

Alcune note sulla ricezione ricoeuriana di Heidegger.

A partire da *Il cogito e l'ermeneutica* di

Domenico Jervolino

*(Some Remarks on the Ricoeurian Reception of Heidegger:
Starting from Il cogito e l'ermeneutica of
Domenico Jervolino)*

Marco Casucci

Abstract

*The aim of this contribution is to recall the problem of the Ricoeurian reception of Heidegger's thought, starting from the interpretation given by Domenico Jervolino in his book *Il cogito e l'ermeneutica*. This interpretation will be highlighted as an opportunity to rediscover both the continuity and discontinuity between the Heideggerian and Ricoeurian hermeneutics. In this sense will be shown their common aim to disclose the possibility of a philosophical openness on the threshold of thinking, in order to make it possible an emersion of the transcendence as a specific place of the manifestation/revelation of the truth.*

Keywords: Ricoeur, Heidegger, Hermeneutics, Subject, Fundamental Ontology

Abstract

*In questo contributo si vuole ripercorrere il problema della ricezione ricoeuriana di Heidegger a partire dall'interpretazione data da Domenico Jervolino nel suo libro *Il cogito e l'ermeneutica*. In particolare, si cercherà di mettere in luce come tale interpretazione evidenzi allo stesso tempo una tensione di continuità/discontinuità tra l'ermeneutica heideggeriana e quella ricoeuriana, sottolineando allo stesso tempo*

come in entrambi si dischiuda l'esigenza di sporgersi filosoficamente sulla soglia del pensare per far emergere una ulteriorità come luogo specifico del manifestarsi/rivelarsi del vero.

Parole chiave: Ricœur, Heidegger, Ermeneutica, Soggetto, Ontologia fondamentale

1. Introduzione

Per il giovane studioso che, come il sottoscritto, cominciava a muovere i primi passi nell'orizzonte di pensiero ricœuriano, provenendo dai diversi anni di confronto con Heidegger, il testo di Domenico Jervolino *Il cogito e l'ermeneutica* apparve subito illuminante per alcuni spunti critici che permettevano di porre in continuità, ma nella giusta prospettiva, consonanze e discordanze tra questi due pensatori fondamentali. L'esigenza di fondo che mi spingeva allora a spostare il mio ambito di ricerca dalla prospettiva heideggeriana a quella ricœuriana era propriamente quella di un recupero di quelle istanze che in Heidegger rimanevano in sospeso rispetto alla veemenza della riproposizione di quella *gigantomachia peri tes ouses* che già si annunciava nella sua opera capitale.

Essendomi occupato ampiamente del tema della libertà in Heidegger non potevo non avvertire la carenza del suo pensiero sul piano etico e relazionale, nonché nell'esigenza di un recupero delle tematiche antropologiche radicali che nello stesso tempo mi comparivano sotto gli occhi come rimozioni dettate dall'esigenza di un'ontologia che doveva, per una fortissima necessità interna, escludere qualsiasi forma di soggettività e personalità dal suo orizzonte di comprensione. Approcciare al pensiero di Ricœur voleva allora dire riscoprire, in una linea di continuità assolutamente critica e non omologabile, proprio quegli elementi tralasciati che in Heidegger lasciavano interrogazioni incomplete soprattutto circa l'esigenza di dare piena incarnazione a quella

situazionalità da Heidegger individuata nella sua dimensione strutturale, ma purtuttavia sempre spersonalizzante.

Il cortocircuito che è possibile avvertire nel pensiero Heideggeriano è infatti propriamente quello inerente l'esigenza di un appello e di un coinvolgimento della singolarità qualificata ed impersonata in un domandare che tuttavia, nel suo riferimento all'essere, finiva per rimanere privato proprio di quel lato che esso richiedeva per essere detto autenticamente tale. Il lavoro di Ricœur, in questo senso, permetteva di entrare nella questione specifica della messa in situazione del cogito, superando il limite heideggeriano della spersonalizzazione esistenziale a cui la sua filosofia andava indubbiamente incontro.

