

Marco Buzzoni

ASSOLUTEZZA E STORICITÀ DELLA PERSONA

Muovendo dall'interpretazione che Ricoeur ha fornito di Heidegger, discutendo alcuni aspetti dell'ontologia heideggeriana del *Dasein* e dell'ermeneutica dell'"io sono" proposta da Ricoeur, cercherò di delineare i tratti essenziali d'una concezione ontologico-trascendentale della persona che riesca a conciliarne gli irrinunciabili ma aporetici caratteri della trascendentalità e della singolarità.

È noto che secondo Ricoeur la critica alla relazione soggetto-oggetto, che Heidegger formulò nell'ambito della sua distruzione del primato ontologico del *cogito*, non rappresenta un rifiuto dell'uso filosofico del concetto di io, ma pone anzi il presupposto basilare per un'ermeneutica dell'"io sono", che designa "uno strato dell'essere che bisogna situare, per così dire, sotto il *cogito*"¹. La comprensione del-

¹ Cfr. P. RICOEUR, «The Critique of Subjectivity and *Cogito* in the Philosophy of Heidegger», in M. Frings (a cura di), *Heidegger and the Quest for Truth*, Quadrangle Books, Chicago 1968, 62-75, cit. dall'ediz. francese, «Heidegger et la question du sujet», in P. Ricoeur, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, éd. du Seuil, Paris, 1969, 222-232: 222; tr. it., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1972), 239-250: 239. Soprattutto per ragioni di costanza nella traduzione le citazioni tratte dai testi ricoeuriani sono state da me tradotte in italiano, anche se ho cercato di allontanarmi il meno possibile dalle traduzioni italiane esistenti citate. Le citazioni senza indicazione dell'autore si riferiscono ad Heidegger.

l'essere non sarebbe più una parte del *cogito*, ma anzitutto un modo d'essere del *Dasein*, una determinazione dell'essere dell'esserci: "la relazione soggetto-oggetto, interpretata come *Bild*, come quadro, come veduta, oblitera, dissimula l'appartenenza del *Dasein* all'essere"².

Ora, secondo Ricoeur questa critica alla relazione soggetto-oggetto pone al tempo stesso la premessa per impostare più adeguatamente la domanda intorno all'*ego*, poiché il carattere della "Rückbezogenheit" del *Dasein* può essere interpretata in modo che la priorità ontica non contenga in sé più alcuna immediatezza ontologica. Di qui deriva secondo Ricoeur la dimensione ermeneutica del Sé del *Dasein*:

«E' per questo motivo che la ripresa dell'"io sono" non rientra soltanto in una fenomenologia, nel senso di una descrizione intuitiva, ma in una interpretazione, proprio perché l'"io sono" è dimenticato; esso deve essere riconquistato con una interpretazione che disoculta. Poiché ciò che è più prossimo a se stesso onticamente è anche il più lontano ontologicamente, l'"io sono" diviene tema di una ermeneutica, e non soltanto di una descrizione intuitiva. Così la ripresa del *cogito* è possibile soltanto con un movimento repressivo che parta dal fenomeno dell'"essere nel mondo" e che si volga verso la domanda del chi di questo essere-al-mondo»³.

Ora, questa interpretazione ricoeuriana di Heidegger ci indica una possibile rilettura dell'ontologia esistenziale di *Sein und Zeit* (e degli scritti che si collocano a quest'opera temporalmente e idealmente vicini) in vista d'una possibile ontologia della persona. La nostra rilettura, a differenza di quella ricoeuriana (prevalentemente ermeneutica), si colloca più decisamente a livello ontologico.

Com'è noto, il "soggetto" della metafisica tradizionale, cui erano associati i caratteri della "semplicità", della "sostanzialità" e del carattere personale, viene interpretato da Heidegger come prodotto dell'ontologia della "Vorhandenheit", che interpreta l'essere dell'esserci muovendo dall'ente. E come è pure noto, Heidegger ha rifiutato il personalismo per le stesse ragioni per cui egli ha rifiutato l'intera antropologia filosofica e la definizione tradizionale dell'uomo come "animal razionale": a causa appunto dell'ontologia della semplice

² Cfr. *ib.*, 228, tr. it., 245.

³ *ib.*, tr. it., 247.

presenza presupposta nell'interpretazione dell'essere dell'esserci⁴.

Tutte le correnti del personalismo, tutte le tendenze verso un'antropologia filosofica ed anche l'interpretazione dell'essere personale di Husserl e Scheler non solleverebbero più la domanda circa «l'essere persona». Nonostante gli sforzi di Husserl e Scheler di distinguere rigorosamente fra atti e oggetti, e di definire la persona come esecutrice di atti intenzionali, in essi il «senso ontologico» di «eseguire» (*vollziehen*) non sarebbe sufficientemente chiarito e il «modo di essere della persona» (*Seinsart der Person*) non è sufficientemente determinato «in sede ontologicamente positiva» (*positiv ontologisch*), per cui l'essere dell'esserci viene inteso «come "ovvio" nel senso dell'esser semplicemente presente comune a tutte le altre cose create»⁵.

