

Filosofia in circolo del 18/4/2011 su:

La fenomenologia ermeneutica di Ricoeur (di Franco Sarcinelli)

I nessi tra vita ed il percorso filosofico in Paul Ricoeur: l'inizio è nell'ambito della filosofia riflessiva francese da Maine de Biran fino ad un filosofo poco noto in Italia ma importante come Jean Nabert, la partecipazione alle serate del Venerdì di Gabriel Marcel, dove con stile socratico si partiva da esempi e si rifletteva autonomamente, senza citare autori. Fondamentale è il suo incontro con la filosofia di Husserl con la lettura del testo di *Ideen* in inglese a metà degli anni 30, l'inizio della traduzione nel campo di concentramento in Pomerania, e la sua conclusione dopo il ritorno in Francia. Possiamo allora tracciare un triangolo che segna i tre vertici della sua formazione, quindi la filosofia riflessiva francese, la filosofia dell'esistenza di Marcel e Jaspers, la fenomenologia descrittiva di Husserl. Se poi riproponiamo l'immagine del triangolo una volta sviluppato a pieno il suo percorso troviamo come vertici 1) la filosofia riflessivo-esistenziale della area francese, 2) la filosofia fenomenologica ed ermeneutica tedesca da Husserl a Gadamer, l'attenzione al linguaggio della filosofia analitica anglo-americana (in particolare gli *speech acts* Austin e Searle). Siccome ci si riferisce alla definizione di fenomenologia ermeneutica vediamo la sua posizione nei confronti di Husserl, determinante per la prima fase, ma che ha continuato a perseguire. In particolare: che cosa prende da Husserl e che cosa sviluppa a partire da lui. Assume il tema della intenzionalità, che presenta la coscienza come rivolta all'esterno, gettata fuori di sé, definita dal senso degli oggetti che intenziona piuttosto che dalla coscienza di intenzionarli ("Per la fenomenologia la coscienza è fuori se stessa, è verso il senso prima di essere per se stessa" da *Dal testo all'azione*, p.54). Condivide quindi come riferimento il metodo descrittivo dell'oggetto come pratica fondamentale del fenomenologo. Dichiarò che cominciò ad appoggiare la linea realista di Ingarden, Scheler di fronte alla riduzione husserliana incoraggiata da Fink considerante la coscienza pura "scaturigine più originaria di qualsiasi exteriorità ricevuta". Quindi le mosse che compie verso la fenomenologia sono due: 1) da un lato tende a "dissociare il suo nucleo descrittivo dalla interpretazione idealistica di cui questo nucleo veniva rivestito"; 2) allargare l'analisi eidetica delle operazioni di coscienza limitate da Husserl alla percezione e più generalmente agli atti rappresentativi al campo pratico attinente la sfera volitiva ed affettiva, il regime concreto della esistenza segnata dalla volontà. Su questo secondo punto è evidente l'influenza di Marcel, nei confronti del quale rivolge nel contempo la critica di "una certa mancanza in lui di struttura concettuale" (*Critica e convinzione*, p.50), cosa che lo porta alla fenomenologia. Questo si vede bene nel primo libro, *Filosofia della volontà. Il volontario e l'involontario*, in cui adotta il metodo fenomenologico della riduzione costruendo una analisi eidetica dell'io voglio. Il progetto generale di una "filosofia della volontà" avrebbe dovuto comporsi di tre parti: una eidetica della volontà, *Volontario e involontario*, una seconda parte, *Finitudine e colpa*, articolata nelle due sezioni, *L'uomo fallibile* e *La simbolica del male*, basata su una empirica delle passioni e della volontà cattiva con l'analisi del male e della colpa, ed una terza parte che avrebbe chiamato *La poetica della volontà*, nella prospettiva di un incontro tra volere umano e trascendenza. Si tratta del metodo fenomenologico applicato all'esistenza concreta corporea, materiale, fatta di affetti, bisogni, volizioni, poteri, scelte operative. Lo stesso Ricoeur parla di una rinnovata filosofia del soggetto "come una tensione vivente fra una oggettività elaborata da una fenomenologia a misura del Cogito (e a sua volta recuperata sul naturalismo) ed il senso della mia esistenza incarnata (F.C., p.20). Insomma, una "fenomenologia esistenziale" (l'articolazione dell'analisi eidetica è interessante e si sviluppa nella triade dell'io voglio, io posso, io consento, quindi di decidere, agire, consentire, punto di equilibrio tra libertà e necessità segnata dal carattere, dall'inconscio, dalle circostanze della vita) che passa dalla eidetica della volontà alla empirica del male attraverso la descrizione dell'uomo fallibile (vedi Pascal e la sproporzione uomo/Dio, ma anche la polarizzazione finito/infinito kantiano, da cui la nozione di "finitudine"). Dunque: l'uomo nella sua esperienza inciampa nella volontà cattiva, che lo porta