Da questo punto di vista il testo di Jervolino si pone, anche se non esplicitamente, come una cerniera in grado di mostrare il movimento essenziale che conduce dalla riapertura della questione fondamentale del pensare in una chiave di ermeneutica filosofica, verso un approfondimento delle questioni antropologiche in grado di reimmettere sensatamente, e al di fuori di ogni sospetto di centratura egologica, l'interrogante nel focus delle questioni essenziali inerenti il senso dell'essere. Dal testo che qui si intende prendere in considerazione, infatti, emerge con una certa chiarezza il debito e il passaggio fondamentale che Ricœur compie rispetto al pensiero heideggeriano, nella misura in cui egli procede ad un ampliamento dello spettro delle questioni inerenti la questione del cogito inteso ermeneuticamente nella sua capacità di spiegare meglio attraverso una comprensione sempre più ampia ed aperta sulle questioni filosoficamente rilevanti.

2. Il problema del Cogito

Questa continuità nella discontinuità si fa chiara nel testo di Jervolino sin dalle prime pagine della prefazione quando, ricostruendo l'arco del pensiero ermeneutico a partire da Heidegger e passando per Gadamer, Habermas e Apel, giunge a negare in prima istanza l'esigenza di una

radicalizzazione dell'ermeneutica a partire dalla prospettiva heideggeriana, così come proposto da Vattimo¹. In particolare Jervolino intende distaccarsi da quella prospettiva critica nei confronti del cogito cartesiano che si è aperta proprio con Heidegger nella forma di una critica radicale della modernità e della sua metafisica di stampo rappresentativo. Da questo punto di vista, lo Jervolino si pone nella prospettiva di una critica della critica che sia in grado di recuperare tutte quelle istanze del cogito che rimangono escluse dal "riduzionismo" che l'interpretazione heideggeriana tende a dare della complessa esperienza del pensare che si apre proprio a partire dalla filosofia cartesiana: «Si tratta di una lettura per la quale il cogito è visto non come "soggetto epistemologico" ma come "l'affermazione dell'io sono" in "tutta la sua densità"» (Jervolino, 1993: 9). E si ricorda a tale proposito il carattere riflessivo del cogito che viene chiarito dallo stesso Ricœur nel *Saggio su Freud*, in virtù del quale il soggetto cartesiano non può essere ridotto ad una mera funzione epistemologica ma deve essere piuttosto essere assunto nella sua posizione come "io sono" integrale, in quello che sarà sempre definito da Ricœur come uno "sforzo di esistere" (Ricœur, 1967: 50–53). In questo senso il cogito va colto nella sua dimensione conativa piuttosto che autoassertiva, nella misura in cui esso si sforza continuamente di recuperarsi attraverso quel lavoro di riflessione che i testi di Ricœur sempre cercano di mettere in evidenza come centro della sua riflessione².

¹ «Pur convinti della imprescindibilità per qualsiasi riflessione sull'ermeneutica di un confronto con Heidegger e pur avvertendo la suggestione della proposta del Vattimo [...], noi non riteniamo che l'unica via per la radicalizzazione dell'ermeneutica passi per un ritorno a Heidegger, né che l'assunzione del tema della prassi debba necessariamente portare ad una sorta di estenuazione ontologica della filosofia ermeneutica» (Jervolino, 1993: 8).

² Si veda ancora a tale proposito quanto afferma Ricœur nel saggio su Freud: «È qui che una filosofia riflessiva ritrova e forse salva l'idea platonica che la fonte della conoscenza è essa stessa *Eros*, desiderio, amore, o l'idea spinoziana per cui è *conatus*, sforzo. Questo sforzo è un desiderio, giacché esso non è mai soddisfatto; giacché è la posizione affermativa di un essere singolare e non semplicemente una mancanza

Proprio perché la riflessione non è intuizione né autotrasparenza, ma appropriazione del nostro sforzo per esistere e del nostro desiderio d'essere, essa si deve fare interpretazione perché non è possibile afferrare il nostro atto di esistere in altro luogo che nei segni, opachi, contingenti, ambigui nei quali esso contemporaneamente si esprime e si nasconde (Jervolino, 1993: 10–11).

In questo senso, quindi, una filosofia riflessiva ispirata da una rilettura del cogito in chiave integrale, oltre le riduzioni che la stessa modernità ne ha dato come autotrasparenza a se stessa di una coscienza rappresentativa, si propone ad un approfondimento della questione ermeneutica, così come era stata impostata nella problematica ontologica heideggeriana. Il problema è infatti quello di vedere se sia possibile recuperare, nella struttura ontologica determinata con l'innesto della fenomenologia nell'ermeneutica, questa tensione viva, incarnata e militante di un cogito non autotrasparente nella misura in cui ricondotto a se stesso dalla sua stessa esigenza di affermazione sul piano concreto del desiderio di esistere.

