLA PROBLEMATICHE DEI PRESUPPOSTI ONTOLOGICI DEL LINGUAGGIO

Nonostante le diverse convergenze, tra fenomenologia e analisi linguistica c'è comunque un punto di rottura. Questo punto, dice Ricoeur, è dato dalla tematica del «corpo proprio». Essa mette in luce i limiti del discorso dell'azione come discorso descrittivo e analitico. Fa quindi emergere i limiti della stessa analisi linguistica. Partiamo allora proprio dalla descrizione dell'azione per poi giungere a quella del «corpo proprio».

Ne *La sémantique de l'action* Ricoeur ricorre all'«analisi e descrizione dei discorsi nei quali l'uomo dice il suo fare». Dopo aver evidenziato le difficoltà di una filosofia che faccia ricorso al sentimento immediato o all'intuizione, Ricoeur segue la via dell'«indagine degli enunciati pubblici nei quali l'esperienza si esprime»³⁹. Richiamandosi al metodo dell'a-

³⁸ *Filosofie del linguaggio*, cit., pp. 55-56.

³⁹ P. Ricoeur, *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, p. 113; trad. it. a cura di A. Pieretti, *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano 1985, p. 153.

nalisi linguistica⁴⁰, egli opera su tre livelli di analisi: il livello dei concetti⁴¹, quello delle proposizioni e quello degli argomenti.

L'analisi concettuale permette a Ricoeur di elaborare le nozioni prime senza le quali non si potrebbe attribuire all'azione un suo proprio senso. Con essa egli cerca di mettere in evidenza il senso dell'azione in quanto azione⁴². L'analisi dei concetti fa emergere il carattere di «rete» dei concetti – come intenzione, motivo, agente – che l'azione chiama in causa, mostrando che «ciascuno di essi trae la diversità delle sue significazioni dai suoi usi in contesti definiti» e che «i diversi contesti a loro volta li mettono in relazione gli uni con gli altri, di modo che si dovrebbe parlare tanto di intersignificazione quanto di significazione». L'analisi delle proposizioni consiste in una riflessione sulla forma logica degli enunciati concernenti l'azione. Autori come Austin, Frederick Strawson⁴³ e

⁴⁰ Agli inizi degli anni Settanta, Ricoeur insegna in Canada e negli USA (Università di Chicago), qui entra in contatto con la filosofia analitica. Quest'ultima gli fornirà gli strumenti analitici, cosicché utilizzerà le analisi linguistiche di Austin e Searle nell'ambito della teoria dell'azione, integrandole con la sua ermeneutica dell'agire umano. Il ricorso alla filosofia analitica continuerà anche a riguardo della tematica della comprensione del sé in *Sé come un altro*.

⁴¹ L'analisi concettuale la si ritrova in E. Anscombe, *Intention* (Oxford, Basil Blackwell, 1979). Anscombe distingue il concetto di intenzione secondo tre usi contestuali: ho l'intenzione di fare questo e quello; l'ho fatto intenzionalmente, lo faccio con l'intenzione di... Questi usi corrispondono a determinate situazioni di discorso entro cui tali frasi costituiscono risposte significative a domande del tipo: che fate? Perché? A quale scopo? È all'interno dei diversi giochi linguistici che un'espressione acquista significato e come tale è recepita. Su questa base l'analisi linguistica distingue un'azione da un movimento. Un movimento riguarda una realtà fisica la cui spiegazione richiama nozioni come energia, tensione, scarica. «La nozione d'azione possiede una molteplicità di rapporti con tutta una trama nozionale di cui l'intenzione è uno dei nodi ed entro cui si trovano espressioni di significato quali motivo, scopo, agente, mezzo, fine. Domandarsi il significato di uno di questi termini equivale a cercare il suo posto nella trama e far apparire le relazioni di intersignificazione fra tutti i termini della trama. Se vi è azione, c'è anche intenzione, e poi motivo, e poi agente ecc.» (*Fenomenologia del volere e approccio mediante il linguaggio ordinario*, cit., pp. 96-97).

⁴² *La sémantique de l'action*, p. 5 (trad. it. p. 37).

⁴³ F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959; trad. it. di E. Bencivenga, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, Feltrinelli, Milano 1978.

John Searle⁴⁴ forniscono a Ricoeur la teoria dell'«atto di parola o di discorso» (*speech act*).

