

Angela Monica Recupero

LA QUESTIONE ONTOLOGICA DEL SÉ IN RICŒUR

SINTESI. Paul Ricœur riconosce un ruolo predominante all'alterità nella formazione dell'io, ispirata alla dialettica del Medesimo con l'Altro, e di conseguenza sempre *in fieri*, aperta e dinamica. Contestando radicalmente il metodo cartesiano su cui si regge il *cogito*, Ricœur propone una nuova ermeneutica del sé. In questo contributo intendo mostrare come, sotto il segno della complessità dell'io, egli giunga a percorrere vie originali a partire dal superamento della nozione classica di identità.

PAROLE CHIAVE: Io/me. Sé. Cogito. Pensiero. Inconscio.

ABSTRACT. Paul Ricœur acknowledges that alterity has a predominant role in the formation of the ego, that it is inspired by the dialectic between the Self and the Other, and, accordingly, that it is always *in fieri*, open and dynamic. By radically questioning the Cartesian method on which the *cogito* is based, Ricœur proposes a new hermeneutics of the Self. The present papers aims at highlighting how Ricœur, going through the complexity of the ego, treads original paths starting from the overcoming of the classical notion of identity.

KEYWORDS: I/me. Self. Cogito. Thought. Unconscious.

1. La frantumazione del Cogito

«Senza dubbio anche io sono, se mi inganna; e mi inganni pure quanto può, tuttavia non farà mai in modo che io sia nulla, mentre penso di essere qualcosa»¹: com'è noto, l'affermazione euristica, contenuta nella *Seconda Meditazione* di Cartesio, non convince Ricœur perché essa non proietta la soggettività nella realtà storica contingente.

¹ R. Descartes (2008), *Meditazioni metafisiche*, p. 56.

L'analisi dell'io deve procedere verso altre direzioni e indurci ad azzardare un'ipotesi che possa cambiare la prospettiva: «Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone – o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso»².

Ammettendo allora l'ambizione fondazionale che lo stesso Ricoeur riconosce al cogito cartesiano, e rilevando la valenza del predicato verbale espresso nella detta affermazione, non può che seguire il disconoscimento del presupposto teorico che ne sta alla base: infatti, se vengo ingannato da un dio a me superiore, come potrebbe mai la mia mente essere certa di alcunché, persino dello stesso pensare e dell'esistenza? O non è plausibile piuttosto che il tutto (pensare ed esistere) sia un'immensa fantasia del dio ingannatore?

Difatti Cartesio stesso sottolinea:

Tuttavia, non potrei nemmeno pensare Dio se non esistente, come non posso neppure pensare un monte senza valle, ma certo, come dal fatto che pensi un monte con una valle, non ne consegue che nel mondo ci sia qualche monte, così neppure dal fatto che pensi Dio come esistente ne consegue perciò che Dio esista: infatti il mio pensiero non impone nessuna necessità alla realtà; ed al modo in cui è possibile immaginare un cavallo alato, anche se nessun cavallo ha le ali, così forse posso immaginare l'esistenza di Dio, anche se non esiste nessun Dio³.

² P. Ricoeur (2011), *Sé come un altro*, p. 94.

³ Descartes, *Meditazioni metafisiche*, p. 120.

A mio avviso, Ricœur è una guida sicura per accertare una debolezza teoretica di fondo nel tentativo di Cartesio di trattare dell'esistenza utilizzando il proprio metodo. La questione non è semplice, infatti Ricœur la affronta con un'articolazione molto ampia. Anzitutto stigmatizzando la proposta di Nietzsche, il quale, a parer suo, si limita a contestare il metodo cartesiano senza tuttavia allontanarsene in maniera radicale. Infatti, a sostegno del rilievo ricœuriano, si possono leggere i seguenti brani:

Il pensiero pone l'io; ma finora si è creduto, come crede il popolo, che nell'"io penso" ci sia qualcosa di immediatamente certo e che questo "io" sia la *causa* data dal pensiero, in analogia alla quale possiamo comprendere tutte le altre relazioni causali⁴.

