

Vinicio Busacchi

**TEMPO E RACCONTO: DALL'ELLISSE ERMENEUTICA
ALLA TEMPORALITÀ ORIGINARIA**

**TIME AND NARRATIVE: FROM THE HERMENEUTIC ELLIPSE
TO THE ORIGINAL TEMPORALITY**

ABSTRACT. Questo articolo studia le analisi di Ricœur dedicate alle concezioni filosofiche del tempo. Focalizza in particolare l'ellisse ermeneutica che egli profila attraverso la dialettica dei punti di vista di Agostino con quello di Aristotele. Ricœur sviluppa una via alternativa, in chiave di poetica. L'autore, insiste sull'utilità di approfondire l'indagine squisitamente filosofica, meditando le lezioni di Husserl e Heidegger sulla temporalità originaria.

PAROLE CHIAVE: Ellisse ermeneutica. Poetica. Dicotomia. Temporalità originaria.

ABSTRACT. This article investigates Ricœur's analysis on philosophical conceptions of time. In particular, it focuses on the hermeneutical ellipse he delineates through the dialectics of Agustin's and Aristotle's views. Ricœur develops an alternative approach, from the point of view of poetics. The Author insists upon the usefulness of a pure philosophical investigation, and reflects on Husserl's and Heidegger's lessons on original temporality.

KEYWORDS: Hermeneutical ellipse. Poetics. Dichotomy. Original temporality.

Lectio transit in mores.
Erasmus

1. Introduzione

È lo stesso Ricœur a sottolineare, nel saggio introduttivo della raccolta *Du texte à l'action* (1986), che tra le preoccupazioni maggiori nelle sue ricerche sulla funzione narrativa emerge «quella di *raccogliere* le forme e le modalità disperse del gioco di raccontare» (Ricœur 1989, p. 12). A questa sfida, Ricœur risponde con la monumentale trilogia di *Temps et récit* (1983-1985) che, come sottolinea Domenico Jervolino, «appare come un tentativo grandioso e riuscito di portare alla luce del pensiero la capacità degli uomini di raccontare, in molteplici forme, la storia delle proprie vite, acquisendo in questo modo una “identità narrativa” e approfondendo il senso della loro condizione temporale» (Jervolino 1993², p. 157).

Diversissimi generi letterari si sono via via profilati e determinati con lo sviluppo delle culture. Essi marcano in modo vibrante lo scenario culturale e spirituale contemporaneo: si tratta di una eredità ‘viva’ che pone una seria sfida riflessiva per il filosofo, in special modo a proposito della principale dicotomia che ‘spacca’ il campo narrativo: la dicotomia racconti storici / racconti di finzione. Ricœur individua nel «*carattere temporale*» l’«unità *funzionale* tra i

molteplici modi e generi narrativi». Esso, di fatto, costituisce il «carattere comune dell'esperienza umana che è segnato, espresso, chiarificato mediante l'atto di raccontare in tutte le sue forme» (Ricœur 1989, p. 12). Tra racconto e metafora vi è certamente motivo di colleganza: entrambe esprimono un'analogia potenziale creativa, nel produrre l'una nuova pertinenza semantica, l'altra una nuova visione del mondo e dell'azione attraverso l'invenzione di un intreccio. Per giunta, in Ricœur, si trova un duplice motivo di continuità: *tematico-contestuale e teoretico*: *La métaphore vive* (1975) e la trilogia di *Temps et récit* sono «opere gemelle» – come si legge nell'*Avant-propos* di *Temps et récit I* –, non solo perché progettate insieme (in quanto parti di un medesimo campo discorsivo e di ricerca), ma perché solo con la disamina e assunzione speculativa della frase come unità di discorso, si apre per l'indagine filosofica lo studio a tutto tondo dell'orizzonte referenziale del linguaggio (anche oltre il linguaggio stesso). Tuttavia, proprio sul nodo della temporalità la distanza e differenza tra metafora e racconto si dà in modo pieno. La referenza metaforica, infatti, si attua su elementi valoriali di carattere estetico-sensoriale, mirando all'«abitabilità» del testo in quanto mondo possibile, laddove la funzione referenziale del racconto trova attuazione nell'ambito dell'esperienza vissuta, cioè dei vissuti temporali, e dell'azione. Di fatto, il racconto, sia esso fattuale o finzionale, non è