Per questa ragione Heidegger ha ritenuto un'ontologia completa del *Dasein* assolutamente indispensabile per porre l'antropologia filosofica su basi «filosoficamente sufficienti», ed ha precisato che *Sein und Zeit* ha fornito soltanto alcuni «frammenti», anche se «tutt'altro che inessenziali», in vista di una possibile antropologia e della sua

⁴ Cfr. per esempio *Sein und Zeit* (d'ora innanzi: SuZ), 11. ediz., Niemeyer, Tübingen, 1967, 46-47, tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 69-70. Si veda in particolare 46: «Jede Idee von 'Subjekt' macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des *subjectum* [...] *ontologisch* mit [...]. Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was *positiv* denn nun unter dem nichtverdinglichten *Sein* des Subjekts, der Seele, des Bewusstseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, 'ausformbare' Phänomenenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem *Sein* des so bezeichneten Seienden zu fragen.» Cfr. tr. it., 69: «Ogni idea di "soggetto" quando non sia stata chiarita attraverso una determinazione ontologica preliminare del suo fondamento, è *ontologicamente* partecipe del principio del *subjectum* [...], anche se, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria della "sostanza anima" e la "reificazione della coscienza". Perché sia possibile chiedersi che cosa si intenda *positivamente* quando si parla di un *essere* del soggetto, dell'anima, della coscienza, dello spirito, della persona, non reificato, bisogna innanzi tutto aver chiarito la provenienza ontologica della cosità come tale. Quelle espressioni denotano infatti altrettante cerchie determinate di fenomeni suscettibili di "elaborazione", mentre il loro uso va di pari passo con una straordinaria indifferenza rispetto alla questione dell'essere dell'ente a cui ci si vuoi riferire».

⁵ Cfr. SuZ, 48-49, tr. it., 71-2.

fondazione ontologica⁶.

La critica all'ontologia della «Vorhandenheit» coinvolge anche Kant e in particolare la relazione fra l'io e le rappresentazioni che lo «accompagnano»: «Kant non mette mai in chiaro il modo di essere di questo "accompagnare" e di questa "connessione". Ma, in realtà, esso è inteso nel senso di un costante esser semplicemente-presenti assieme dell'io e delle sue rappresentazioni»⁷.

Ora, a questo proposito occorre anzitutto sottolineare che in Heidegger la negazione delle filosofie trascendentali del soggetto non comporta in alcun modo la negazione dell'a priori in quanto tale: i concetti di soggetto, di io puro e di una coscienza in generale – scrive per esempio Heidegger –

«contengono così poco l'a priori di una soggettività "reale", da saltare di pari passo, senza vederli, i caratteri ontologici dell'effettività e della costituzione d'essere dell'Esserci. D'altro canto, il rifiuto della "coscienza in genere" non significa affatto la negazione dell'a priori, allo stesso modo che l'ammissione di un soggetto idealizzato non garantisce minimamente l'effettiva fondazione dell'apriorità dell'Esserci»⁸.

E' dunque necessario determinare con più precisione questo concetto di a priori. Il punto decisivo consiste qui nel fatto che secondo Heidegger questo a priori è «vuoto» (*leer*), poiché non esprime proprietà della semplice presenza o qualcosa di reale (*vorhandene Eigenschaften oder Reales*), e tuttavia dev'essere considerato come autenticamente ontologico. Che l'essere in certo senso debba essere considerato come vuoto si riflette poi in *Sein und Zeit* nel rifiuto, o meglio

⁶ SuZ, 17, tr. it., 34. A questo proposito cfr. in particolare H. Fahrenbach, «Heidegger und das Problem einer "philosophischen" Anthropologie», in V. Klostermann (a cura di), *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1970, 97-131: 123.

⁷ «Kant zeigt aber nirgends die Seinsart dieses 'Anhängens' und 'Begleitens'. Im Grunde aber wird sie verstanden als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen» (SuZ, 321, tr. it., 386).

⁸ SuZ, 229 (tr. it., 281): «enthalten so wenig das Apriori der "wirklichen" Subjektivität, daß sie die ontologischen Charaktere der Faktizität und der Seinverfassung des Daseins überspringen, bzw. überhaupt nicht sehen. Die Zurückweisung eines 'Bewutseins überhaupt' bedeutet nicht die Negation des Apriori, so wenig als der Ansatz eines idealisierten Subjekts die sachgegründete Apriorität des Daseins verbürgt».

nella delimitazione di validità della definizione logica tradizionale, che conserva la sua validità soltanto per l'ente:

«Il concetto di "essere" è indefinibile. Questo carattere viene dedotto dalla sua estrema generalità. E ciò a buon diritto, se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Difatti l'"essere" non può esser concepito come un ente; *enti non additur aliqua natura*; non è possibile determinare l'essere mediante l'attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l'essere muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo dai più bassi. [...] Ecco perché quel modo di determinare l'ente, la "definizione" della logica tradizionale che entro certi limiti è da considerarsi fondata e che trova la sua ragion d'essere nell'ontologia antica, non è applicabile all'essere⁹

Ciò comporta che anche la legge aristotelica del rapporto inverso fra estensione e contenuto di un concetto è valida soltanto per l'ente. Per il problema dell'essere vale infatti il principio opposto: esso rappresenta «ad un tempo il più fondamentale e il più concreto dei problemi» («*die prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich*») (SuZ, 9, tr. it., 24). In *Einführung in die Metaphysik* Heidegger scriverà che l'«è» può usarsi in modi così variati e acquisire un significato determinato a seconda dei contesti, proprio perché è in sé indeterminato e nel suo significato rimane vuoto: *l'essere dev'essere «indeterminato, per essere determinabile» («unbestimmt sein, um bestimmbar zu sein»)*. Ma se per Heidegger il termine «essere» non esprime nulla di determinato e se in questo senso è vuoto («*leer*») ed indeterminato («*unbestimmt*»), in altro senso l'essere è ontologicamente ciò che vi è di più determinato e di più singolare («*Einzigartigste*»), dove questa «*Einzigartigkeit*» e «*Bestimmtheit*» debbono essere rigorosamente distinte da quelle dell'ente, poiché non possono essere ottenute mediante paragoni e confronti di

⁹ SuZ, 4, tr. it., 18-19: («Der Begriff "Sein" ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit. Und das mit Recht – wenn *definitio fit per genus proximum et differentiam specifica*. "Sein" kann in der Tat nicht als Seiendes begriffen werden [...] "Sein" kann nicht so zur Bestimmtheit kommen, daß ihm Seiendes zugesprochen wird. Das Sein ist definatorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. [...] Daher ist die in gewissen Grenzen berechtigte Bestimmungsart von Seiendem – die "Definition" der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar»).

qualità comuni¹⁰.

Heidegger precisa questa «Bestimmtheit» e «Einzigartigkeit» da diversi punti di vista. L'essere come a priori del «sé» («Selbst») dell'esserci viene per esempio interpretato come «esser possibile» (*Möglichsein*), che è, in quanto esistenziale, «la determinatezza ontologica positiva dell'Esserci, l'ultima e la più originaria». (SuZ, 143-4, tr. it., 183-4; la traduzione del Chiodi è stata qui lievemente modificata.), oppure viene intesa come «temporalità» (*Zeitlichkeit*) nel senso dell'«Abwesenheit»¹¹. Ora, appunto perché questo carattere ontologico dell'a priori è per un verso indeterminato e vuoto e, per altro verso, è in senso ontologicamente "positivo" soltanto un «essere possibile», una «Abwesenheit» o – come pure Heidegger si esprime –, proprio perché l'«egoità trascendentale» (*transzendente Selbstheit*) dell'esserci è «pura trascendenza» (*reine Transzendenz*) («Vom Wesen des Grundes», 164), «reiner Überstieg» (*Ibid.*, 139 e 174-175), fondamento in quanto assenza di fondamento («Grund als Abgrund») o «libertà» (*Freiheit*) (*ibid.*, 172), Heidegger può giungere ad una identificazione di costituzione ontologica e trascendentale dell'esserci:

«Nur Seiendes, zu dessen Seinsverfassung die Transzendenz gehört, hat die Möglichkeit, dergleichen wie ein Selbst zu sein. Die Transzendenz ist sogar die Voraussetzung dafür, daß das Dasein den Charakter eines Selbst hat. Die *Selbstheit* des Daseins *gründet in seiner Transzendenz*. und nicht ist das Dasein zunächst ein Ich-Selbst, das dann irgendetwas überschreitet»¹².

E soltanto poiché questa apriorità non è ipostatizzata, Heidegger può legittimamente replicare alla critica secondo cui la sua ontologia fondamentale incorrerebbe in un circolo logico. La distinzione tracciata nei primi paragrafi di *Sein und Zeit* fra un concetto implicito o «presupposto» (*vorausgesetzt*) ed un concetto «esplicito» (*explizit*) del senso dell'essere (cfr. SuZ, 7-8, tr. it., 23) evita però l'accusa di un circolo vizioso soltanto a condizione che l'esplicita-

¹⁰ *Einführung in die Metaphysik*, 2. Aufl., Niemeyer, Tübingen, 1958, 60.

¹¹ Cfr. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit*, Freiburger Vorlesung WS 1929/1930, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, Hrsg. F.-W. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, 531.

¹² *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vorl. SS 1927, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Hrsg. F.-W. Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, 425.

zione di ciò che è implicito non rappresenti una deformazione di ciò che dev'essere esplicitato. Come si esprimerà lo stesso Heidegger in *Die Frage nach dem Ding*, le dimostrazioni trascendentali, nonostante la loro circolarità, sono legittime poiché l'esperienza è «ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als das Zwischen – zwischen uns und dem Ding»¹³ – e questo «fra» è soltanto e consiste soltanto nel fatto che noi ci muoviamo in esso («indem wir uns darin bewegen»), cioè *soltanto nella misura in cui non venga entificato o reificato*.