"Si pensa, quindi c'è qualcosa che pensa": in tal senso è diretta l'argomentazione di Cartesio. Ma ciò equivale a postulare già come "vero a priori" il nostro credere nel concetto di sostanza; che quando si pensa ci debba essere qualcosa "che pensi", è tuttavia semplicemente una formulazione della nostra abitudine grammaticale, che fa corrispondere a un fare uno che fa. Insomma qui si pone un postulato logico-metafisico, *non ci si limita a constatare...*

Per la via di Cartesio *non* si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza.

Se si riduce la proposizione a: "si pensa, quindi ci sono pensieri", si ha una mera tautologia; e proprio ciò che è in discussione, la "*realtà del pensiero*" non viene toccato; cioè in questa forma non si può respingere il carattere

⁴ F. Nietzsche (1975), *Frammenti postumi. 1884-1885*, p. 279.

“apparente” del pensiero. Mentre ciò che Cartesio voleva, era che il pensiero avesse non solo una *realtà apparente*, ma anche una realtà in sé⁵.

Ricœur, comunque, non si arresta al cogito spezzato nietzscheano – che per lui, evidentemente, non conduce a esiti chiarificatori –, ma procede oltre, verso l’anti-cogito:

Il cogito spezzato non è un “anti-cogito” (SA, 25, 27). È l’atto di un soggetto che scopre se stesso separato da se stesso, ma persiste nonostante tutto nel suo voto di integrità. Privato dell’intuizione che gli avrebbe dato immediatamente accesso al suo essere, deve ancora interpretare le espressioni in cui si oggettivizza e intraprendere il percorso mediatico di una “ermeneutica del sé”⁶.

Probabilmente il cogito spezzato è un errare, sì, ma tuttavia fecondo, che ci invita a leggere con l’occhio indagatore di chi, acuendo lo spirito critico, vuole trovare una strada percorribile alternativa a quella tratteggiata da Cartesio.

È appunto nel tentativo di comprendere il senso della distanza di Nietzsche da Cartesio che Ricœur analizza due scritti contemporanei alla pubblicazione de *La nascita della tragedia*⁷, testo che senza dubbio presenta finalità più ampie della polemica contro il cogito, ma risulta particolarmente

⁵ F. Nietzsche (1971), *Frammenti postumi. 1887-1888*, p. 191.

⁶ O. Abel, J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, pp. 17-18.

⁷ I due scritti in questione sono: il *Corso di retorica*, tenuto a Basilea durante il trimestre invernale 1872-73, e *Su verità e menzogna in senso extramurale*, che sarebbe dovuto servire da complemento teorico a *La nascita della tragedia*.

illuminante sia per la comprensione dell'atteggiamento anticartesiano di Nietzsche, sia per la concezione ricœuriana dell'identità.

Leggiamo il brano seguente:

L'incantesimo è il presupposto di ogni arte drammatica. In questo incantesimo chi è esaltato da Dioniso vede se stesso come un Satiro, e come Satiro guarda a sua volta il dio, cioè nella sua trasformazione egli vede fuori di sé una nuova visione, come compimento apollineo del proprio stato. Con questa nuova visione il dramma è completo⁸.

Il compimento apollineo fuori di sé, ma soprattutto quella che possiamo definire un'anticipazione della «morte di Dio»⁹, rappresentano entrambi l'annientamento del riferimento primo cartesiano:

Davanti a Dio! – Ma questo Dio è morto! Uomini superiori, questo Dio era il vostro più grande pericolo.

Da quando egli giace nella tomba, voi siete veramente risorti. Solo ora verrà il grande meriggio, solo ora l'uomo superiore diverrà-padrone!

Avete capito queste parole, fratelli? Voi siete spaventati: il vostro cuore ha le vertigini? Vi si spalanca, qui, l'abisso? Ringhia, qui, contro di voi il cane dell'inferno?

Ebbene! Coraggio! Uomini superiori! Solo ora il mondo partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora *noi* vogliamo, – che viva il superuomo¹⁰.

⁸ F. Nietzsche (1972), *La nascita della tragedia*, p. 60.