Da questo punto di vista la filosofia ricœuriana consente un approccio a questa problematica. Essa consente di reintegrare diversi elementi che l'heideggerismo scartava come non consoni alla riproposizione della domanda fondamentale sull'essere, in un processo di impersonazione che consente anche di ovviare alle mancanze che l'esigenza della riproposizione della *Fundamentalfrage* mette in campo nel suo tentativo di dare un assalto diretto al problema del senso. Heidegger, infatti, rimane ancora vittima di quella stessa

d'essere, questo desiderio è uno sforzo. Sforzo e desiderio sono due aspetti della posizione del 'Sé' nella prima verità, *io sono*» (Ricoeur, 1967: 53).

modernità da cui tentava di liberarsi con la sua ontologia fondamentale. Il pensatore di Messkirch non riesce ad emendarsi da una certa esigenza di accentramento, pur nel tentativo di una dislocazione dell'umano oltre il piano gnoseologico in cui era stato ridotto dal pensare calcolante. Questo aspetto deriva propriamente ad Heidegger dall'impossibilità di riproporre pienamente proprio quella dinamica concreta, tensiva, del desiderio, che rimane sottesa al suo pensiero sotto forma di una nostalgia che non riesce però a liberarsi in vista di una esperienza comunitaria concreta.

Questa esigenza di una fenomenologia del cogito "incarnato" è essenziale per comprendere il movimento ricœuriano sin dalle sue prime fasi di sviluppo. Come afferma Jervolino in proposito:

La fenomenologia della volontà permette al Ricœur di recuperare l'originaria ricchezza del cogito cartesiano, compromessa da una lettura riduttiva fondata sul primato della rappresentazione. [...] La reciprocità del volontario e dell'involontario, mentre supera ogni dualismo ontologico fra anima e corpo, mette in evidenza una "dualità di esistenza" che caratterizza in modo irriducibile la libertà umana come tale, che è nello stesso tempo attività e passività, "indipendenza dipendente" e "iniziativa recettrice" (Jervolino, 1993: 13).

La dimensione del cogito può dunque essere recuperata oltre i limiti intravisti dalla critica heideggeriana nella misura in cui si tratta di un cogito riletto in una chiave ermeneutica in grado di rendere ragione dei piani di esperienza plurimi di cui esso è capace³. È così che Ricœur si

³ Da questo punto di vista un'altra cosa che mi ha sempre attratto della lettura ricœuriana di Heidegger è lo sforzo compiuto di reinserire il pensiero heideggeriano all'interno di una tradizione ininterrotta che attraversa il pensiero occidentale. Da questo punto di vista la "metafisica" non è solo il luogo in cui l'essere si oblia, ma

avvia a proporre quella "via lunga" che, passando attraverso le deviazioni metodiche ed epistemiche si scopre in grado di dire questa complessità sullo sfondo della profonda esigenza ontologica di cui comunque l'ermeneutica filosofica fa tesoro a partire dall'esperienza di pensiero heideggeriana⁴.

3. La "via lunga" e il problema del linguaggio

A partire da quanto messo in luce diviene così possibile evidenziare un altro piano di continuità/discontinuità tra Heidegger e Ricœur. Una volta messo in chiaro che il cogito non è soltanto il principio epistemico causa di tutte le scissioni e di tutti i dualismi propri della modernità filosofica, si può entrare in quella "via lunga" che il pensiero Ricœuriano attraversa in alternativa alla "via breve" propria dello heideggerismo.

Come si è già avuto modo di sottolineare è stato senza dubbio un merito di Heidegger quello di aver posto la centralità del *Dasein* come punto di partenza di un'ermeneutica ontologica che aveva come scopo quello di rimontare alla possibilità di un'ontologia fondamentale. La scoperta della storicità e temporalità del "punto di osservazione" fa sì che qualsiasi prospettiva epistemologia fondata sulla distinzione tra soggetto e oggetto risulti spiazzata nel suo tentativo di porre la questione fondamentale circa il senso dell'essere. È in questa chiave che,

anche il luogo in cui alberga un continuo sforzo di dire l'indicibile. Su questo punto si veda in particolare anche Jervolino, 1994: XXXVI–XXXVII.