al male di cui si assume la colpa. L'obiettivo della simbolica del male è quello di operare il massimo dell'allontanamento dalla trascendenza per poi riguadagnare l'accesso a questa prospettiva di conciliazione tra l'uomo ed il divino con la teoresi della poetica della volontà. Qui si avvia una tipologia di percorso filosofico che sarà familiare e consueto: affrontare il tema della coscienza del soggetto attraverso l'analisi delle mediazioni che la esprimono: in questo caso mettere a fuoco la coscienza del male depositata nelle espressioni indirette dei simboli e nei miti delle culture antiche. Motore della ricerca: il primo livello delle espressioni indirette dei simboli primari legati alla emergenza di impurità, peccato e colpa ed il deposito nella architettura narrativa di secondo livello nelle letterature antiche (Bibbia, poemi assiro-babilonesi, le tragedie greche, le lettere di S.Paolo) dei grandi miti che Ricoeur suddivide in cosmologico, orfico, tragico, adamico. Punto di partenza: la fenomenologia della confessione in quanto "parola che l'uomo pronuncia su se stesso". Ma accade che l'analisi condotta con l'inoltrarsi sempre più nella foresta del simbolico ha un effetto collaterale indesiderato, ovvero la determinazione di una deriva irrecuperabile della prospettiva esistenziale minata dal male rispetto all'ascesa verso il trascendente divino assicurata da quello che veniva definito la poetica della volontà. Ricoeur affronta una fase di blocco teorico di una fenomenologia esistenziale a effetto trascendente. La terza parte non verrà mai scritta e ciò è determinante per gli sviluppi successivi del suo pensiero. Appare come la constatazione di un insuccesso filosofico con il rischio di una bancarotta del pensiero. Siamo negli albori degli anni 60 con il concentrarsi di due fenomeni convergenti: all'impatto del suo percorso filosofico si associa un vistoso cambiamento di direzione della filosofia francese e ciò lo sollecita a cercare nuove strade. In un certo senso, ha fallito i suoi obiettivi e sono entrati in crisi i riferimenti connessi a quegli obiettivi: **una filosofia del soggetto alimentata dalla filosofia riflessiva (arricchita dalle modulazioni esistenziali di Marcel e Jaspers) e dalla fenomenologia nella sua modulazione "non idealistica"**. È una questione di ricambio generazionale e filosofico: alla generazione "fenomenologico-esistenziale" di Marcel, Merleau-Ponty, Sartre sopravviene la generazione "strutturalista" di quelli che chiama i 4 moschettieri dello strutturalismo (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Althusser) che stringe d'assedio la precedente e spazza via il discorso sul soggetto, sulla esistenza, sulla coscienza, sulla dimensione storica. Rischia di saltare tutto il progetto che si teneva in un orizzonte riflessivo per un verso e ontologico per un altro. Vediamo le contromosse che determinano un fenomeno "rigenerativo" del suo pensiero. Ne citerei tre: una più chiama distinzione nella attività filosofica tra fede religiosa e pratica filosofica, il rifiuto dello strutturalismo come modello universale di spiegazione, l'oltrepassamento della fenomenologia verso l'ermeneutica. Nel progetto iniziale l'ambizione di una stretta coniugazione tra soggetto e Trascendenza alimentava questa commistione. Già gli elementi di riflessione introdotti in *Finitudine e colpa* - il concetto di sproporzione tra umano e divino, le analisi sul marchio della colpa nell'esistenza umana, la intrascendibilità del divino- inducevano a riconsiderare la realizzabilità di questo progetto. Si fa strada in Ricoeur la convinzione di **una intransitabilità sul piano filosofico di un approdo diretto e totale al trascendente** e d'altra parte lo rafforzano i suoi riferimenti agli studi teologici dell'area protestante, il primo Barth, ma soprattutto il teologo Bultmann, che parla della demitizzazione- ovvero lo spacchettamento dell'involucro mitico dei testi sacri per andare al nucleo essenziale dell'annuncio, del kerygma, di un Dio incommensurabile in base alla razionalità umana, ed arriva a dire che la distinzione tra filosofia e religione deve essere rigorosa ("Il tema della filosofia è l'esistenza che non crede, quello della teologia l'esistente che crede" ma Bultmann arriva alla provocazione di dire che "la fede parla di Dio al di là del mondo,... Dio non è causa del mondo come sostiene una teologia naturale per finire che "Se siamo determinati da Dio, allora sarebbe meglio rinunciare all'idea di Dio"). Una teologia kerygmatica versus una teologia apologetica: Ricoeur parlando di sé dice che dopo *La simbolica del male* mi sono sempre più interessato alla varietà delle espressioni del linguaggio religioso", e non a caso di un libro di Bultmann *Jésus, mythologie et démythologisation* scriverà la prefazione nel 1968. (Demitizzazione favorita dai maestri del sospetto come appare in *Dell'interpretazione*: "Noi siamo oggi quegli uomini che non hanno