⁹ F. Nietzsche (1973), *Così parlò Zarathustra*, pp. 348-349.

¹⁰ Ivi.

D'altronde il riferimento è più esplicito nel brano in cui Nietzsche addita il carattere fittizio e puramente funzionale della divinità a cui Cartesio appunto fa appello:

Spesso una divinità doveva in certo modo garantire al pubblico lo svolgimento della tragedia e togliere ogni dubbio sulla realtà del mito, in maniera simile a quella in cui Descartes poté dimostrare la realtà del mondo empirico solo appellandosi alla veridicità di Dio e alla sua capacità di mentire. Della stessa veridicità divina Euripide ha bisogno di nuovo a chiusura del suo dramma, per assicurare il pubblico sul futuro dei suoi eroi: è questo il compito del famigerato *deus ex machina* [...] Così Euripide è come poeta soprattutto l'eco delle sue cognizioni coscienti¹¹.

E ulteriormente Nietzsche chiarisce:

Realmente Platone ha fornito a tutta la posterità il modello di una nuova forma d'arte, il modello del romanzo: questo si può definire come una favola esopica infinitamente sviluppata, in cui la poesia vive rispetto alla filosofia dialettica in un rapporto gerarchico simile a quello in cui per molti secoli la stessa filosofia ha vissuto rispetto alla teologia, cioè come *ancilla*¹².

Quando Nietzsche scrive che in luogo della «consolazione metafisica è subentrato il *deus ex machina*»¹³, compie un'operazione non di sostituzione, ma di precisazione, poiché *in primis* egli riduce l'intervento metafisico

¹¹ *Ibidem*, p. 87.

¹² *Ibidem*, p. 95.

¹³ *Ibidem*, p. 117.

all'introduzione di un famigerato *deus ex machina*, che, in ultima analisi, risulta essere un'invenzione dell'io, il quale necessita di un'estensione delle sue «cognizioni coscienti» per la volontà di trovare altrove e altrimenti il fondamento del suo agire. Rispetto al progetto cartesiano, quello di Nietzsche sembra dunque incompleto, più che modificato, in quanto pur se, da un lato, mira a depotenziare la metafisica e le divinità, dall'altro rafforza il nucleo potenziale dell'io senza evidenziarne tutte le essenziali sfaccettature.

Pertanto la frantumazione del cogito implica un passo ulteriore: scorgere l'io e la sua esistenza in quell'inesauribile patrimonio interiore rappresentato dall'inconscio.

2. Verso l'ermeneutica del sé

In *Se stesso come un altro*, la concezione polisemica dell'Essere di Platone e di Aristotele, emancipata dalla sistematizzazione e dalla scolarizzazione tipiche della tradizione metafisica, rappresenta notoriamente l'*incipit* della riflessione di Ricœur, il quale scrive in merito una delle più suggestive pagine del suo studio esplorativo:

Non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile. Resta che il concetto – se possiamo anche osare di parlare così – di essere nel mondo si dice esso stesso in molteplici modi, e

che se stesso, cura ed essere-nel-mondo debbono essere determinati insieme¹⁴.

Con essa ammette inequivocabilmente di seguire il *leitmotiv* già delineato da Martin Heidegger nella sua personale riappropriazione dell'ontologia aristotelica, di cui il filosofo tedesco ha presentato una significativa reinterpretazione:

La “generalità” dell'essere *oltrepassa* ogni generalità del tipo dei generi. L'“essere”, secondo la denominazione dell'ontologia medioevale, è un *transcendens*. Già Aristotele aveva riconosciuto nell'unità di questo “generale” trascendentale, contrapposta alla molteplicità reale dei sommi concetti di genere, l'*unità dell'analogia*. Nonostante la sua dipendenza dalla impostazione ontologica di Platone, Aristotele, con questa scoperta, ha posto il problema dell'essere su una base fundamentalmente nuova. Ma non si può dire che egli abbia anche illuminato le oscurità di queste connessioni categoriali¹⁵.