L'analisi dello «*speech-act*» verte sulla struttura proposizionale in cui i concetti analizzati nel primo livello sono inseriti. A livello proposizionale l'analisi non prende in esame il riferimento e il senso, ma il «dire che è esso stesso fare», ovvero l'atto illocutorio. Afferma Ricoeur che né l'analisi concettuale né la teoria degli enunciati riescono a esaurire le risorse del discorso dell'azione. Anzi, in questa analisi non appare ancora il carattere propriamente discorsivo del discorso dell'azione. In esse sono prese in esame domande del tipo «Cosa fa A?», con le relative risposte. Ma per chiarire l'effettiva struttura del discorso dell'azione è necessario prendere in considerazione anche la domanda «perché?», con le relative risposte, ovvero occorre considerare la motivazione. L'analisi del «dire del fare» si sposta così al livello degli argomenti in cui la strategia dell'azione prende forma. Su questa via giungiamo al cuore del problema dell'azione con la relazione agente-motivazione. A tale riguardo, secondo Ricoeur, rimanendo in un ambito esclusivamente linguistico, il rapporto tra la nozione di causa e la nozione di motivo conduce l'analisi linguistica in una aporia insolubile. Egli afferma che secondo i filosofi dell'analisi del linguaggio, come Anscombe, la spiegazione attraverso il motivo esclude la spiegazione attraverso la causa, poiché, secondo il loro punto di vista, motivo e causa appartengono a due diversi universi di discorso tra i quali non ci può essere comunicazione o confusione poiché costituiscono due diversi giochi linguistici. Secondo questi pensatori la relazione di una azione con il suo motivo è irriducibile alla relazione causale intesa in senso humaneo. I tratti principali di quest'ultima sono: la relazione causale è una relazione contingente, ciò significa che causa ed effetto possono essere identificati separatamente e la causa può essere compresa senza che si prenda in considerazione la sua capacità di produrre effetti. Con in mente questa assunzione, i filosofi dell'analisi linguistica osservano che «un motivo è un motivo di». Ciò significa che la connessione intima costituita dalla motivazione esclude la connessione contingente della causalità. Il motivo non rientra nell'ambito

⁴⁴ J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge University Press 1967; trad. it. di G. R. Cadorna, *Atti di discorso*, Boringhieri, Torino 1992².

della nozione di causa *humeana* in quanto un motivo non è un avvenimento distinto dalla stessa intenzionalità: il motivo di una azione è valutabile secondo il nostro giudizio. Ne consegue che l'analisi linguistica fa emergere due ambiti di discorso completamente distinti: quello della fisica e quello dell'azione umana. Si tratta, per Ricoeur, di una situazione paradossale che permane solo se si resta entro i limiti dell'analisi linguistica, mentre può essere sciolta se ci si riferisce alla fenomenologia.

L'approccio fenomenologico, dietro il rilevante influsso della psicoanalisi conduce a un livello di motivi che sono anche cause. I due giochi linguistici, quello di causa e di motivo, possono coincidere se si retrocede attraverso l'analisi fenomenologica al fondamento ontologico degli stessi enunciati di cui si occupa l'analisi linguistica. Questo fondamento ontologico ultimo è indicato nel «corpo proprio». Se all'inizio de *La semantica dell'azione* Ricoeur ha illustrato le ragioni per cui nello studio dell'azione era da preferire l'approccio dell'analisi linguistica⁴⁵, successivamente, dopo aver dato fondo alle possibilità dell'analisi linguistica a proposito della descrizione e analisi dei discorsi nei quali l'uomo dice il suo fare, e dopo averne fatto emergere le difficoltà e le aporie, mostra la necessità di passare alla fenomenologia⁴⁶. A tale proposito il filosofo francese afferma che le aporie del metodo linguistico «procedono dall'impotenza di questo metodo a riflettere su se stesso e a dire in quale gioco linguistico *si è parlato* del linguaggio ordinario. Questa impotenza a riflettere su se stesso si traduce in un'impotenza a dimostrare che il linguaggio che essa descrive è cosa diversa da una configurazione linguistica contingente; al limite, cosa diversa da una particolare idiomatrica dell'inglese»⁴⁷.

⁴⁵ Ricoeur afferma che l'analisi linguistica evita le difficoltà di ogni introspezione, cioè il ricorso al sentimento vivo, all'intuizione ecc. (*La sémantique de l'action*, p. 113; trad. it. p. 153).