completato l'opera di far morire gli idoli e cominciano appena a comprendere i simboli", p.41). Fedele a questa linea, Ricoeur ha distinto le due attività di filosofo e di credente, pubblicando di esegesi biblica al di fuori dei suoi testi filosofici e nella trasposizione delle *Gifford Lectures* in *Sé come un altro* ha espunto le due conferenze di argomento biblico. Insomma, si potrebbe dire non una filosofia cristiana ma un cristiano che fa filosofia e condivide con Pierre Thévenaz l'idea di una "filosofia senza assoluto", da cui la successiva ammissione che il suo programma filosofico originario era "imprudente". Conclusioni di questo sviluppo di riflessioni su filosofia e trascendenza è l'avvio di una via lunga senza una chiusura totalizzante (diversi suoi scritti finiscono con un paragrafo dal titolo "verso l'ontologia"), di cui egli è consapevole quando scrive: **"si può ben dire che l'ontologia è la terra promessa per una filosofia che cominci con il linguaggio e con la riflessione; ma, come Mosé, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire"**.

Ma vediamo l'altra matrice della via lunga. Perché lo strutturalismo colpisce Ricoeur? L'avvento dello strutturalismo della nuova generazione francese è in forte antitesi con i suoi presupposti. Se egli era stato polemico con l'interpretazione idealistica della fenomenologia basata sulla auto-trasparenza di una coscienza fondata sulla certezza apodittica dei suoi *Erlebnisse*, lo è molto di più con una impostazione strutturalista che nega la possibilità di ricorrere a qualcosa di ordine extralinguistico, considerando le **relazioni interne al sistema della lingua in quanto sistema di segni senza ancoraggio soggettivo**. Così si passava da una critica al soggetto fondata su un atto di riflessione ad una elisione radicale della presenza di un soggetto, come sostiene a p.51 di *Riflessione fatta*: "Lo strutturalismo non mi sembrava mettere in questione la nozione di soggetto a titolo di ermeneutica del sospetto, bensì in quanto astrazione oggettivante, attraverso cui il linguaggio si troverebbe ridotto al funzionamento di un sistema di segni senza ancoraggio soggettivo". L'altro aspetto preoccupante del nuovo indirizzo era la preferenza per la dimensione sincronica su quella diacronica, quindi la negazione della storicità dell'esistenza e delle vicende umane. Se in precedenza aveva denunciato un "soggettivismo impressionistico", ora mette in guardia contro un "trascendentalismo senza soggetto trascendentale" (vedi Lévi-Strauss). Quali sono le contromosse di Ricoeur? Da un lato l'accoglimento di alcune istanze metodiche dello strutturalismo che usa contro Gadamer: l'attenzione scientifica alla analisi esplicativa delle strutture (ad esempio le strutture di un discorso, la architettura di un testo), e l'importanza attribuita al linguaggio, strappando questi elementi alla assolutizzazione strutturalista. Una mossa decisiva è la contestazione delle premesse della linguistica allo strutturalismo che si trovano nella impostazione di De Saussure, che privilegiava l'idea di un sistema di segni basato sulle differenze fonetiche poggiato sul segno lessicale, ovvero la parola, come prima unità di senso del linguaggio. A questa posizione egli contrappone quella di Emile Benveniste che individua come prima unità di senso la frase, che chiama istanza di discorso in quanto contenente l'atto sintetico della predicazione come apertura ad una significazione. Determinante diventa la formula di Jakobson sul discorso: *qualcuno dice qualcosa a qualcuno su qualche cosa*, in base a determinate regole fonetiche, lessicali, sintattiche e stilistiche. C'è un senso (dire qualcosa) una referenza (su qualche cosa) a partire da un locutore (qualcuno) ed un interlocutore (a qualcuno). Il linguaggio va restituito ad una prospettiva di referenza extralinguistica e in un contesto di relazioni tra soggetti protagonisti del processo di significazione. Ma queste osservazioni esigevano un appoggio filosofico eccedente i limiti della fenomenologia esistenziale entrata in crisi, una filosofia che riproponeva, arricchendole e rigenerandole con una differente impostazione le precedenti posizioni senza sconfessarle e buttarle a mare nelle sue finalità: determinare una soggettività esistenziale e mantenere aperta una prospettiva ontologica. Qui entrano in scena nuovi riferimenti, anch'essi dell'area tedesca, Heidegger e Gadamer, entrambi importanti, ma per ragioni che vedremo più il secondo che il primo. La frequentazione con il pensiero di Heidegger si era incentrata sulla assunzione della nozione di *Da-sein* che corrisponde alla sua ispirazione di fenomenologia esistenziale e la sua attribuzione di valore ontologico al fenomeno del linguaggio, ma soprattutto era stata la pubblicazione di *Verità e metodo* di Gadamer del 1960 a condividere l'innesto del