⁴ Interessante ciò che dice Jervolino a proposito dell'interpretazione ricœuriana della critica heideggeriana al cogito. Dopo aver riportato un passo del saggio ricœuriano de *Il conflitto delle interpretazioni (Heidegger e la questione del soggetto)* afferma: «Il proposito del saggio ricœuriano è quello di mostrare una convergenza di fondo tra Heidegger e Ricœur, utilizzando la critica heideggeriana della soggettività come momento di purificazione, per così dire, di una autentica filosofia del soggetto, nel momento stesso in cui essa smaschera la concezione della soggettività che è stata storicamente egemone nei tempi moderni e che ha imposto il suo sigillo sulla "modernità" stessa. [...] In un certo senso Heidegger viene qui utilizzato come uno dei "maestri del sospetto": come la critica demistificatrice dell'idolo aiuta la scoperta del senso vero della fede, così la critica della relazione soggetto-oggetto nel pensiero rappresentativo costituisce la premessa dell'ermeneutica dell'io sono» (Jervolino, 1993: 52).

quindi, Heidegger supera con un salto la dimensione epistemologica dell'ermeneutica per entrare direttamente in quella ontologico-esistenziale.

Così la riflessione di Heidegger, partita da un superamento del livello puramente epistemologico e metodologico dell'ermeneutica e quindi della contrapposizione tra soggetto e oggetto, che a quel livello rappresenta il retaggio della concezione romantica e idealistica della soggettività, approda ad una nuova e più grande aporia: l'opposizione netta tra ontologia ed epistemologia, tra filosofia e scienze del linguaggio. È questa divaricazione che impedisce a Ricœur di dichiararsi heideggeriano, secondo una linea che è già chiaramente esposta nei saggi degli anni Sessanta, raccolti in *Les conflits des interprétations* (Jervolino, 1993: 81).

È qui che viene a maturazione l'esigenza ricœuriana di percorrere quella via lunga che sia in grado di riavvicinare la filosofia al piano epistemologico delle scienze umane che costituisce forse il retaggio più significativo dell'ermeneutica ricœuriana. L'esigenza è propriamente quella di cercare di "risolvere" quei problemi che l'ontologia heideggeriana aveva piuttosto la tendenza a "dissolvere", elevando così in un certo senso la questione metodologica legata al darsi delle scienze umane ad un livello di senso più alto. Si tratta in altre parole di attraversare il vasto campo di problematizzazione proprio delle scienze dello spirito al fine di vedere se queste stesse non abbiano qualcosa a che vedere con il problema fondamentale del senso posto in una direzione ontologica, seppur posta come orizzonte-limite dell'indagine.

Il percorso ricœuriano è da questo punto di vista tanto problematico quanto coinvolgente, nella misura in cui esso lascia continuamente trapelare, soprattutto nei suoi esiti – e in particolare nelle parti

conclusive dei suoi testi principali –, quella traccia ontologica che deve poter costituire l'orizzonte ultimo di qualsiasi indagine che voglia porsi nell'interrogazione fondamentale circa il senso dell'umano nel suo statuto ontologico. Questo aspetto, tuttavia, non è mai indicato e tematizzato definitivamente dal pensatore francese, nella misura in cui esso è lasciato risuonare, in una tensione che mai si esaurisce, con la sfera più "profana" della "scienza" o meglio delle "scienze" che si articolano intorno alla medesima questione. C'è in effetti anche in questo senso un muoversi da parte di Ricœur in quella dinamica mai esauribile tra alterità e medesimezza che costituisce tutto il nucleo intimo del suo filosofare.

Da questo punto di vista la scelta epistemologico-metodologica propria dell'ermeneutica ricœuriana non può non comportare una via lunga, un "lavoro del concetto", parafrasando Hegel, che si pone come momento di completamento ed approfondimento del progetto heideggeriano, evidenziandone al contempo i limiti. Non è un caso, quindi, se a tale proposito lo Jervolino faccia notare che «la critica che Ricœur muove all'ontologia heideggeriana ricorda insomma quella che Hegel muoveva a Schelling, quando lo accusava di voler raggiungere l'assoluto con un "colpo di pistola", col risultato di perdersi in "una notte in cui tutte le vacche sono nere"» (Jervolino, 1993: 82).