Non è quindi un caso che in *Sein und Zeit* e negli scritti che lo co-stellano la concezione dell'a priori e la critica all'ontologia della semplice presenza si trovino accanto all'irripetibilità o singolarità e all'autoappartenenza (*Sich-selbst-gehören*) del Daseins:

«L'Essere *di cui* ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. L'Esserci non è perciò da intendersi ontologicamente come un caso o un esemplare di un genere dell'ente inteso come semplice-presenza. [...] Il discorso rivolto all'Esserci deve, in conformità alla struttura dell'esser-sempre-mio, propria di questo ente, far ricorso costantemente al pronome personale: "io sono", "tu sei". E di nuovo l'Esserci è sempre mio in questa o quella maniera di essere. L'Esserci ha già sempre in qualche modo deciso in quale maniera sia sempre mio»¹⁴.

Il contrario della singolarità del Dasein è, com'è noto, il "Man": «Ognuno è gli altri, e nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del *Chi*, dell'Esserci quotidiano, è il *nessuno* a cui ogni Esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme»¹⁵. Il

¹³ *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in: *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Klosterrnann, Frankfurt a.M., 1984, 244.

¹⁴ SuZ 42 (tr. it., 65): «Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines. Dasein ist daher nie ontologisch zu fassen als Fall und Exemplar einer Gattung von Seiendem als Vorhandenem. [...] Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personalpronomen* mitsagen: "ich bin", "du bist". Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist».

¹⁵ Cfr. SuZ, 128 (tr. it., 165): «Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwor-

“Man” non è per Heidegger un «soggetto universale» (*allgemeines Subjekt*), che sovrasti i soggetti concreti: a questa concezione si giunge soltanto se l'essere dei «soggetti» (*Subjekte*) non viene inteso in modo conforme all'Esserci e se i soggetti vengono assunti come esemplari «semplicemente-presenti» di un genere astratto (*SuZ*, 128, tr. it., 165).

La singolarità della persona è inoltre coincidente con l'autoappartenenza («*Selbstzugehörigkeit*») della persona, parimenti sottolineata da Heidegger¹⁶. Già sulla scorta di queste considerazioni heideggeriane, si può affermare che Heidegger non ha soltanto fornito indicazioni importanti per un personalismo che, di là dalla lettera delle condanne nei suoi confronti pronunciate da questo autore, intenda elaborare concettualmente la distinzione fra persona e cosa, ma ha colto quello che secondo noi è il punto fondamentale: il carattere indeterminato o vuoto della trascendentalità che costituisce l'essere un io, ciò che Heidegger chiama «*Selbstheit*». Alla luce di quanto abbiamo detto possiamo infatti concludere che un'importante acquisizione teoretica dell'ontologia fondamentale di Heidegger consiste in ciò, che il radicamento ontologico della persona e la sua sussistenza non vengono trovate in un principio che sia diverso o addirittura opposto al momento della trascendenza, del superamento o del distacco critico-trascendentale, ma che al contrario coincide completamente con questo momento. L'atto mediante cui la persona è in grado di distaccarsi rispetto a non importa quale realtà e con cui contemporaneamente si riferisce a se stessa, non può essere affatto distinto dall'essere persona. In altre parole: ontologicità e trascendentalità di questo atto non sono soltanto fra loro conciliabili, ma coincidono perfettamente nell'unità della persona, sono la medesima irripetibile realtà. E dai testi heideggeriani proviene altresì un'altra fondamentale identificazione, quella fra «*Transzendenz*» (o, come direi io, distacco critico-trascendentale) e libertà. Da questo punto di vista, affermare che la persona è irriducibile a cosa perché

tet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat».

¹⁶ Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 24: Hrsg. Herrmann F.-W., Klostermann, Frankfurt a.M., 1975, 242: «das Dasein hat eine eigentümliche Selbigkeit mit sich selbst im Sinn der Selbstheit. Es ist so, da es in irgendeiner Weise sich zu *eigen* ist, es *hat sich selbst*, und nur deshalb kann es sich verlieren.»

irriducibile a cosa è l'atto mediante cui la prima si distacca criticamente dalla seconda è esattamente quanto dire che la persona è irriducibile a cosa perché, a differenza di quest'ultima, è libera. Tenendo presente anche questa seconda identificazione, si deve allora concludere che il momento del distacco critico-trascendentale, la dimensione ontologica e la libertà sono la medesima e unica realtà personale o, limitandosi a porre l'identità fra due soli di questi termini, che la libertà è il modo in cui la persona si radica nell'essere.