semplicemente opera di intreccio ma “restituzione processuale”, in quanto «sintesi dell’eterogeneo», tra fatti, motivi, effetti ecc. determinati dall’agire umano. Essi sono “restituiti” in un’unità temporale dell’azione che riproduce, sul piano testuale, il movimento storico-processuale dell’esistenza umana (Soetje 1993, p. 74). Il concetto cardine, qui, è quello di *mimesis*. La trattazione articolata, in *Temps et récit*, della *mimesis* ha il suo primo avvio con l’analisi della teoria aristotelica a partire dalla coppia *mythos-mimesis*. La *mimesis*, definita il processo attivo di rappresentazione/imitazione dell’azione, forma per Ricœur la categoria inglobante tutta la *Poetica*. Ed essendo, l’azione, cuore della tragedia greca oltreché del meccanismo della *mimesis* in quanto tale, tra *mythos* e *mimesis* si va a costituire una quasi-identità. Così Ricœur può dire che il *mythos*, inteso come concetto inglobante il racconto, è *mimesis praxeos*, ovvero *imitazione creatrice dell’azione umana*.

Il filo conduttore della vasta ricerca ricœuriana si ritrova nel rapporto *circolare-non-circolare* che lega la dimensione della *temporalità* a quella della *narratività* (Ricœur 1986, p. 15). Le tematiche di tempo e racconto sono introdotte in *Temps et récit I* attraverso l’analisi della filosofia del tempo di Agostino (*Confessioni*, libro XI) e, appunto, l’analisi della teoria del *mythos* della *Poetica* di Aristotele. Svolte dapprima indipendentemente, esse, alla fine,

giungono a connettersi rivelando la reciprocità delle dimensioni del tempo e del racconto. Ricœur spiega che è attraverso l'indagine riflessiva sulla *mimesis* – ovvero sui tre maggiori aspetti mimetici, rispettivamente, la funzione di *pre-figurare* l'azione (*mimesis I*), quella di *configurarla* (*mimesis II*) e quella di *rifigurarla* (*mimesis III*) – che si rende possibile definire i tratti costitutivi del rapporto tra tempo e racconto. Tuttavia, il momento mediativo 'chiave', cioè il momento che rende effettivo il processo di *mediazione* tra tempo e racconto, è individuato nella funzione della *mimesis II*: la messa in intrigo dell'opera narrativa ha il compito di mediare tra l'ambito dell'esperienza che la precede con quello che la segue; essa «svolge una funzione di mediazione fra la prefigurazione del campo pratico che si realizza grazie alla precomprensione che noi abbiamo dell'ordine dell'azione [*mimesis I*]» e «la sua rifigurazione da parte della ricezione nel lavoro della lettura [*mimesis III*]» (Jervolino 2003, p. 63) . Ed è «in base al carattere temporale del racconto [che] si può mostrare che la temporalità accede al linguaggio nella misura in cui questo configura e rifigura l'esperienza temporale» (Soetje 1993, p. 83).

Ma si tratta davvero di un movimento 'circolare'?

Certamente, tra il tempo in quanto tempo-dell'esperienza-umana e il racconto si instaura una dialettica di reciproca determinazione e ri-

determinazione. Si tratta di una dialettica così profonda che non semplicemente ciò che è narrato si svolge temporalmente, ma non vi è temporalità dell'esperienza senza narrazione. Infatti, solo in quanto *raccontato*, il tempo vissuto assume la sua caratterizzazione storico-processuale¹. L'ombra del circolo vizioso si stende, qui – ancor più considerando una più approfondita formulazione ricœuriana (posta in apertura alla trattazione della triplice funzione mimetica), che mira a sottolineare come tale correlazione non sia accidentale «*mais présente une forme de nécessité transculturelle*»: «*le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle*» (Ricœur 1983, p. 85). Ergo, se vogliamo comprendere il senso umano del tempo dobbiamo indagare il racconto; se vogliamo comprendere il senso della necessità del racconto (= necessità transculturale dei popoli di esprimersi attraverso il racconto) dobbiamo meditare sul carattere temporale dell'esistenza umana. La comprensione di un senso rimanda alla comprensione dell'altro. Eppure, Ricœur ne smaschera il carattere puramente formalistico: la

¹ «Il tempo è in qualche modo il referente del racconto, mentre la funzione del racconto è di articolare il tempo in modo da conferire ad esso la forma di una esperienza umana» (Ricœur 1998, p. 78).