Fatte le dovute distinzioni infatti è facile notare come il percorso ricœuriano si articoli secondo modalità che tendono a recuperare, da un punto di vista ovviamente non totalizzante, quel lavoro incessante della riflessione intorno all'uomo che in Heidegger veniva posta tra parentesi, al fine di giungere "immediatamente" nella prossimità del domandare ontologico. Prendere una via lunga, da questo punto di vista, vuol dire senz'altro privilegiare quei momenti "oggettivanti" che devono essere recuperati piuttosto come "figure" di una ricerca di senso, che nel suo manifestarsi richiede pur sempre al questionante la consapevolezza profonda dell'inesauribilità dei propri contenuti:

Il grande contributo heideggeriano alla critica della soggettività apre la strada ad una "ermeneutica dell'io sono", ad una nuova filosofia dell'ego, non più soggetto totalizzante e centro del mondo, ma consapevolmente "decentrato" e radicato nell'essere. Ma per l'elaborazione di tale filosofia è indispensabile assumere il "conflitto delle interpretazioni" e raccogliere la "sfida della semiologia". La questione lasciata aperta dalla ermeneutica heideggeriana è dunque innanzi tutto quella della ripresa del problema critico ed epistemologico dentro la prospettiva ontologica (Jervolino, 1993: 82).

È proprio in questa esigenza di recuperare la dimensione epistemologica che si colloca così l'altra profonda esigenza che mette in relazione Heidegger e Ricœur, ovvero la questione del linguaggio che entrambi assumono come prospettiva dirimente in relazione alla possibilità di esaustività del senso. In particolare i due pensatori si ritrovano, al di là delle vie percorse, in quella dimensione tensionale del linguaggio poetico che costituisce per entrambi il termine di riferimento per quella tensione ontologica insita all'interno del discorso filosofico medesimo, anche se su un fronte differente rispetto a quello poetico.

Per Ricœur, come in Heidegger, non si dà rapporto di dipendenza o di derivazione tra poesia e filosofia, quanto piuttosto, un reciproco rispetto vincolante-liberante che istituisce uno spazio dialettico all'interno del quale possono verificarsi interferenze di senso estremamente interessanti e costruttive. Il mondo si orienta secondo l'"è" e il "non è" della metafora, che mostra il senso della filosofia stessa come dimensione propria dell'essere che si manifesta e si invia nella storia, in cui si presenta sempre la medesima tensione tra "essere" e "non essere". Compito della filosofia è dunque quello di fondare la "verità metaforica" in un vincolo che non ha il compito di avvilire ma di esaltarne semmai

la portata liberatrice in ordine ad un linguaggio che intende porsi come apertura di senso sul mondo.

Quello che Ricœur vuol mettere in evidenza è il valore "tensionale" della verità metaforica. È indubitabile infatti che il lungo percorso che il pensatore articola ne *La metafora viva* è interamente volto a raggiungere la possibilità di poter parlare in modo convincente e sensato del "valore di verità" della metafora. A tale proposito Ricœur parla anche di valore "referenziale" della metafora, riprendendo Frege, il quale faceva riferimento ad un valore logico-matematico della verità. Allo stesso modo Ricœur intende fondare il valore di verità della metafora nella sua dimensione referenziale. Là dove la metafora viene svalutata dal discorso scientifico come opera dell'immaginazione e della fantasia, come un dire che non raggiunge alcuna realtà, al contrario bisogna leggere secondo il Nostro la possibilità di una rivalutazione della portata semantica della metafora. Essa infatti ha una capacità di ridescrizione del reale, tale da introdurre significazioni differenti, ma non per questo meno reali di quelle che si hanno nel linguaggio ordinario. Dire ad esempio che "la natura è un tempio" non è meno "reale" che dire che il bicchiere è sul tavolo, ma semplicemente inserisce, a partire dal linguaggio, una tensione che apre nuovi significati, magari meno immediatamente percepibili, ma non per questo meno efficaci delle proposizioni con cui siamo quotidianamente portati ad esprimerci.

In altre parole si tratta di cogliere a questo livello «la pretesa dell'enunciato metaforico di raggiungere, in un certo senso, la realtà. Per dirlo nella forma più radicale possibile, occorre introdurre la tensione nell'essere, affermato metaforicamente» (Ricœur, 1981: 325). Si tratta quindi di cogliere quella tensione tra "è" e "non è", che si genera all'interno della verità metaforica e che ne costituisce il tema fondamentale che la fa essere e sussistere come un dire non disancorato dalla realtà, quanto piuttosto in costante riferimento ad esso. L'enunciato metaforico è continuamente in una condizione di *conatus* rispetto

al reale, in quanto cerca di mostrarne il senso, tendendosi verso di esso secondo le modalità dell'insolito, piuttosto che secondo quelle dell'abituale. Per dimostrare ciò Ricœur fa ricorso ad un procedimento "dialettico" il cui scopo è propriamente quello di mettere in risalto la tensione insita nell'enunciato metaforico tra "è" e "non è" come veicolo della funzione semantica della metafora medesima⁵.