ruolo ontologico del linguaggio nella prospettiva dell'ermeneutica aperta da Schleiermacher e Dilthey. Vedremo i limiti e le modalità con cui si confronta con i due. In generale, si può dire che l'assunzione di questi punti tratti da entrambi gli serve per riavviare il suo progetto filosofico su altre basi: non più la fenomenologia esistenziale in prospettiva trascendente, bensì appunto una fenomenologia ermeneutica adottata nella prospettiva di una via lunga alla volta della ontologia, grazie ad una attitudine ermeneutica a misurarsi con l'interminabile mediazione di segni linguistici, simboli e testi. Da un lato sviluppa una critica nei confronti della via corta, diretta di ascendenza heideggeriana che per troppa fretta di saltare le mediazioni finisce per rimanere una evanescente e inconclusa evocazione dell'essere, (la sua "ontologia della comprensione" è una replica che brucia le tappe della mediazione riflessiva alla domanda sul chi? dell'ente il cui essere consiste nel comprendersi); dall'altra, non si oppone, come fa Gadamer, al momento epistemologico della spiegazione metodica ma traccia un arco ermeneutico, che parte dalla spiegazione per arrivare alla interpretazione (spiegare di più, per comprendere meglio"). La sua fenomenologia ermeneutica avvia la cosiddetta via lunga che contraddistinguerà tutto il resto del percorso di Ricoeur. Le premesse erano già implicite nelle conclusioni di *Finitudine e colpa* con la considerazione che il simbolo dà a pensare. Una prima apertura verso la fenomenologia ermeneutica si dà con *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, e con i saggi de *Il conflitto delle interpretazioni*. Come spiegare questo ricorso alla psicoanalisi? Esso aveva il merito di porre una serie di questioni decisive. In primis, il ruolo del linguaggio connesso a questa disciplina, inoltre l'ammissione di ciò che poi chiamerà ermeneutica del sospetto sui limiti di autotrasparenza della coscienza con la scoperta di una parte occulta e inaccessibile cui dar nome di inconscio (dalla "riduzione alla coscienza" si passa alla "riduzione della coscienza"), infine il ruolo del simbolico nel linguaggio dell'inconscio gravitante attorno all'area del sogno con la necessità di una ermeneutica sa attivare sui simboli onirici. Ammette Ricoeur: "Per me, il passaggio attraverso Freud fu di una importanza decisiva; oltre alla minore concentrazione che a lui debbo sul problema della colpa ed una maggiore attenzione verso la sofferenza immeritata, alla preparazione del mio libro su Freud debbo il riconoscimento di vincoli speculativi legati a quello che chiamavo il conflitto delle interpretazioni. **Il riconoscimento del pari diritto di interpretazioni rivali mi sembrava far parte di una vera e propria deontologia della riflessione e della speculazione filosofica**" (*Riflession fatta*, p.50) Ora, questo, portava ad una complicazione: si determinava un'area del simbolico differente da quella in precedenza segnalata nella simbolica del male, segnata da simboli di diverso tipo, simboli sedimentati, abituali e prospettici, dove quelli freudiani appartenerebbero alla prima categoria, quelli studiati da Ricoeur alla terza, e con l'altra conseguenza della possibilità di interpretazioni diverse ed in competizione degli stessi simboli. Permane ancora una ambiguità da sciogliere: se il simbolismo onirico freudiano appartiene ad una archeologia che recupera i frammenti di simboli stereotipati con un carattere regressivo, i simboli prospettici legati in particolare all'opera d'arte aprono una dimensione di sovra determinazione teleologica affermando un regime di restaurazione della pienezza del senso, cui Ricoeur non ha ancora rinunciato a perseguire. Ma, il distacco da una possibile totalizzazione del soggetto nella prospettiva teleologica si fa sempre più marcato: **"Ne La simbolica del male ad operare la mediazione fra sé e se stessi erano essenzialmente le espressioni a doppio senso – i simboli propriamente detti. Ormai, erano le produzioni dell'inconscio, decifrate dalla psicoanalisi, e l'immenso impero dei segni distaccati dal dinamismo della loro produzione, che andavano a interpersi fra il soggetto filosofico questionante e il soggetto quotidiano messo in questione. A misura che le mediazioni si moltiplicavano e si allungavano, l'ambizione di totalizzarle in un sistema di stile hegeliano mi appariva sempre più vana e sospetta."**(*Riflession fatta*, p.52) Ora, i segni dell'inconscio non sono soltanto i simboli onirici, ma anche i lapsus, gli atti mancati, i gesti incontrollati del corpo; quando poi l'insediamento del simbolico nel linguistico porterà ad una trasposizione della centralità del pensiero dal simbolo al suo nucleo semantico del linguaggio con tutte le sue virtualità ed infiniti modi di applicazione la serie delle mediazioni si moltiplicherà definitivamente rendendo vano l'obiettivo ridotto, con il passare di