sua teoria della triplice *mimesis* modifica sostanzialmente il quadro, anche grazie a una strategia speculativa che da subito si dispiega – come sottolinea Jean Greish (2001, p. 181 s.) – secondo il movimento di un’ellisse a due fuochi, rappresentato ciascuno da un grande autore della tradizione filosofica (i già menzionati Agostino e Aristotele). Il fenomeno narrativo è trattato su due fronti distinti, posti in parallelo e in stretta connessione: da una parte abbiamo l’enigma filosofico dell’esperienza temporale – approfondito meditando sulla coppia concettuale agostiniana *intentio/distentio animi* –, dall’altra l’analisi filosofica di un genere particolare di racconto (la tragedia, rivelativa del fatto che è l’intreccio narrativo a costituire l’anima del racconto) – sviluppata, come già detto, entro la dialettica *mimesis/mythos*. Il filosofo francese non si limita a un semplice gioco di analogie e differenze ma tenta di individuare una via terza – via percorsa, per un importante tratto, vagliando le compatibilità e reciproche possibilità di completamento delle trattazioni filosofiche del tempo in Aristotele e Agostino.

2. Produttività dell’ellisse ermeneutica

Giova, al riguardo, rivolgere la nostra attenzione al primo capitolo del terzo libro della trilogia *Tempo e racconto* (dal titolo “Tempo dell’anima e tempo del

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

mondo: La disputa tra Agostino e Aristotele”; Ricœur 1988, pp. 17-35). La riflessione ricœuriana ha avvio dal rilievo critico nodale che la teoria agostiniana non è riuscita a superare l’intendimento del tempo in chiave psicologica attraverso un intendimento in chiave cosmologica, sancendo così, proprio dal lato ‘psicologico’, quell’insanabile indeterminazione tra anima, mondo e tempo che la teoria di Aristotele aveva inquadrato dal lato cosmologico. Per Ricœur, Agostino non riesce con il solo sviluppo riflessivo intorno alla dialettica dell’*intentio* e della *distentio* a vincere la tesi cosmologica della esteriorità e del potere di dominio del tempo sull’anima. Anzi, la sua lettura aggrava il quadro problematico. «Il momento preciso dello scacco – spiega il Nostro – è quello in cui Agostino comincia a derivare dalla sola *distensione* dello spirito il principio stesso della estensione e della misura del tempo» (ivi, p. 17). Questi non solo controargomenta con in mente una versione rozza/semplificistica della posizione cosmologica, ma avanza obiezioni deboli miranti a scindere il nesso tempo-movimento (“ogni genere di movimento potrebbe variare, subendo interruzione, rallentamento, accelerazione senza alterazione degli intervalli di tempo”); e se è pure vero, da un lato, che Agostino ha mantenuto, ragionando sulla misurazione degli intervalli di tempo, la referenza al movimento, è altrettanto vero che «si è sforzato di liberare tale referenza da qualsiasi ruolo costitutivo» (ivi, p. 19). Così

Quaderno n. 15 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 24 (gennaio-marzo 2020)

(forse proprio seguendo questa linea “diminutiva”), il movimento è ripensato come portatore di ‘segni’ in relazione ai quali il tempo è posto. E, perciò, appunto, *il tempo non è il movimento di un corpo*. Senonché, questo è anche l’esito cui giunge Aristotele, il quale però, in linea con la formulazione che «il tempo è il numero del movimento secondo il prima ed il dopo» (*Fisica*, IV, 11, 219 b 1), sostiene (come ricorda Ricœur) che, sì, il tempo non è il movimento ma è, comunque, *τι της κινήσεως*, «qualche cosa del movimento» ([*Ibid.*, 11, 2] appunto, è il prima e il dopo nel movimento, o meglio, il numero del movimento secondo tale qualità [del prima e del dopo]). E se, così, da un lato, Aristotele preserva il terreno per un’ulteriore articolazione teorica che presenti maggior raffinatezza del discorso cosmologico tradizionale, da un altro lato, Agostino, rifiutando un approfondimento più articolato sulla relazione tempo-movimento, si ritrova «condannato a tener fede all’impossibile scommessa di trovare nell’*attesa* e nel *ricordo* il principio della misura [del movimento dei corpi celesti]» (Ricœur 1988, p. 19). Per Agostino, infatti, «l’impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro presente, e non già le cose che passano per produrla» (*Confessioni*, XI, 27, 36).