A tal proposito Heidegger precisa:

E quando Hegel, infine, definisce l'“essere” come l'“immediato indeterminato” e pone questa definizione a base di tutte le sue successive elaborazioni categoriali, non si discosta dalla visuale dell'ontologia antica, con la differenza che egli pone in disparte il problema aristotelico dell'unità dell'essere rispetto al molteplice reale delle “categorie”¹⁶.

¹⁴ Ricœur, *Sé come un altro*, p. 424.

¹⁵ M. Heidegger (1976), *Essere e tempo*, p. 18.

¹⁶ Ivi.

In tutta la sua ampiezza tale prospettiva vien colta da Gilles Deleuze, il quale, orientandosi verso la non univocità dell'Essere, lo emancipa dalle categorie aristoteliche, scrivendo appunto che «[l]'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice proprio della differenza»¹⁷.

Ma tale orientamento a-categorico trova paradossalmente, a mio avviso, un fondamento nello stesso pensiero aristotelico lì dove comprende di non poter cogliere l'Essere nella sua interezza¹⁸.

Ricœur, interrogandosi allora su ciò che mette in relazione il Medesimo con l'Altro, non solo rende quest'ultimo preponderante in tale dialettica, ma soprattutto si inserisce a buon diritto e in maniera piuttosto autorevole nella schiera di studiosi che in ultima analisi fondano la propria filosofia sull'esaltazione hegeliana dell'Assoluto come Autodifferenziazione,

¹⁷ G. Deleuze (1971), *Differenza e ripetizione*, p. 66.

¹⁸ *Metafisica* di Aristotele (a 1, 992 a 30 - 993 b 1): «Ἡ περί τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ δέ ῥαδία. σημεῖον δέ τό μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν (La ricerca della verità sotto un certo aspetto è difficile, mentre sotto un altro è facile. Una prova di ciò sta nel fatto che è impossibile a un uomo cogliere in modo adeguato la verità, e che è altrettanto impossibile non coglierla affatto)».

dimostrando tra l'altro di aver compreso che non nell'unità analogica aristotelica, bensì nella fenomenologia triadica hegeliana¹⁹, *si scorge* l'Essere:

né l'ipseità né l'alterità, nel senso in cui le assumeremo, si lasceranno semplicemente riformulare nel rigido linguaggio di una ontologia che si presta ad esser ripetuta, nel senso più piatto della ripetizione. L'altro da sé non sarà uno stretto equivalente dell'Altro platonico, e la nostra ipseità non ripeterà il Medesimo platonico²⁰.

Probabilmente risiede qui lo slancio che proietta dalla frantumazione del cogito all'ermeneutica del sé, che si configura nella poliedricità del soggetto: *chi parla? chi agisce? chi racconta? chi è il soggetto morale d'imputazione?*

L'io, dunque, nell'indagine ricœuriana assume delle connotazioni multiple e tutte rilevanti.

3. La dialettica del Medesimo con l'Altro

Ricœur individua nell'alterità l'unico modo autentico per avvicinarsi alla verità, e riconosce in particolare a Gadamer degli interventi ammirevoli in tal senso:

Dobbiamo a Gadamer l'idea veramente feconda che la comunicazione a distanza tra due coscienze poste in situazioni diverse avvenga grazie alla fusione dei loro orizzonti; l'intersecazione, cioè, dei punti di riferimento ha

¹⁹ Cfr. V. Cicero, *Il Platone di Hegel*, Vita e pensiero, Milano 1998.

²⁰ Ricœur, *Sé come un altro*, p. 410.

luogo in distanza e in apertura. Si presuppone ancora una volta un fattore di distanziamento tra prossimità da un lato e lontananza e apertura dall'altro. Il concetto indica che non si vive né entro un orizzonte unico, né entro orizzonti chiusi, ma implica, nella misura in cui la fusione degli orizzonti esclude l'idea della totalità ed unicità del sapere, la tensione tra proprio ed altrui, prossimo e lontano, con inclusione, nella convergenza, della dialettica dei diversi²¹.