A tale proposito, significativamente, lo Jervolino parla di una "torsione" che viene sottolineata da Ricœur all'interno del linguaggio metaforico:

Il valore esemplare della metafora consiste appunto nel fatto che essa, con la "torsione" che comporta rispetto al senso abituale del linguaggio ordinario, costituisce un "poema in miniatura", che fa scattare una referenza di secondo grado e offre una visione inedita della realtà (Jervolino, 1993: 89).

Lo specifico della metafora risponde così all'esigenza di mettere in luce quel surplus di senso che appartiene all'essere in quanto tale. L'essere dell'ente è, per utilizzare un'espressione heideggeriana "oltre-misura" (*Übermaß*), è eccedenziale e riconduce da sempre il dire ad un non detto di fondo che ne illumina le possibilità più proprie e profonde. La questione del senso si approfondisce sempre "oltre" le scienze del linguaggio che, tuttavia, rappresentano un momento essenziale della riflessione ricœuriana. La questione inerente la metafora, così, diviene

⁵ Dice Ricœur a proposito: «Per dimostrare questa concezione "tensionale" della verità metaforica, prederò dialetticamente. Innanzitutto mostrerò il carattere inadeguato di una interpretazione che, per il fatto di ignorare il "non è" implicito, finisce in una posizione di ingenuità ontologica nella valutazione della verità metaforica; poi mostrerò come anche l'interpretazione inversa sia inadeguata, per il fatto che non coglie l'è" riducendolo al "come-se" del giudizio riflettente, sotto la pressione critica del "non è". / Dalla convergenza di queste due critiche scaturirà la legittimazione del concetto di verità metaforica, che conserva il "non è" dentro l'è"» (Ricœur, 1981: 327).

una via lunga di approfondimento di quell'eccedenza di senso che è insita nell'essere stesso:

Il problema dell'interpretazione – dice a proposito Jervolino – nasce da un'interrogazione fondamentale sul senso dell'essere, interrogazione itinerante, che attraversa lo spessore della dimensione simbolica, le ambiguità del linguaggio e i conflitti delle interpretazioni, ma che pure contiene in sé la prefigurazione e l'attesa di una risposta, nelle forme della "speranza" e della "promessa" (Jervolino, 1993: 93)⁶.

Tuttavia, a tale proposito, va sempre rimarcato come lo Jervolino colga sempre una certa discontinuità tra la prospettiva heideggeriana e ricœuriana, soprattutto per quanto riguarda la possibilità di accesso alla questione ontologica all'interno della problematica dischiusa dall'innesto della fenomenologia sull'ermeneutica. Il fatto è che per Ricœur il senso è sempre consegnato su di un piano di storicità concreta che risulta sempre essere meno "labile" rispetto a quello heideggeriano. Tale piano costituisce per Ricœur un ambito specifico, in cui si dà un'incidenza radicale del linguaggio nella storia, in una interferenza fondamentale tra la dimensione del senso e quella dell'azione.

Ciò emerge con particolare evidenza soprattutto nel lungo ed intenso confronto con Heidegger portato avanti da Ricœur nella terza

⁶ A questo proposito vale la pena di sottolineare come, in questo contesto della questione del linguaggio, lo Jervolino individui un ambito specifico dello "sfondamento" dei limiti dentro cui accade l'evento del senso: si tratta di quella dimensione dell'ermeneutica del testo sacro che Ricœur recupera e sviluppa parallelamente alla questione ermeneutica del linguaggio metaforico: «L'ermeneutica biblica – sottolinea a tale proposito Jervolino – è, ad un tempo, per Ricœur, un caso particolare rispetto all'ermeneutica generale, e un caso unico, al punto che l'ermeneutica filosofica può apparire, alla fine, come l'*organon* dell'ermeneutica teologica [...]. La fede in quanto "interesse ultimo" dell'uomo trascende ogni atto linguistico ed ogni possibile ermeneutica; essa mostra piuttosto il limite di ogni ermeneutica e l'origine non-ermeneutica della domanda fondamentale sul "senso" dalla quale parte il "movimento senza fine dell'interpretazione"» (Jervolino, 1993: 92-93).