Secondo il filosofo francese, resta oscuro come le ‘affezioni’ o impressioni interne possano funzionare-da/esperirsi-come «misura *fissa* di comparazione» nello stesso modo in cui (ancora oggi) rileviamo che ciò valga per i corpi celesti. Agostino non convince: la misura del tempo non pare darsi possibile per sola distensione dello spirito.

D’altra parte, la via aristotelica chiude le porte (per così dire) al problema del tempo dal versante dello spirito – che è pure versante *reale e pregnante*, di cui una teoria narrativa del tempo deve tenere e render conto. Per la verità, la prospettiva “terza” – *narrativa* – vede le due concezioni connesse in una formula di reciproco-rimando-per-reciproca-negazione («una teoria psicologica ed una cosmologica del tempo si *occultano* reciprocamente, nella misura in cui si *implicano* reciprocamente»: Ricœur 1988, p. 20). Di ciò si trova riflesso anche nell’analisi che il filosofo francese sviluppa in queste pagine – ove, comunque, a questo punto, prende piede una più attenta focalizzazione delle fasi argomentative del IV libro della *Fisica* – le tre principali che [spiega Ricœur, seguendo Paul F. Conen] conducono alla definizione aristotelica: [a] il tempo non è movimento, ma non è senza movimento; [b] il tempo è una qualità del movimento; e [c] il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il dopo. È, particolarmente, il ragionamento sviluppato da Aristotele in

quest'ultima fase a interessare da vicino Ricœur e il suo gioco dialettico tra psicologia e cosmologia (in vista della soluzione narrativa). Infatti, se, da un lato, «la definizione aristotelica del tempo» (*Poetica*, 219 b 2) «non comporta alcuna referenza *esplicita* all'anima» – e già i requisiti alla base della definizione di 'cambiamento' e 'movimento' in Aristotele sono radicati nella *φύσις* –, da un altro lato, si registra «il rinvio, in ogni fase della definizione, a delle operazioni di percezione, di discriminazione e di comparazione che non possono essere se non quelle di un'anima» (Ricœur 1988, p. 24). In aggiunta, nella *φύσις* stessa – pure per Aristotele, antica parola – risuona un senso di ambivalenza che l'enigma del *cangiamento di tutte le cose nel tempo* (*Poetica*, 222 b 16-20) preserva, mentre la spiegazione filosofica non riesce a chiarificarlo. «Una collusione segreta sembra individuata da una sapienza immemorabile tra *il cangiamento che produce disfacimento* – oblio, invecchiamento, morte – e *il tempo che semplicemente passa*» (Ricœur 1988, p. 28). La forza esplicativa dell'analisi aristotelica si ferma di fronte a una duplice inconcepibilità: l'inconcepibilità del tempo come connesso al movimento ma discriminato dall'anima e l'inconcepibilità del movimento stesso (*κίνησις*) in quanto tale (difficoltà riconosciuta dallo stesso Aristotele [cfr. *Poetica*, III, 201 b 24], il

quale, come è noto, definisce il movimento come «l'entelechia di ciò che è in potenza» [*Poetica*, 201 a 10]).

Il limite del ragionamento aristotelico non rimanda in modo diretto all'alternativa psicologica, bensì alla profondità enigmatica della *φύσις*, della dimensione cosmologica. Così essa pare occultare la psicologia, come questa ha (con Agostino) occultato la cosmologia. La dialettica tra le due concezioni è da Ricœur tenuta viva fino in fondo, anche sul nodo stridente insito nella dualità 'istante'/'presente' e generatore della «più grande aporia del problema del tempo – quanto meno, prima di Kant».

Se, in effetti, l'estensione del tempo fisico non si lascia derivare dalla distensione dell'anima, vale e con lo stesso rigore la reciprocità. Ciò che fa ostacolo alla derivazione inversa è semplicemente lo scarto, concettualmente insuperabile, tra la nozione di *istante* in senso aristotelico e quella di *presente* in senso agostiniano (Ricœur 1988, p. 29).