⁴⁶ J. – L. Petit, allievo di Ricoeur, afferma che la semantica dell'azione operata dalla filosofia analitica rimane chiusa entro la sfera del linguaggio senza riuscire ad attingere l'azione nella sua dimensione ontologica. Al fine di uscire dal cerchio chiuso del semanticismo, a suo avviso occorre ricorrere alla fenomenologia. Cfr. il suo studio critico su *La sémantique de l'action* di Ricoeur intitolato: *Pour une phénoménologie linguistique de l'action*, «Revue de métaphysique et de morale», 84, 1979, n. 3, pp. 397-403. Sempre di Petit, Cfr., *Herméneutique et sémantique chez Paul Ricoeur*, «Archives de philosophie», 48, 1985, n. 4, pp. 575-589; Id., *L'action dans la philosophie analytique*, Puf, Paris 1991.

⁴⁷ *La sémantique de l'action*, cit., p. 114 (trad. it. p. 154).

Come si è visto, l'analisi linguistica rinvia alla fenomenologia non solo per le sue aporie, «Vi rinvia anche per ciò che in essa è più efficace». E di questo abbiamo parlato in precedenza mettendo in rilievo le diverse convergenze metodologiche che Ricoeur fa emergere tra fenomenologia e analisi linguistica. Ora, con l'aporia motivo-causa emersa con l'analisi linguistica, egli indica esplicitamente in essa un punto di rottura tra le due prospettive metodologiche prese in esame. L'aporia può essere sciolta in sede fenomenologica prendendo in considerazione quella «specie di essere» che va sotto il nome di «corpo proprio». È il corpo proprio che fonda l'incontro tra due giochi di linguaggio. Vediamo ora in che consiste il «corpo proprio» e in che senso fonda l'incontro tra motivo e causa.

Il corpo proprio, dice Ricoeur, possiede un duplice aspetto: è insieme un oggetto nel mondo, per cui vale il gioco linguistico della causa, e un soggetto, per cui vale il gioco linguistico della motivazione. «Il *corpo proprio* è questa realtà che fa parte del sistema della natura e del sistema della personalità»⁴⁸, è «campo di motivazione per eccellenza», è «ciò che nel motivo spinge e attira» ed è implicato nello strato dell'«involontario assoluto» (*l'involontaire absolu*). Cosicché nell'azione «io provo il mio corpo come ciò che non solo sfugge alle mie intenzioni, ma anche che mi precede nell'azione»⁴⁹. Siamo qui di fronte al carattere pulsionale, inconscio, del corpo proprio. Ciò che precede le azioni e le stesse intenzioni precede lo stesso stato consapevole della persona. Tale carattere non può così essere ricondotto a una ragione, a una causa,

⁴⁸ *La sfida semiologica*, cit., p. 114.

⁴⁹ *La sémantique de l'action*, cit., p. 129 (trad. it. p. 170). «Questa anteriorità dispozionale del corpo si rivela in un certo numero di esperienza-limite che io, ne *Le volontaire et l'involontaire*, ho posto sotto il segno dell'involontario assoluto: esperienza di essere già nato – esperienza di avere o di essere un carattere non scelto – esperienza di essere “portato” da un fondo pulsionale largamente inconscio, che è come la terra sconosciuta della sfera psichica» (*Ibid.*). Sul corpo proprio (*corps propre*) e sul corpo vissuto (*corps vécu*), Ricoeur si sofferma in un colloquio con J. – P. Changeaux, pubblicato con il titolo *La nature et la règle* (Odile Jacob, Paris 1998; trad. it. di M. Basile, *La natura e la regola*, Raffaello Cortina, Milano 1999). A tale riguardo si veda il primo capitolo, che ha per titolo «Une rencontre nécessaire», pp. 12-43, e il secondo, intitolato «Le corps et l'esprit: à la recherche d'un discours commun», pp. 47-150.

a un perché. Ci si riferisce qui a una dimensione ontologica dell'uomo, che sfugge alla logica della spiegazione causale. Il carattere inconscio, pulsionale, consiste nel fatto che è desiderio che spinge o attira. Questo aspetto, che Merleau-Ponty chiama «l'io posso», come l'insieme del potere e del non potere, «costituisce la dimensione ontologica, nascosta in tutti i sensi enunciati, riguardante il rapporto tra motivo e causa»⁵⁰. Di qui i limiti del discorso analitico e descrittivo dell'azione. «Le ambiguità del corpo proprio assicurano la correlazione dei due giochi di linguaggio: quelli del motivo e della causa. Un'analisi puramente linguistica non può oltrepassare questa discontinuità di linguaggio. Solamente l'ontologia del corpo proprio può superare il criterio linguistico e porre in termini di fondamento ciò che nel linguaggio ordinario è reperibile in termini di significato»⁵¹.