parte di *Tempo e racconto*, in cui il pensatore tedesco viene assunto come la summa delle prospettive “gerarchizzanti” della temporalità. Per Heidegger infatti il tempo è tripartito in una gradazione gerarchica la quale fa sì che, nonostante il tempo stesso sia messo in questione a partire da se stesso e non a partire da ciò che è al di là del tempo, risulti alla fine come solo la temporalità autentica sia il vero fondamento delle altre due forme derivate – e quindi “scadute” – della storicità e dell’intratemporalità. Jervolino, sulla scorta di Ricœur, fa notare in particolare come

se c’è un difetto a monte, tutta la costruzione crolla. Secondo Ricœur il difetto c’è ed è proprio nel fatto che per Heidegger il senso autentico del tempo colto come un tutto sia affidato, com’è noto, alla decisione anticipante dell’essere per la morte, decisione nella quale l’esserci trova il suo poter essere più proprio; Ricœur ci dice che questa analisi lungi dal fondarsi fenomenologicamente sulle cose stesse è il frutto di una opzione esistenziale, personale dell’individuo Heidegger, da un suo certo stoicismo morale (Jervolino, 2006: 218).

Da questo punto di vista, quindi, la problematica heideggeriana della temporalità costituisce senz’altro un punto di svolta nell’orizzonte filosofico, ma allo stesso tempo assume quei connotati della “via breve” che tende ad escludere con una netta cesura – e quale cesura più netta della decisione anticipatrice dell’essere per la morte? – quelle alternative che allo stesso tempo, mostrando il limite, lo ri-velano in una polisemia regolata di più ampio spettro⁷. In questo senso l’articolazione

⁷ È questo un aspetto particolarmente presente in Ricœur sin dal suo primo lavoro dedicato a *Il volontario e l’involontario*, già qui infatti il pensatore francese pensava di muovere verso il limite dell’esistenza umana prescindendo dall’affrontamento del tema della mortalità, preferendogli piuttosto quello della contingenza e della natalità,

del discorso ricœuriano dalla metafora alla dimensione narrativa consentendo di ampliare e di problematizzare ulteriormente la questione del rapporto tra linguaggio ed essere, in una prospettiva che rimane sempre interpretante e militante. Tra Heidegger e Ricœur, infatti,

l'attitudine del viandante è comune, ma diverso è il rapporto con quella che heideggerianamente potremmo chiamare la cosa del pensiero. Heidegger si colloca nel cuore dell'unico pensiero, dell'unica domanda che alimenta il suo interrogare intorno all'essere. Ricœur parla di una ontologia militante e spezzata ed evoca per sé l'immagine di Mosè al quale fu solo concesso di guardare da lontano la terra promessa prima di morire (Jervolino, 2006: 222).

Per questo, per Jervolino, in Ricœur si dà una «rinuncia al senso definitivo» in una maniera ancor più radicale che in Heidegger – il quale aveva già ampiamente rinunciato a sua volta al “potere” del linguaggio rappresentativo della metafisica. Tuttavia non va dimenticato, in questa prospettiva “ascetica” di rinuncia al potere di dire e di rappresentare, che qualcosa sempre rimane sullo sfondo del detto dei pensatori qui presi in esame. Un qualcosa si invia comunque nella storia rendendo sensato – mi si passi il gioco di parole – ogni nostro tentativo storico di dare senso alla storia medesima. Questo aspetto permane anche in Ricœur, anche se sempre in lontananza, nella prospettività di quel mosaismo filosofico che nei passi finali di *Sé come un altro* diviene in ultimo ironia socratica. Si tratta, a mio parere, di quella intimità col senso che parla dalle sponde della differenza ontologica nelle forme alternative della svelatezza o della rivelazione.

in una prospettiva radicalmente alternativa alla temperie esistenzialistica in cui l'opera si era sviluppata.