rimando in rimando, a presentarsi come un orizzonte mai conseguibile pienamente. Il cogito è mediato da tutto l'universo dei segni. La via lunga passerà per le infinite mediazioni dei simboli, dei segni, del linguaggio, dei testi. Si tratta del rinnovamento della filosofia riflessiva ereditata dal passato, come emerge in questa considerazione che si trova a pag.28 de *Il conflitto delle interpretazioni* del 1969: "Che cosa avrà un avvenire nella filosofia riflessiva? Io rispondo: una filosofia riflessiva che, assunte interamente le correzioni della psicoanalisi e della semiologia, prende la via lunga e tortuosa di una interpretazione dei segni, privati e pubblici, psichici e culturali, nei quali vengono a esprimersi e a esplicitarsi il desiderio di essere e lo sforzo di esistere che ci costituiscono". Dunque, la fenomenologia, pur rimanendo tale, trapassa in ermeneutica- obiettivo dichiarato di Ricoeur: fare filosofia con Heidegger e Gadamer senza dimenticare Husserl (*Dal testo all'azione*, p. 112). Solo questa via lunga dà conto di una **riflessione che si configura come riappropriazione del nostro sforzo di esistere, posizione del sé incorporato appunto nei segni linguistici, nei simboli, nella scrittura dei testi, nelle azioni e, quindi, attingibile solo attraverso tutta la serie delle mediazioni nelle quali si esprime e nel contempo si nasconde**. Attraversare queste mediazioni significa anteporre le domande "che cosa?" e "come?" per pervenire alla domanda "chi?". Nelle ultime opere questa sarà la scansione delle interrogazioni che si succederanno nello sviluppo del processo argomentativo. (Qui ritorna la ontologia come terra promessa per una filosofia che comincia con il linguaggio e la riflessione, ma che, come Mosè, il soggetto può soltanto scorgere prima di morire). Gli sviluppi della fenomenologia ermeneutica si hanno con le due opere gemelle del 1975 *La metafora viva* e degli anni 80 *Tempo e racconto* (I saggi di riflessione ermeneutica accompagnano questo percorso: *Il conflitto delle interpretazioni. Saggi di ermeneutica I* del 1969 e *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica II dell'86*). Quindi i passaggi sono dalla ermeneutica del simbolo a ermeneutica della metafora a quella del testo narrativo. Un primo elemento di riflessione è la nozione di metafora non come nell'assunzione tradizionale di abbellimento ornamentale, ma di accrescimento di senso con portata veritativa. (vedi i lavori sulla potenza