Nell'esperienza il corpo proprio si propone come un oggetto tra oggetti e, insieme, come l'organo non oggettivabile della percezione e dell'azione. Il suo statuto ontologico infrange il rapporto tra soggetto e oggetto e tra motivo e causa su cui si fonda l'analisi linguistica. Con Merleau-Ponty, dice Ricoeur, la fenomenologia della percezione è giunta alla tematizzazione delle implicazioni filosofiche del corpo proprio: il corpo che percepisce, afferma Merleau-Ponty, è la condizione organica del percepito nei suoi caratteri qualitativi e significativi; è implicito nella sintesi della cosa senza essere cosa; infine è per me-corpo che c'è qualcosa che è percepito.

L'esclusione del corpo proprio da parte dell'analisi linguistica è il risultato di una scelta metodologica che essa realizza con l'operare sugli enunciati pubblici. «Il problema del corpo proprio può essere tematizzato solo nell'ambito di un metodo che risale dai problemi dell'espressione linguistica ai problemi della costituzione del vissuto; problematica che, a sua volta, impone un movimento di "domandare alla rovescia" (*Rückfrage*), che porta verso le basi ontiche, cioè verso la maniera in cui il corpo è al mondo nel modo del soggetto-oggetto. A sua volta, la presa in considerazione di questa condizione ontica rinvia a una condizione ontologica preliminare, cioè alla struttura dell'essere al mondo di cui

⁵⁰ *La sfida semiologica*, cit., p. 114.

⁵¹ *Ivi*, pp. 114-115.

l'essere-corpo è soltanto un'articolazione (*La structure de l'être au monde, dont l'être-corps est une articulation*)⁵².

Queste argomentazioni ricoueriane spingono nella direzione di un radicamento progressivo dei problemi di espressione nei problemi di costituzione. Questi ultimi conducono alla condizione ontica del corpo proprio e tale condizione alla struttura ontologica dell'essere-al-mondo. Tale discorso, svolto da Ricoeur ne *La sémantique de l'action*, conduce alla dimensione ontologica del soggetto e quindi alla riconquista del *co-gito* nella sua integralità. Questa riconquista, dal suo punto di vista, si realizza attraverso «l'appropriazione del senso del corpo come sorgente di motivi, come fascio di poteri». Essa avviene anche per mezzo del *riconoscimento* del corpo come natura necessaria e attraverso la scoperta della struttura dell'essere-al-mondo, di cui l'essere corpo è soltanto un'articolazione.

Con il riconoscimento del corpo come natura necessaria, giungiamo alla struttura dell'uomo come «struttura di essere-dentro»; si affaccia così un ordine di problematica che cade al di fuori dell'ambito del parallelismo fenomenologia-analisi linguistica. Dopo l'analisi linguistica, è anche l'analisi fenomenologica a trovare dei limiti invalicabili. Il metodo descrittivo e analitico dell'analisi linguistica e il metodo della fenomenologia non sono più adeguati ad affrontare un «originario» ancor più profondo: *l'essere-dentro (être-dedans)*, che a sua volta è «un momento della costituzione globale *essere-al-mondo (être-au-monde)*». Ciò in quanto il riconoscimento dell'essere-al-mondo, di cui l'essere-corpo è un'articolazione, richiede «una critica radicale della relazione soggetto-oggetto, del primato della rappresentazione e della funzione speculare»⁵³. La conquista dell'essere al mondo esige che «il piano degli enunciati sia strettamente derivato dal piano preliminare dell'esplicitazione e della comprensione. Ora, l'esplicitazione e la comprensione non possono più essere considerate come forme di conoscenza: sono maniere di essere preliminari a ogni conoscere di tipo oggettivante»⁵⁴. In questo ordine di discorsi la comprensione non riguarda una forma di

⁵² *La sémantique de l'action*, pp. 130-131 (trad. it. 171).

⁵³ *La sémantique de l'action*, cit., p. 131 (trad. it. p. 172).

⁵⁴ *Ibid.*