È a questo punto che trova primo innesto la prospettiva terza ricœuriana, con il gioco risolutivo *filosofico-non filosofico*. Di per sé, l'operazione narrativa richiede, simultaneamente, la prossimità e il contrasto tra la successione oggettiva del tempo fisico e la coscienza interna (fenomenologica) del tempo. Così, si offre all'investigazione filosofica come nuovo oggetto di articolazione riflessivo-speculativa e come via comprensivo-esperienziale *mediana*. È per

questo che il filosofo francese parla di soluzione *poetica* e non di soluzione *speculativa*. E, nella sua visione, «la poetica del racconto contribuisce a congiungere quello che la speculazione separa» (Ricoeur 1988, p. 35).

3. Aporie della poetica

È cosa nota che, per Ricoeur, la ‘poetica’, inquadrata filosoficamente, indica non solo un genere specifico di pensiero e di scrittura, ma una determinata forma di procedimento. Già presente nell’impianto metodologico della sua prima opera filosofica (*Philosophie de la volonté*, 1950-1960), egli ne elabora l’idea facendo riferimento a dimensioni problematiche non risolvibili speculativamente: il problema del «mistero ontologico» (*mystère ontologique*, Marcel), il problema della «trascendenza» (Jaspers) e dell’origine radicale della soggettività, il problema della fede e altro ancora. Se la prima opera è rimasta incompiuta/sospesa proprio a causa dell’ineffettività di una riflessione su base poetica rispetto alle criticità, alle aporie (specialmente d’ordine antropologico e ontologico) e ai nuovi sviluppi connessi alla filosofia della volontà (passaggio dalla riflessione simbolica [del male] all’ermeneutica, ovvero dalla fenomenologia alla fenomenologia-ermeneutica), – ebbene, la seconda parte del III libro di *Temps et récit* – ma, di fatto, tutto il libro – scommette esattamente su

una poetica del racconto (tra *storia*, *finzione* e *tempo*). Questa si dispiega dopo che, al confronto tra il punto di vista di Husserl e quello di Kant – successivo al confronto Agostino/Aristotele e analogo per la forma dialettica (in quanto l’uno ancorato alla dimensione *intuitiva*, l’altro al carattere di *invisibilità*, e in quanto reciprocamente occultantisi) –, fa seguito il capitolo dedicato a Heidegger e alla sua disamina della temporalità, della storicità e della intratemporalità (i tre maggiori livelli stratificati di temporalizzazione).

Il passaggio per Heidegger non introduce “semplicemente” il discorso della storicità e tutto un intendimento differente rispetto a quello radicato sul concetto *ordinario* di tempo; piuttosto, apre a uno scenario ipotetico nuovo, foriero di sviluppi filosofico-poetici, o, meglio, di sviluppi riflessivi tra storiografia, narratologia e fenomenologia. «Se – infatti, domanda Ricœur – l’intratemporalità è il punto di contatto tra la nostra passività e l’ordine delle cose, la storicità non diventa il ponte gettato, all’interno stesso del campo fenomenologico, tra essere-per-la-morte e tempo del mondo?» (Ricœur 1988, p. 148). È proprio con Heidegger che giungiamo a una sorta di bivio. Ci troviamo alle soglie del salto procedurale e “gnoseologico” *filosofico-poetico* e, al tempo stesso, al punto limite dell’operazione squisitamente *filosofica*. Ricœur procede oltre perché attraverso la disamina critica dell’opposizione heideggeriana al

concetto ordinario di tempo egli trova rivelarsi il peculiare carattere aporetico di questa fenomenologia ermeneutica. Tuttavia – forse perché guidato da una volontà di progressione-per-superamento e già orientato a portarsi oltre il filosofico –, il pensatore francese pare non portare a pieno sviluppo le implicazioni dell'esito raggiunto passando per Heidegger o, comunque, non meditare appropriatamente sull'effetto retroattivo di questo esito. Con lo Heidegger di *Sein und Zeit* (1927) si raggiunge un punto di formidabile guadagno rispetto alle tappe antecedenti, un vero vertice filosofico. Il tentativo di accedere alla questione del senso dell'essere attraverso una analitica esistenziale veicola, più profondamente, una concezione che salda il discorso ontologico al discorso antropologico portando, *de facto*, al superamento della distinzione categorica tra anima e mondo, e tra soggettivo e oggettivo. Così, perdono forza speculativa e significatività tanto la dialettica Agostino/Aristotele quanto la dialettica Husserl/Kant: di fatto, entrambe, risultano confutate e superate.