Così Ricœur guarda con particolare interesse alla prospettiva di Gadamer, e in un'altra occasione precisa:

Questo dibattito tra distanziamento alienante e appartenenza è perseguito da Gadamer nelle tre sfere tra le quali, secondo lui, l'esperienza ermeneutica è divisa: sfera estetica, sfera storica, sfera linguistica²².

J. Lacan, affrontando la questione dell'*io penso*, in una prospettiva dalla quale ritengo che il pensiero ricœuriano possa trarre altra linfa, suggerisce delle inedite modalità di appropriazione della conoscenza e scrive:

Vi si passa cioè dal campo dell'esattezza al registro della verità. Ora, questo registro, osiamo pensare che non abbiamo bisogno di ritornarci, si situa assolutamente altrove, cioè propriamente alla fondazione dell'intersoggettività. Si situa là dove il soggetto non può cogliere nulla se non la soggettività stessa che costituisce un Altro in assoluto²³.

²¹ P. Ricœur (1977), *Ermeneutica filosofia ed ermeneutica biblica*, p. 51.

²² P. Ricœur (1981), *Logique herméneutique?* p. 185: «Ce débat entre distanciation aliénante et expérience d'appartenance est poursuivi par Gadamer dans les trois sphères entre lesquelles se répartit, selon lui, l'expérience herméneutique: sphère esthétique, sphère historique, sphère langagière» (la traduzione italiana è mia).

²³ J. Lacan (2007), *Scritti I*, p. 16.

Il momento risolutivo si situa nella discorsività della catena linguistica che investe l'altro e ri-torna in maniera invertita al soggetto, il quale nella sua autenticità risponde con significanti – e non significati – poiché «nel linguaggio il nostro messaggio ci viene dall'Altro, e, per enunciarlo fino in fondo: in forma invertita. (Ricordiamo anche che questo principio si è applicato alla sua propria enunciazione, giacché, emesso da noi, è da un altro, interlocutore eminente, che ha ricevuto il suo conio migliore)»²⁴ tanto che «il programma che ci si traccia è dunque quello di sapere come un linguaggio formale determini il soggetto. Ma l'interesse di siffatto programma non è semplice: poiché suppone che un soggetto l'adempirà solo mettendoci del suo»²⁵.

Ricœur rinuncia invece a pretese risolutive che impoveriscono la ricerca filosofica, la quale deve essere sempre aperta a più istanze, problematizzando di volta in volta le aporie e scorgendo a suo tempo il *je* nel *moi*.

La poliedricità delle determinazioni dell'io – che Ricœur cristallizza nei quattro momenti che riguardano il linguaggio, la narratività, l'azione e la responsabilità morale – consente dunque di individuare i momenti di emersione del subconscio o, come si potrebbe specificare meglio, i pezzi frantumati di un

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²⁵ *Ibidem*, p. 40.

cogito teoreticamente insostenibile. La questione in apparenza si complica ulteriormente, ma, a ben guardare, si tratta soltanto di una deformazione metodologica ben precisa, come osserva Chiara Chinello:

L'analisi del cominciamento del filosofare nel pensiero di Paul Ricœur è un percorso di indagine che ci permette di porre in evidenza una delle costanti della riflessione filosofica di questo pensatore francese, ovvero il suo carattere volutamente conflittuale ed aporetico, carattere che non deve essere inteso come l'inevitabile risultato di una speculazione sulle questioni più spinose della ricerca filosofica, ma che deve essere considerato come una vera e propria assunzione metodologica²⁶.

Ma in questa ottica è inevitabile continuare a seguire il pensiero di Lacan, poiché in esso la ristrutturazione figurale del riconoscimento del sé si compie in una fase pre-razionale, durante la quale l'io, non ancora ovviamente consapevole del sé, entra in relazione con l'altro da sé. In questo caso, l'altro da sé è l'immagine del sé, il quale riconosce la propria corporeità, vedendola altrove²⁷. In questa relazione io-corpo, costituita dalla *imago* che si riflette, l'*imago* stessa funge da soggetto e costituisce il riconoscimento del sé. Ma tutto ciò avviene nella fase del cosiddetto *Aha-Erlebnis*:

²⁶ C. Chinello (2013), *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, pp. 11-21.