In effetti, vi può essere soltanto una cosa nel nostro conoscere che è a priori e che è anche irriducibile a ciò che è reale, cioè l'atto mediante cui è data per il soggetto la possibilità in linea di principio di assumere un distacco critico nei confronti dell'oggetto di volta in volta indagato, o, che è lo stesso, mediante cui può venir pensato ciò che chiamiamo reale, ente, oppure oggetto in quanto contrapposto ad un soggetto. In quanto attività che ordina e classifica secondo generi, l'io – con buona pace di Brentano – non può cadere sotto alcun genere, per quanto universale lo si voglia pensare, a meno che questo genere non sia inteso in modo assolutamente universale, nel qual caso, tuttavia, esso annullerebbe il concetto stesso di «genere» o consentirebbe di usarlo in modo soltanto analogico. Ancora più importante, però, è il fatto che da questo punto di vista impostazione trascendentale e impostazione personalistica coincidono perfettamente: se infatti l'a priori è soltanto l'atto mediante cui di volta in volta qualcosa viene pensato in modo determinato come oggetto, allora la sua sussistenza si risolve senza residui nelle singole persone che qui ed ora pensano e che appunto lo attualizzano.

Da questo punto di vista, tuttavia, sia in Heidegger sia nella maggior parte della produzione filosofica di Ricoeur (e cioè nelle opere che precedono *Soi-même comme un autre*, che introduce da questo punto di vista alcuni elementi di effettiva novità, ma da cui qui prescindiamo per ragioni di economia interna al presente scritto¹⁷) si possono cogliere, per così retrospettivamente, alcuni aspetti della loro concezione dell'io che sono segnati, in termini heideggeriani, dal modello della semplice presenza, o, si potrebbe anche dire, da ambiguità di ascendenza idealistica. Mi limiterò qui ad alcuni aspetti fondamentali, tenendo presente soprattutto Ricoeur (ma senza dimenticare Heidegger): la critica alla relazione soggetto-oggetto, il

¹⁷ Cfr. M. Buzzoni, «Persona e trascendenza», in corso di pubblicazione.

rifiuto della distinzione fra conoscere e volere, il carattere¹⁸.

Ora, con la tesi secondo cui la critica heideggeriana alla relazione soggetto-oggetto non rappresenta un rifiuto dell'uso filosofico del concetto di io, ma pone anzi il presupposto basilare per un'ermeneutica dell'«io sono», Ricoeur ripropone la tesi centrale della sua ermeneutica, secondo cui la riflessione, essendo vuota, deve trasformarsi in ermeneutica, e secondo cui il soggetto non è il punto iniziale, bensì quello finale del cammino mediante cui ci appropriamo le opere della cultura¹⁹. Ma questa tesi viene intrecciata in modo indissolubile con i due rifiuti heideggeriani della distinzione fra soggetto e oggetto da un lato e della distinzione fra conoscere e volere dall'altro, nei quali permangono al tempo stesso un'implicita adesione ad una prospettiva idealistico-immanentistica e una concezione entificata del soggetto. Vediamo innanzi tutto la distinzione fra soggetto e oggetto.

In *Finitude et culpabilité* per esempio Ricoeur scrive:

«Il conoscere, poiché esteriorizza e pone nell'essere il suo oggetto, istituisce una scissione fondamentale tra l'oggetto e il soggetto. Esso "distacca" l'oggetto, "l'oppone" all'io; in breve, il conoscere costituisce la dualità del soggetto e dell'oggetto. Il sentimento, per contrasto, si comprende come la manifestazione di una relazione al mondo che restituisce continuamente la nostra complicità, la nostra inerenza, la nostra appartenenza, più profonde d'ogni polarità e d'ogni dualità»²⁰.

Ma ponendosi al di qua della stessa distinzione di soggetto e og-

¹⁸ Per una discussione del problema se nell'ontologia fondamentale heideggeriana permanga un residuo di ipostatizzazione dell'a priori, che appartiene ancora all'ontologia della semplice presenza e che è inconciliabile con l'irripetibilità e la singolarità del Dasein (o, come direi io, della persona), i limiti imposti a questo lavoro mi obbligano a rinviare al mio «Zum Begriff der Person. Heidegger und Ricoeur», in D. Papenfuss und O. Pöggeler (a cura di), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II: *Im Gespräch der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1990, 227-253. A questo lavoro devo altresì rinviare per la discussione, sia storico-critica sia propriamente teoretica, di altri aspetti dell'impostazione personalistica qui sostenuta.

¹⁹ Cfr. soprattutto *De l'interprétation. Essai sur Freud*, éd. du Seuil, Paris, 1965, 54, tr. it., *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1966, 63.

²⁰ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. I: L'homme faillible*, Montaigne, Paris, 1960, 101; tr. it., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970, 168.

getto, la relazione d'immediata partecipazione al mondo non può essere colta in se stessa:

«A questa relazione col mondo, irriducibile ad ogni polarità *oggettuale*, possiamo ben dare un nome, ma non possiamo affatto afferrarla in se stessa; possiamo ben denominarla ante-predicativa, pre-riflessiva, pre-oggettiva, ma in fin dei conti anche iper-predicativa, iper-riflessiva, iper-oggettiva. Ma, poiché viviamo nella dualità del soggetto e dell'oggetto che ha formato il nostro linguaggio, questa relazione può essere attinta soltanto *indirettamente*»²¹.