La concezione heideggeriana mostra la piena concepibilità, contro Agostino, della non separabilità del tempo in quanto tempo dell'anima e (simultaneamente) tempo del mondo. Ancora, contro Aristotele, cessa di porsi il dilemma circa la possibilità dell'esistenza del tempo senza una coscienza capace

di distinguere e contare gli intervalli. Contro Husserl va l'idea dell'obiettività del tempo, in quanto connesso al rivelarsi del mondo-come-mondo. E contro Kant, l'idea della soggettività del tempo, in quanto radicato nella Cura (*Sorge*). Il tempo è connesso non solo alla dimensione dello psichico-esistenziale ma anche alla dimensione del fisico-cosmico, trova espressione/manifestazione simultanea nell'una e nell'altra dimensione proprio in forza del fondamento onto-antropologico.

A questo punto non seguiamo Ricœur (che, come detto, prosegue nell'individuare nuove autonomie interne al discorso heideggeriano, e da qui corre verso la poetica). Non ci pare neppure utile riproporre un'analisi ragionata di tutti i suoi passaggi antecedenti, di esegesi critica dell'opera di Heidegger. Piuttosto giova soffermarsi sull'innovazione essenziale portata da Heidegger al concetto di tempo. Essa risulta del tutto divincolata da un intendimento unilateralmente fisicalistico e unilateralmente psicologistico, ma al tempo stesso assume una configurazione ontologica e antropologica che si esprime tanto come struttura del mondo quanto come struttura del soggetto o, meglio, dell'Esserci (*Dasein*). L'intendimento del tempo come *struttura della possibilità* supera da un lato il rigidismo fisicalistico dell'ordine causale (e connesso esternalismo), dall'altro vince il vincolo conoscitivo-comprensivo del tempo (a)

all'ordine del movimento e (b) all'intuizione del divenire. Originariamente, il tempo è *Zu-kunft*. Questo 'avvenire' è l'«infuturamento»: qualcosa del mondo e qualcosa dell'Esserci («per cui l'Esserci perviene a se stesso, in base al suo proprio poter-essere» [*Sein und Zeit*, §65]). La possibilità è "realtà" del *Dasein* e "realtà" del mondo. E la struttura stessa di tale possibilità è il tempo.

Non occorre spingersi oltre nella penetrazione del testo heideggeriano, né serve (almeno, in questo contesto) impegnarsi speculativamente sulla grande e problematica implicazione metafisica del ragionamento di Heidegger. Giova solo soffermarsi sulla *concepibilità filosofica di una dualità non duale del tempo* grazie all'effetto di unificazione tra piano ontologico e piano antropologico. E possiamo anche spingerci oltre (distaccandoci in parte dalla lezione heideggeriana per tornare al dilemma generale del tempo): come il problema dell'Essere in quanto tale è affrontabile solo dall'Esserci, in quanto unico ente che si pone la domanda sull'Essere ed è solo dall'Esserci risolvibile (giacché è nella sua interiorità che esso problema risuona), allo stesso modo, saldando il piano ontologico con il piano antropologico, il tempo si rivela problema reale *e in un modo identico* problema soggettivo, espressione/manifestazione della possibilità del mondo in-quanto-mondo *ed* espressione/manifestazione dell'esperienza umana in quanto realizzazione possibile del mondo. In

definitiva, il problema del tempo in quanto possibilità può essere chiarito conoscitivamente e comprensivamente solo da quell'“ente” che si pone il dilemma del tempo e che, mentre lo pone, avanza nel suo progetto di esperienza temporale, di realizzazione del possibile... D'altronde, la stessa via mediana della dimensione narrativa, proposta da Ricœur, può esprimersi come tale esclusivamente in forza del fondamento nell'esperienza umana: è la narrazione in quanto esperienza umana e in quanto narrazione dell'esperienza a rendere effettiva l'unificazione e armonizzazione della realtà della misurazione del tempo con il problema della intuizione del tempo.

Comunque, persino questa via non è priva di aporie. È lo stesso Ricœur a parlare di «*expérience temporelle fictive*» meditando sui giochi del linguaggio con il tempo, strutturalmente presenti nel costrutto narrativo. Sono, particolarmente, i racconti di finzione a rilevare lo straordinario effetto *fittizio* di queste *esperienze temporali* e, in un modo o nell'altro, a mostrare come l'intrigo esprima una unificazione e sintesi del tutto specifica, diversa, nuova, del rapporto tra misurazione e intuizione. La temporalità narrativa può intendersi portatrice di una problematicità del tempo del tutto diversa dalla problematicità che inquadra la dialettica tempo del mondo / tempo intuito.