²⁷ Cfr. F. Lolli (2012), *Il corpo parlante*, p. 29: «L'Altro, cioè, scatena il dinamismo libidico che infiamma parti del corpo e al contempo tende ad attuarne e mitigarne la spinta».

Aha-esperienza (ingl. *Aha-experience*; ted. *Aha-Erlebnis*; fr. *Aha-expérience*) Espressione introdotta da K. Bühler per indicare l'esperienza di sorpresa di fronte a un'improvvisa e insospettata intuizione. Contrariamente all'opinione corrente, per Bühler il conseguimento di un risultato non è sempre correlato a un grado elevato di coscienza, ma viene raggiunto senza una vera e propria consapevolezza metodicamente preparata. Per la psicologia della forma, la comparsa di ogni nuova intuizione consiste, non tanto nella casualità di un'improvvisa conoscenza, quanto nella ristrutturazione figurale e nel raggiungimento di equilibrio fra campi cognitivi in tensione²⁸.

L'oggettivazione del *moi* attraverso la specularità non esaurisce il cammino verso la ricerca dell'io. Tuttavia l'inversione del *moi* non ci consegna integralmente il *je*, ma soltanto la sua corporeità e la limitata consapevolezza che essa appartenga proprio al *je*.

Non c'è dunque una determinazione casuale, né un elevato grado di coscienza. Ciò potrebbe indurre a pensare che siffatta relazione escluda la formazione dell'io. Ma in realtà si tratta di una questione parallela e determinante:

un'arte del vedere (quella aristotelica richiamata da Ricœur) in cui però il soggetto, qualsiasi cosa esso sia, comporta lacanianamente un esser visti da parte dell'oggetto, e questo esser visti, elemento di alterità nella visione stessa, è il segreto che fa funzionare la visione. Da qualche parte, allora, una distanza va mantenuta, non ridotta, un "nulla" va messo nel conto, se non vogliamo che si presenti poi da solo,

²⁸ U. Galimberti (1992), *Dizionario di psicologia*, p. 21.

questo “nulla”, a riscuotere tutto. L’approssimarsi domanda una lontananza, anzi la produce; il produrre esige che noi togliamo qualcosa, esige una deduzione, un venir meno, un dislocarsi. Gli spostamenti dell’esperienza significano anche tenere la distanza²⁹.

Ricœur, nella relazione tra il Medesimo e l’Altro, ricerca in quest’ultimo non la sola specularità corporea del *soi-même*, ma tutto ciò che può determinare il sé alla terza persona: ciò lo svincola in maniera netta dalla soggettivazione deterministica e razionale, ma anche a-storica e ideale, alla prima persona, poiché, per citare Lacan, «[l]à dove io penso io non mi riconosco, io non sono, è l’inconscio. Là dove io sono è troppo chiaro che io mi perdo»³⁰.

L’auto-riconoscimento della coscienza, dunque, è un percorso lungo e impervio che conduce a una conclusione non definitiva né determinata, ma sospettata, scorta, intravista, sussurrata, annusata, e, pur riacquisendo il senso identitario, essa induce ad anelare la ‘distanziamento alienante’ per riconoscersi: «la sola strada che resta allora aperta è di costituire il senso altro “in” (*in*) e “a partire” (*aus*) dal senso io»³¹.

²⁹ P. A. Rovatti (1989), *Tenere la distanza (lo scarto)*, pp. 130-131.

³⁰ J. Lacan (2001), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi. 1969-1970*, p. 124; sul punto si veda anche D. Cananzi (2016), *Percorsi ermeneutici di filosofia del diritto*, p. 123.

³¹ Ricœur, *Sé come un altro*, p. 447.

Ma certamente, come la frantumazione dell'ego induce alla sua neoformazione cosciente, così non può che esserci un altro momento di frantumazione all'origine del riconoscimento dell'alterità dall'altro da sé; pertanto

tale movimento dall'altro verso di me è quello che l'opera di Emmanuel Lévinas instancabilmente disegna. All'origine di questo movimento, una rottura. E la rottura sopraggiunge nel punto di articolazione della fenomenologia e dell'ontologia dei "grandi generi", il Medesimo e l'Altro³².