Anzi, noi saremmo propriamente "condannati" (*condamnés*) ad esprimere la nostra relazione col mondo nel linguaggio dell'oggettività, poiché "tutto il nostro linguaggio è stato elaborato nella dimensione dell'oggettività, in cui il soggetto e l'oggetto sono distinti e opposti", cosa che rende impossibile esprimere l'unità del sentimento²².

Ora, è anzitutto insostenibile e paradossale la tesi di Ricoeur secondo cui la necessità della distinzione soggetto-oggetto è soltanto un sottoprodotto dell'uso del linguaggio. Se, come afferma Ricoeur, noi fossimo veramente "condannati" al linguaggio dell'oggettività, non potremmo in realtà neppure esprimere questa condanna, né in particolare potremmo usare termini come "ante-predicativo", "pre-riflessivo", "pre-obiettivo" ecc., o espressioni quali "al di là della dualità di soggetto e oggetto", che risulterebbero inevitabilmente prive di significato, conducendo paradossalmente la posizione ricœuriana, che intenderebbe rivendicare la portata rivelativa del sentimento, a coincidere con la condanna linguistica della metafisica pronunciata dall'empirismo logico.

L'impossibilità di abbandonare la distinzione soggetto-oggetto dipende dalla sua natura trascendentale. In realtà questa distinzione è insopprimibile senza contraddizione, se viene intesa nella sua purezza trascendentale, poiché essa s'identifica senza residui con l'atto stesso mediante cui la persona si distacca criticamente dal resto degli enti intramondani, si contrappone loro come soggetto a oggetto e pone la condizione ontologica suprema per il darsi d'ogni oggetto e

²¹ *Ibid.*, 101, tr. it., 168.

²² *Ibid.*, 105, tr. it., 172-3.

d'ogni realizzazione pratica particolari. In questo senso noi possiamo asserire senza contraddizione che noi "viviamo" nella dualità soggetto-oggetto, poiché questa, intesa appunto in senso trascendentale e ontologico insieme, è costitutiva della nostra essenza, invece d'essere mera apparenza: essa fonda proprio il nostro radicamento nell'essere e, quindi, l'irriducibilità ontologica della persona alla cosa. Cancellare la distinzione fra soggetto e oggetto, in questo senso, significa né più né meno che cancellare ogni distinzione fra la persona e il resto del creato, significa cioè aderire implicitamente ad un monismo materialistico o idealistico²³.

A conclusioni analoghe si giunge prendendo in esame gli argomenti addotti da Ricoeur e da Heidegger contro la distinzione fra conoscere e volere. Oltre alla concezione ermeneutica dell'io, oltre al rifiuto dell'originarietà della relazione soggetto-oggetto, anche il rifiuto della distinzione fra conoscere e volere rappresenta in effetti un importante punto di contatto fra l'ermeneutica heideggeriana del *Dasein* e quella ricoeuriana della persona contenuta nelle opere precedenti a *Soi-même comme un autre*. Come è noto, per Heidegger la «Befindlichkeit» e la «Stimmung» sono più originarie non soltanto

²³ Questa fu anche in certo senso la replica scheleriana al rifiuto da parte di Heidegger della distinzione soggetto-oggetto: la persona è in sé tanto poco soggetto quanto l'essere del mondo esterno è in sé già un oggetto; essa è soggetto soltanto nella sua connessione con l'essere dell'oggetto (Cfr. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Hrsg. M.S. Frings, Franke, Bern, 1975, 304). Per la difesa della relazione soggetto-oggetto si veda anche J.B. Lotz, *Person und Freiheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1979, 30; H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, 4. Aufl., Pustet, München-Salzburg, 1984, 5 n.; E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie*, 4. Aufl., Tyrolia, Innsbruck-Wien, 1986, 103-104. In realtà lo stesso Heidegger è giunto a conclusioni assai simili a queste: la trascendenza «Transzendenz») si deve intendere «einzig durch eine ständig zu erneuernde Interpretation der Subjektivität des Subjekts», «die dem "Subjektivismus" ebenso entgegenhandelt, wie sie dem "Objektivismus" die Gefoigenschaft versagen muß». («Vom Wesen des Grundes», *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 123-175: 164) «Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als "Dasein" verstehen, den Titel "Subjekt" – aveva scritto Heidegger un poco prima –, dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als "Subjekt", um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes sein.» (*Ibid.*, 137-138) Si cfr. anche *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Freiburger Vorlesung SS 1930, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Hrsg. H. Tietjen, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 125.

della relazione soggetto-oggetto, ma anche della distinzione fra conoscere e volere²⁴. Anche Ricoeur cerca di ricondurre questa distinzione ad un piano più originario. Egli si richiama persino a Spinoza, per sostenere la tesi secondo cui la «riflessione» rappresenterebbe l'unità originaria di conoscenza filosofica ed etica, e secondo cui la volontà e l'intelletto si dissolverebbero nella molteplicità degli atti del volere e degli atti intellettivi²⁵.