euristica della metafora di Max Black, *Modelli archetipi metafore*, 1983 e di Mary Hesse). L'espansione dell'enunciato metaforico porta al testo narrativo, definibile in generale come "ogni discorso fissato dalla scrittura" e, più specificamente, "la più ampia unità di discorso con regole di composizione nella costruzione di intreccio", che in quanto tale eccede la singola proposizione e non si riduce a predicazione ed è dotato di quattro proprietà fondamentali: virtù della parola, architettura dell'opera, proiezione di un mondo, mediazione nella fruizione di sé. Per ordine: la prima è la virtù dell'accesso al senso con il linguaggio fissato dalla scrittura; la seconda è l'arco ermeneutico tra strutture portanti del testo e interpretazione del senso; la terza è la proposizione di un mondo abitabile; la quarta: la referenza che mette in rilievo "il primato dell'esser agente e sofferente incluso in quello dell'essere-da- dire rispetto al dire". Ma che cosa è il racconto? Dopo aver notato che è meglio rifarsi al racconto che fa apprendere il mondo sotto l'angolo di visuale della *praxis* umana piuttosto che del pathos cosmico della poesia lirica, va rilevato che in generale si è data attenzione più alla descrizione del racconto che sul problema del tempo. Riprende la definizione nella *Poetica* di Aristotele del racconto come *mimesis praxeos*, esplicitando che non si tratta di mimesi passiva, ma di imitazione con aspetti creativi che vedono in funzione una dimensione temporale che raccorda la varietà degli elementi eterogenei (eventi, circostanze, personaggi, finalità) in una *mise en intrigue* che può definirsi come sintesi dell'eterogeneo. Questa *mimesis* attraversa i tre momenti della **prefigurazione** del materiale per l'intreccio del racconto, della **configurazione** in quanto costruzione del plot narrativo, e della **rifigurazione** del testo da parte del lettore. Queste annotazioni hanno fatto la fortuna delle notazioni sulla ermeneutica del testo finendo per oscurare il punto teorico che ritengo più importante e che sostanzia la tesi di fondo per cui il racconto incamera la dimensione temporale e vive di essa: il nodo cruciale sul piano filosofico riguarda la riflessione filosofica sul tempo nella scansione dei tre volumi pubblicati tra il 1983 e il 1985: *Tempo e racconto*, *La configurazione nel racconto di finzione*, *Il tempo raccontato*. Ne viene che l'interrogazione di Agostino da cui parte il primo volume rimane irrisolta.