³² *Ibidem*, p. 451.

BIBLIOGRAFIA

O. Abel, J. Porée (2007), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses.

F. Azouvi e M. de Launay, (a cura di) (1997), *P. Ricœur: La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, 1995, Calmann-Lévy, trad. it. D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book.

D. Cananzi (2016), *Percorsi ermeneutici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli Editore.

C. Chinello (2013), *Paul Ricœur e il fondamento del filosofare*, «Lo Sguardo» n. 12 (II), pp. 11-21.

V. Cicero (1998), *Il Platone di Hegel*, Milano, Vita e pensiero.

G. Deleuze (1971), *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, tr. it. G. Guglielmi, *Differenza e ripetizione*, Bologna, il Mulino.

R. Descartes (Cartesio) (2008), *Meditationes de prima philosophia*, trad. *Meditazioni metafisiche*, (a cura di) A. Lignani ed E. Lunani, Roma, Armando Editore.

F. Dosse (1997), *Ricœur: le sense d'une vie*, Paris, La Découverte.

W. Franke (1998), "Psychoanalysis as Hermeneutics of the Subject: Freud, Lacan, Ricoeur", in *Dialogue. Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de philosophie*, 37, 1.

U. Galimberti (1992), *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino.

M. Heidegger (1976), *Sein und Zeit*, Verlag, Tübingen, 1927, tr. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

D. Iervolino e G. Martini, (a cura di) (2007), *Paul Ricœur e la psicoanalisi: testi scelti*, FrancoAngeli, Milano.

J. Lacan (2001), *Séminaire de Jacques Lacan, Livre XVII, L'Envers de la Psychanalyse, 1969-1970*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, tr. it. C. Vigano e R. E. Manzetti, (a cura di), *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, Torino, Einaudi.

J. Lacan (2007), *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966, tr. it. G.B. Contri, (a cura di), *Scritti I*, Fabbri Editori, Milano.

F. Lolli (2012), *Il corpo parlante*, in *Corpi ipermoderni. La cura del corpo in psicoanalisi*, (a cura di) Laura Porto, Milano, FrancoAngeli.

F. Nietzsche (1971), *Frammenti postumi. 1887-1888*, tr. it. S. Giametta, G. Colli e M. Montinari, (a cura di), Milano, Adelphi.

F. Nietzsche (1972), *Die Geburt der Tragödie*, Gruyter, Berlin 1972, tr. it. S. Giametta e M. Montinari, G. Colli e M. Montinari, (a cura di), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1972.

F. Nietzsche (1973), *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in «Opere di Friedrich Nietzsche», a cura di C. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi.

F. Nietzsche (1975), *Frammenti postumi. 1884-1885*, tr. it. S. Giametta, G. Colli e M. Montinari, (a cura di), Milano, Adelphi.

F. Nietzsche (1997), *La filosofia della scienza. Una visione antimeccanicistica del mondo*, a cura di G. Praticò, Roma, Armando Editore.

P. Ricœur (1977), *Ermeneutica filosofia ed ermeneutica biblica*, Brescia, Paideia.

P. Ricœur (1981), *Logique herméneutique?* in “La philosophie contemporaine”, The Hague – Boston – London, M. Nijhoff.

P. Ricœur (2011), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, tr. it. D. Iannotta, (a cura di), *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book.

E. Roudinesco (1986), *L'école freudienne de Paris: la reconquête. II. Intermezzo*, in AA. VV., *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, 2: 1925-1985, Paris, Seuil.

«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 19, ottobre-dicembre 2018

P. A. Rovatti (1989), *Tenere la distanza (lo scarto)*, in A. Dal Lago e P. A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, pp. 124-129.

K. Simms (2007), *Ricœur and Lacan*, London, Continuum.

D. Tarizzo (2014), *Introduzione a Lacan*, Bari, Editori Laterza.