Vediamo, a questo punto, aprirsi un bivio diverso da quello ricœuriano: un bivio che può essere superato lungo entrambe le direzioni che se ne dipartono. Una direzione conduce alla via poetica: il nesso imprescindibile tra conoscenza e comprensione – nesso dato dalla non dualità fondamentale, nell'esperienza umana, tra tempo del mondo (o tempo obbiettivo) e tempo dell'esistenza umana (o coscienza soggettiva del tempo) – spinge verso un itinerario non solo razionale, logico-analitico ed esplicativo ma anche simbolico, non argomentativo, estetico ecc. L'altra direzione conduce al problema del fondamento temporale e rispinge verso Heidegger e, prima ancora, verso Husserl. L'enigma della temporalità originaria ritorna come problema speculativo *princeps*.

4. Ritorno al nodo della temporalità originaria

Testo primo di riferimento è, qui, quello delle lezioni husserliane sulla coscienza interna del tempo (risalenti al 1905 e pubblicate postume da Rudolf Boehm nel volume del 1966 *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*). È vero, da un lato, che, sin dal suo primo paragrafo, Husserl prende le distanze dalla trattazione del tempo obbiettivo:

Per mezzo dell'analisi fenomenologica non si può trovare neanche una briciola di tempo obbiettivo. Il "campo temporale originario" non è qualcosa come una porzione di tempo obbiettivo, l'"ora" vissuto, in sé preso, non è un punto del tempo obbiettivo, e così via. Spazio obbiettivo, tempo obbiettivo e, con essi, il mondo obbiettivo delle cose e degli eventi reali – queste sono trascendenze. Sia ben chiaro, trascendenti sono, lo spazio e la realtà, non già in un qualche senso mistico, come "cose in sé", ma proprio come spazio fenomenale e come realtà spazio-temporale fenomenale: la figura spaziale che appare, la figura temporale che appare. Tutte cose che non sono dei vissuti. E i contesti ordinati che si possono trovare nei vissuti come autentiche immanenze, non si possono incontrare nell'ordine obbiettivo, empirico, non vi si inseriscono (Husserl 1981, p. 45).

Così, in un modo o nell'altro, la trattazione husserliana va a collocarsi nella linea prospettica che rimonta ad Agostino (non a caso citato nella "Introduzione" alle *Lezioni*). Da un altro lato, però, è proprio per mezzo dell'analisi fenomenologica del tempo che si accede al nodo della temporalità originaria *al di là dei fatti del mondo e al di là delle esperienze psicologiche*. Al riguardo, centrale risulta il paragrafo 36, espressivo di una vetta massima di penetrazione filosofica e, al contempo, di limite finale di conoscibilità. Spiega Husserl:

[...] I fenomeni costitutivi di tempo sono fundamentalmente delle oggettività diverse da quelle costituite nel tempo. Non sono soggetti individuali, né processi individuali, e non possono venir loro sensatamente attribuiti predicati di quelli. Perciò non può neppure avere un senso, dire (e dirlo nello stesso senso) che essi siano nell'"ora" e siano stati prima, che si siano susseguiti cronologicamente o siano simultanei, ecc. Si può bensì, e si deve dire, che una certa continuità d'apparizione, tale cioè da essere fase del flusso costitutivo di tempo, appartiene a un "ora", ossia: a quello che essa *costituisce*, e

che appartiene a un “prima”, e ciò in quanto è costitutiva (non possiamo dire: era) del “prima” (ivi, p. 102).

Il flusso non ha un “ora”, non è nulla di ‘temporale’ in senso obbiettivo. Per Husserl non si può neppure parlare di *fasi* del flusso: esso non necessariamente può dirsi dispiegamento di una *serie continua*; anzi, al contrario, proprio il carattere del mutamento lo definisce e, al tempo stesso, ne rivela la paradossalità (dal punto di vista della cognizione razionale). Quale paradossalità? Questo mutamento che costituisce il flusso è lo *scorrere*, ma uno scorrere che, da una parte, non va più veloce né più lento (ma non per questo forma una serie continua), e, da un’altra parte, non è, di per sé, un oggetto che muta. Nel flusso in quanto flusso non vi è mutamento o durata, perché non vi è oggetto. Da qui l’esito del ragionamento di Husserl, per il quale il flusso «non è nulla di temporalmente obbiettivo»; il flusso è

[...] l’*assoluta soggettività* ed ha le proprietà assolute i qualcosa che si può indicare, *con un’immagine*, come flusso, di qualcosa che scaturisce in un punto d’attualità, in un punto che è fonte originaria, in un “ora”, ecc. Nel vissuto dell’attualità, noi abbiamo il punto-fonte originaria e una continuità di momenti di risonanza. Per tutto questo ci mancano i nomi (*Ibidem*).