Ricoeur parla delle aporie sul tempo indagate nella storia della filosofia del tempo da Agostino fino ad Heidegger, aporie irrisolte alle quali egli contrappone la replica del racconto, che assume il tempo come collante determinante del *plot* narrativo. Ne segue la possibilità di mettere in luce la articolazione tra la esperienza aporetica del tempo e la intelligenza narrativa del racconto. La narrazione si presenta come "custode del tempo": **"la temporalità non si lascia dire nel discorso diretto della fenomenologia, ma richiede la mediazione del discorso indiretto della narrazione"** (vol.III, p.369). Se la configurazione narrativa trova il suo compimento nella rfigurazione modellizzante della esperienza del tempo, si può dire che alla auspicata ma inattuabile poetica della volontà subentra una poetica del racconto, grazie alle virtualità creative del linguaggio. Questa poetica è da considerare la "creazione regolata" operativa affidata a simboli, metafore e testi narrativi. Ma il racconto soddisfa pienamente l'aporia del tempo? In realtà, non si tratta di una sola aporia, le aporie sono molteplici, e Ricoeur ne elenca tre. **La prima sull'occultamento tra tempo fenomenologico e cosmologico** è ben fronteggiato con l'idea di una referenza incrociata tra storia e racconto. **La seconda aporia tra totalità e totalizzazione**: qui la mediazione narrativa è imperfetta in quanto non soddisfa il criterio della totalità: non esiste l'intrigo di tutti gli intrighi. Ma **la terza** più forte aporia spiazzante il pensiero riguarda la **polarizzazione tra imperscrutabilità del tempo ed i limiti del racconto**. Ora: "L'aporia nasce nel momento in cui il tempo, sfuggendo a qualsiasi tentativo di costituirlo, si rivela come appartenente ad un ordine del costituente sempre già presupposto dal lavoro di costituzione". Perciò "il pensiero del tempo soccombe sotto il suo peso". Se il dibattito sul tempo non ha portato e non porta a conclusioni condivise, rimane prezioso questo *détour* che approda alla seguente considerazione sull'incrocio virtuoso tra tempo e racconto: "Il tempo diviene umano nella misura in cui viene espresso secondo un modulo narrativo, ed il racconto raggiunge la sua piena significazione quando diventa una condizione dell'esistenza temporale" (*Tempo e racconto*, vol.1, p.91). Sostenuto da questo lungo *excursus* fenomenologico/ermeneutico, Ricoeur riaffronterà quale sintesi di tutte le sue precedenti ricerche il tema del soggetto sotto l'egida una "ermeneutica del sé" in *Sé come un altro* ma qui il discorso finirà per assumere valenze di tipo etico e, in senso lato, di tipo sociale e istituzionale.