Anche in questo caso, tuttavia, esiste una connessione tutt'altro che estrinseca fra il rifiuto della distinzione fra intelletto e volere e una concezione idealistica dell'uomo. La distinzione di atto teoretico e atto pratico viene in effetti meno se l'uno o l'altro viene inteso come principio infinito: senza l'indipendenza della cosa conosciuta o dello stato di cose voluto viene meno la distinzione fra intelletto che conosce e realtà conosciuta o fra la volontà che vuole e la cosa voluta, e con queste distinzioni cade anche quella fra conoscere e volere²⁶. E viceversa, il concetto della libertà di un essere finito presuppone necessariamente la distinzione fra conoscenza e volontà: questa libertà non vi sarebbe né in un mondo in cui tutto potesse essere descritto e raffigurato come mero oggetto né in un mondo che fosse puro prodotto della nostra volontà, perché in nessuno di questi mondi avrebbe senso il concetto di un divieto o d'una interdizione posti alla nostra volontà: non nel primo caso, poiché il concetto di divieto o interdizione non ha senso senza una volontà che potenzialmente potrebbe opporvici, ed evidentemente neppure nel secondo, nel quale il volere sarebbe in sé puro ed illimitato.

Da questo punto di vista non deve stupire se talvolta Ricoeur è giunto addirittura ad inserire la tesi fondamentale della sua ermeneutica in un contesto di tipo idealistico. La ragione per cui la rifles-

²⁴ SuZ, 193, tr. it., 242. Nello stesso senso si veda anche SuZ, 300-301, tr. it., 363-4. Nel «Brief über den Humanismus» (1946), *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a.M., 1976, 313-364: 352-358, Heidegger rifiuta, insieme con la distinzione tradizionale di teoretico e pratico, anche quella di etica e ontologia: cfr. in particolare 358: «dieses Denken [sc.: das Denken, das die Wahrheit des Seins bedenkt] ist weder theoretisch noch praktisch. Es creignet sich vor dieser Unterscheidung».

²⁵ P. Ricoeur, «Le problème du fondement de la morale», *Sapienza*, 28 (1975), 313-337: 326.

²⁶ Questa connessione teoretica è efficacemente espressa in G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912), in G. Gentile, *Opere*, III ed., Sansoni, Firenze, 1970, 81-82.

sione deve trasformarsi in ermeneutica consisterebbe per esempio nel fatto che la riflessione non può oggettivare l'atto stesso in cui consiste la propria esistenza, per cui è costretta a giungervi indirettamente, interpretando i segni obiettivi, le opere, che questo atto lascia come prodotto dietro di Sé²⁷.

Qui è infatti a ben vedere all'opera la dialettica idealistica per cui la produttività assoluta dello Spirito esige che questo non possa cogliersi come tale senza opporre a sé realmente la propria *negazione*, cioè senza trasformarsi realmente nel proprio opposto, senza *alienarsi* realmente in oggetto.

E analoga inserzione della tesi fondamentale dell'ermeneutica ricoeuriana in un contesto di tipo spinoziano o idealistico ha luogo, allorché Ricoeur afferma che la persona può e deve *mediante* la *riflessione* «riappropriarsi» ciò che era e che ha perduto: qui sembra che lo sviluppo personale possa soltanto consistere nello sviluppo d'una *consapevolezza* di ciò che la persona è *già*, e non dunque in un autentico sviluppo che giunga a toccare la realtà ontologica della persona. Se viceversa la persona non è pensata come un principio infinito che sia già *ab aeterno* tutto ciò che potrà poi diventare, essa può realmente *diventare* ciò che in un primo momento non era, e può inoltre non raggiungere la consapevolezza di quello che essa è in realtà divenuta.

Il carattere, infine, in quanto modalità peculiare di accesso al mondo dei valori, racchiude secondo Ricoeur la radice della singolarità. Più precisamente, il carattere fonda la singolarità personale, poiché è qualcosa di dato a ciascun essere umano sin dal principio senza che questi possa mai acquisirne una conoscenza oggettiva:

«L'immutabilità del carattere non è in fin dei conti null'altro che l'aspetto più radicale, più originario, se così si può dire, dell'idea di origine prospettivistica. L'origine zero della percezione, ciò che chiamiamo nostro punto di vista, non è ancora una vera origine; io posso cambiare l'origine di tutti i miei spettacoli: ciò dipende dal movimento. Ma se posso cambiar luogo,