In aggiunta a questa concettualizzazione filosofica della temporalità originaria, tutta una nuova serie di importanti conoscenze affiora dalle analisi fenomenologiche di Husserl: dalla differenziazione tra coscienza protenzionale e

coscienza ritenzionale alla distinzione tra ritenzione [ricordo primario] e rimemorazione [ricordo secondario]; dalla riproblematizzazione del flusso del tempo obbiettivo e fenomenologico alla distinzione dei diversi livelli di temporalizzazione, ecc. È quest'ultima distinzione, in particolare, a risultare significativa (come abbiamo visto) per Heidegger. È ripensandola che egli trasforma il punto di vista sulla temporalità originaria da assolutamente soggettivo a onto-antropologico. Ci pare che siano due, essenzialmente, le maggiori operazioni di mutamento speculativo dell'approccio fenomenologico husserliano: l'abbandono della dimensione pura dell'eidetica con la trasformazione in chiave ontologico-esistenziale della *Intenzionalität* (che diviene *Sorge*); e il nesso tra *Cura* ed *estasi temporale*. Nella visione di Heidegger, il fondamento ontologico della *Cura* è, precisamente, la temporalità. È sulla base di questo nesso che la temporalizzazione (*Zeitigung*) non è più intesa come processo di unificazione di parti esterne bensì come effetto del «proiettare fuori di sé le proprie possibilità – senza per questo separarsene, poiché è questo progetto stesso a costituire il suo essere» (Zarader 1997, p. 279).

Forse proprio per questa via si può individuare una alternativa all'arresto di Husserl («Per tutto questo ci mancano i nomi»...).

L'originarietà temporale si può pensare come rivelantesi nella ricerca autentica, ossia come contenuto dell'esistenza e dell'esperienza, che è connessa all'essere-nel-mondo.

Certo percorrendo fino in fondo con Heidegger questa via (cioè guardando anche oltre *Sein und Zeit*), ci ritroviamo a imboccare – pur nella differenza con Ricœur – proprio la strada della poetica (in quanto nel secondo Heidegger essa è inteso come luogo privilegiato per l'esperienza e la conoscenza dell'Essere).

Resta, in ogni caso, fermo il punto che, con Heidegger (attraverso Husserl), il pensiero si porta oltre il limite speculativo della dicotomia tempo obbiettivo / coscienza soggettiva del tempo, per aprire a un nuovo orizzonte di studio squisitamente filosofico, quello della temporalità originaria, che ancora oggi non pare sondato fino in fondo con tutti gli strumenti e approcci disciplinari a disposizione della ricerca *filosofica*.

Ecco, prima di sondare la via narrativa e saggiare la portata conoscitiva e risolutiva della proposta ricœuriana (la cui originalità e il cui valore propositivo sono indiscussi) occorrerebbe forse trattenersi di più sulle pagine husserliane e heideggeriane.

BIBLIOGRAFIA

GREISCH Jean (2001), *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon.

HUSSERL Edmund (1928), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di Marini A. (1981), Milano, FrancoAngeli.

JERVOLINO Domenico (1993²), *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Genova, Marietti.

JERVOLINO Domenico (2003), *Introduzione a Ricœur*, Brescia, Morcelliana.

RICŒUR Paul (1983), *Tempo e racconto 1*, trad. it. di Grampa G. (1986), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1985), *Tempo racconto 3. Il tempo raccontato*, trad. it. di Grampa G. (1988), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1986), *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica II*, trad. it. di Grampa G. (1989), Milano, Jaca Book.

RICŒUR Paul (1995), *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, trad. it. di Iannotta D. (1998), Milano, Jaca Book.

SOETJE Elena (1993), *Ricœur fra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier.

ZARADER Marlène (1997), *Heidegger e le parole dell'origine*, Milano, Vita e Pensiero.