Osservazioni nel dibattito:

- **Emilio Renzi** fa due rilievi: 1) la problematica etica non è solo dell'ultimo Ricoeur ma era presente anche nei primi volumi, in particolare nella parte di *Finitudine e Colpa* intitolata *La simbolica del male*; 2) non si può forse sostenere che il terzo tomo di *Filosofia della volontà* sia costituito dal lavoro dedicato a Freud? Risposte di **Franco Sarcinelli**: Su 1) Si può dire che Ricoeur tende nel suo percorso a operare delle riprese, piuttosto che delle ripetizioni ed in questo caso la tematica etica in *Sé come un altro* si propone di porre il soggetto sotto il regime della attestazione, l'etica diventa un supporto di supplenza ontologica alla definizione del sé. Su 2) Ho dei dubbi a definire *Della interpretazione. Saggio su Freud* il completamento dei primi due volumi pubblicati sulla volontà, in quanto ho l'impressione che si gettano piuttosto le premesse per un rinnovamento teorico basato su una "ermeneutica del sospetto", sulla nozione di simbolo e su una interpretazione del soggetto che ritorna sul passato, quindi archeologica, da parte di Freud rispetto ad una differente interpretazione indirizzata al futuro, teleologica, da parte di Ricoeur avviando una dialettica che può sintetizzarsi come un "conflitto di interpretazioni".

Due domande di **Cristina Zaltieri**: 1) Nella impresa filosofica così ricca di confronti e aperta a varie istanze culturali di Ricoeur, ho sempre fatto fatica a comprendere le demarcazioni tra territori passibili di analisi fenomenologica perché "datità" non discutibili e territori che richiedono l'apporto ermeneutico poiché polisemantico per natura (mito, sogno...). Egli, a tuo parere, supera questa dualità o rimane una sorta di traccia forte del suo pensiero?; 2) Per quanto concerne la sua lettura dell'inconscio trovo che sia in gran parte espressa dalla sua interpretazione del detto freudiano *Wo es war soll Ich werden*, che lui traduce "Là

dove era l'Es deve avvenire l'Io", mentre Lacan legge pressappoco la stessa frase di Freud in questi termini: "Là dove si dà l'Es si offre anche l'Io". C'è in Ricoeur una sorta di "illuminismo" che, nella fretta di pensarlo, tende a chiudere il simbolo?

Risposte di **Franco Sarcinelli**: 1) Comprendo che l'andamento teoretico di Ricoeur possa dare questa impressione ed essere oggetto di questa critica. Tuttavia, prenderei in considerazione alcune notazioni importanti riguardo a questa sua dualità. Una prima riguarda il fatto che in più occasioni Ricoeur ha messo in rilievo che il suo intento iniziale è stato un "allargamento" della analisi eidetica della fenomenologia alla sfera della volontà e della affettività, analisi limitata da Husserl al campo della rappresentazione. Inoltre, l'innesto della fenomenologia nella ermeneutica ha portato Ricoeur a universalizzare il problema del senso, andando oltre le sue incursioni nei territori del sogno, del mito, del simbolo, della metafora per ricomprenderli nell'orizzonte generale del testo. Nella ermeneutica del testo che si dispiega poi nell'azione riconduce la molteplicità dei fili delle sue esplorazioni tematiche fino alla ricomposizione di una idea di soggetto definita una "ermeneutica del sé".

2) Sulla seconda domanda dico che sicuramente c'è in Ricoeur una propensione ad una chiarezza "illuministica", ovvero l'affidamento a strumenti razionali nella analisi della realtà. Il che non significa per lui sottrarsi alla presa d'atto di componenti irriducibili alla razionalizzazione. Tuttavia, su Freud la sua analisi è molto articolata e complessa e, aggiungo, la traduzione di Ricoeur mi sembra filologicamente più fedele alla lettera di quella di Lacan, in quanto indica la prospettiva del compimento dell'Io come obiettivo strategico della analisi sulla psiche piuttosto che una compresenza di egual valore di Es e di Io. Come se, una volta assunto nel linguaggio, l'Es si addomesticasse e diventasse "familiare" all'Io. Inoltre, Ricoeur non parla di un simbolo univoco, ma si è già notato che distingue tra varie tipologie (sedimentato, abituale, prospettico) e ciò costituisce l'avvio alla riflessione sul conflitto delle interpretazioni.