²⁷ «Questa – scrive per es. Ricoeur – è la radice ultima del nostro problema: essa risiede in questa connessione primitiva fra l'atto d'esistere e i segni che noi dispieghiamo nelle nostre opere; la riflessione deve diventare interpretazione, perché non posso cogliere questo atto d'esistere altrove che nei segni sparsi nel mondo. Ecco perché una filosofia riflessiva deve includere i risultati, i metodi e i presupposti di tutte le scienze che tentano di decifrare e d'interpretare i segni dell'uomo.» (P. Ricoeur, *De l'interprétation*, cit., 54).

non posso cambiare carattere; non v'è alcun movimento col quale cambiare l'origine zero del mio campo totale di motivazione; non v'è neppure alcun movimento spirituale che abbia la capacità di cambiare l'origine delle valutazioni più fondamentali; la conversione più radicale non potrebbe rappresentare un cambiamento di carattere, a meno di far di me non soltanto una "nuova creatura", ma un *altro* individuo»²⁸.

Ora, non difficile rendersi conto che questo modo ipostatizzato di concepire la dimensione trascendentale dell'io rende impossibile la libertà della persona e dunque, da ultimo, la sua sussistenza ontologica: un a priori così concepito, che non può essere reso oggetto della mente e che nondimeno possiede una struttura determinata, sarebbe a ben vedere qualcosa che, all'insaputa della persona, condizionerebbe *necessariamente e determinatamente* il suo pensare e il suo agire, trasformandoli in processi psichici e fisici di cui essa non è responsabile, e quindi in processi propriamente non umani (è però importante non lasciarsi sfuggire che un condizionamento necessario non compromette di per sé la libertà umana, compromessa invece se questa necessità, che è appunto la necessità del trascendentale, operasse in modo positivamente determinato). Ogni concezione ipostatizzata del trascendentale conduce direttamente alla sua inoggettivabilità di fronte alla mente e, di qui, alla sua immodificabilità: la struttura personale risulta immodificabile, se non può essere oggettivata dinanzi all'io stesso, ma in quanto immodificabile, ben più che la nostra personale e irripetibile via d'accesso ai valori o al mondo, essa rappresenterebbe piuttosto la prigione da cui sarebbe impossibile fuggire. L'essere della struttura del *Dasein* verrebbe infatti sistematicamente deformata da una prospettiva che, non essendo criticamente (o, che è lo stesso, liberamente) scelta, né essendo criticamente rivedibile e modificabile, costringerebbe ciascun individuo ad una visione parziale non confrontabile con quella degli altri, poiché un a priori positivamente determinato che potesse essere conosciuto nella sua individualità soltanto da un altro a priori parimenti determinato non potrebbe in realtà essere conosciuto così com'esso è in se stesso: saremmo innanzi ad un'indagine che presupporrebbe proprio ciò che dovrebbe indagare e che quindi si muove-

²⁸ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, I, cit., 79, tr. it., 140-1. Cfr. anche P. Ricoeur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950, 344-346.

rebbe in un'accettabile circolo logico; la circolarità dell'analisi ontologico-trascendentale diverrebbe un vero e proprio circolo vizioso. In breve, la dissoluzione d'ogni realtà personale consegue direttamente dalla contraddizione insita in ogni ipostatizzazione del trascendentale. Una struttura trascendentale concepita in modo determinato porta infatti con sé la contraddizione d'essere insieme limitata e universale, condizionata e incondizionata, ma nella misura in cui si presenta nella forma dell'universalità e dell'incondizionatezza, essa entra necessariamente in conflitto con la libertà personale, sicché, se quella viene asserita, questa viene necessariamente negata.

Il pensiero d'ispirazione personalistica ha sempre denunciato l'inconciliabilità del trascendentale con la singolarità e l'irripetibilità della persona, ma ha errato nella mancata distinzione fra diversi sensi del trascendentale. La reinterpretazione in prospettiva trascendentale del concetto del soggetto può essere infatti al tempo stesso reinterpretazione in prospettiva personalistica soltanto se questa trascendentalità è puramente funzionale e discorsiva. A tal fine è necessario che l'unica condizione a priori sia la capacità in linea di principio di appropriarsi il contenuto culturale di non importa quale prodotto od oggetto di pensiero; occorre cioè che l'a priori non sia pensato come una struttura determinata di pensiero, ma come la funzione rappresentativa in quanto tale, che non può essere portata sotto lo sguardo oggettivante nella misura in cui è condizione trascendentale di possibilità del darsi d'un oggetto in generale. Le conclusioni dell'ultimo Heidegger non erano dunque inevitabili, poiché il coerente sviluppo della critica rivolta da Heidegger in *Sein und Zeit* all'ontologia tradizionale conduce piuttosto, entro un'impostazione personalistica, al riconoscimento di un unico a priori, puramente funzionale, cioè l'essere-persona, e proprio in tal modo la relazione soggetto-oggetto acquista un nuovo senso, che è al tempo stesso trascendentale e in grado di fondare la singolarità personale: in questa relazione, infatti, vengono a coincidere la dimensione ontologica e quella trascendentale della persona umana.