4. *Gelassenheit* e Poetica della libertà

Uno dei punti di maggiore convergenza tra Heidegger e Ricœur può infatti essere individuato nella prossimità tra la tensione, mai compiuta in Ricœur, ad una poetica della libertà e la dimensione della *Gelassenheit*, culmine del pensiero heideggeriano maturo che accenna ad una apertura non più dominata dal limite della morte, ma dalla speranza di ritrovare un mondo recuperato oltre le macerie dell'oggettivazione rappresentativa. È qui che propriamente il pensatore dell'*In-der-Welt-Sein* e il filosofo militante del cogito "spezzato" si ritrovano in una vicinanza che non lascia mai sovrapporre i rispettivi ed originali percorsi del pensare. Come afferma significativamente Jervolino a tale proposito:

La posizione dell'uomo nel linguaggio ripropone il problema di una esistenza autentica: l'inautenticità dell'analitica esistenziale ha ora come controparte la pretesa dell'uomo di considerare se stesso padrone, dominatore, giudice del proprio linguaggio; l'autenticità diventa capacità di ascoltare, di obbedire e di corrispondere all'*Urdichtung*, al dire originario del linguaggio come rivelazione dell'essere, del quale sono testimoni il pensatore e il poeta. A questo punto, nella continuità della ripetizione del sum, dell'ermeneutica dell'io sono, oltre la "distruzione" della storia della metafisica e la decostruzione del cogito in quanto mero principio epistemologico, la differenza tra il primo e l'ultimo Heidegger sarebbe che l'*Urdichtung* sostituisce la libertà per la morte, come risposta al problema del chi e dell'autenticità del chi (Jervolino, 1993: 54-55).

In questo senso è possibile per Ricœur accostarsi al pensiero heideggeriano nella misura in cui il suo cogito militante trova nella

Gelassenheit la foce del suo muoversi ed agire in direzione del senso, verso una liberazione che è apertura verso quel "di più" insito nelle cose stesse. La *Gelassenheit* è la libertà originaria in cui si istituiscono specularmente tutti i rapporti dell'essere e del pensare, dei divini e dei mortali, del cielo e della terra, uno spazio di libertà in cui lasciarsi donare la misura dell'avvento dell'essere. Giungere nella sua prossimità significa giungere alla coscienzialità piena, in cui tutte le tensioni sono liberate e in cui a parlare è l'essenziale. In questo senso "metafora viva" e "pensare poetante" convergono nella necessità di istituire quella "poetica della libertà" che costituisce la cifra dell'abitare dell'uomo sulla terra.

Ricœur, tuttavia, nel corso della sua opera e della sua meditazione, ha progressivamente deciso di lasciare questo spazio in una sorta di indeterminatezza, mostrando così l'impossibilità, per l'uomo, di insediarsi in questo "luogo", pena la perdita del "luogo" stesso. Allo stesso tempo, non si può ignorare il fatto che è esattamente dal luogo del promanare di questa libertà originaria che il "senso" più profondo della poliedricità dei temi toccati dal pensatore francese trae la sua linfa vitale.

Da questo punto di vista, la fedeltà ricœuriana ad una prospettiva "militante" e ad una concezione del cogito non solo "contemplante", ma anche "agente" e "sofferente", conduce la riflessione sulla tangenza di una possibilità sempre aperta e mai compiuta per colui il quale si trova, nella storia, a mettersi in gioco con le proprie capacità e la propria fallibilità. Ecco il motivo per cui la dimensione poetica del linguaggio viene sempre messa dialetticamente in relazione con quella etica: liberare il linguaggio significa in questo senso liberare, nell'uomo, una rinnovata capacità di agire e di interferire col mondo e con gli altri, anche all'interno di un orizzonte istituzionalizzato che divenga punto di riferimento critico dell'azione "giusta". Questo aspetto diverrà sempre più chiaro a partire dal chiarirsi dei tre tipi di mimesis nello sviluppo di

Tempo e racconto. A tale proposito Jervolino mette in evidenza, proprio alla fine del capitolo dedicato alla "metafora viva" che

nella verità del mondo che si manifesta nei testi e nelle opere del discorso è implicito anche il riferimento alla possibilità di una trasformazione pratica, di una ricreazione effettuale dell'esistente. L'essere che viene poeticamente detto e speculativamente pensato è anche la sostanza di una prassi libera e liberante (Jervolino, 1993: 124)⁸.

Da questo punto di vista la dimensione mimetica della verità diverrà in *Tempo e racconto* quella possibilità di ripensare l'azione oltre la dimensione rappresentativa della verità come adeguazione, al fine di dischiudere anche per l'azione la possibilità di un rinnovamento che vada oltre il recupero della dimensione manifestativa dell'essere.

L'attività mimetica, nella sua capacità di trasfigurare il mondo della prassi, comporta un "lavoro per il pensiero" che non può essere compreso all'interno della concezione della verità come adeguazione. In effetti, nell'attività mimetica il pensiero giunge ad un punto in cui "inventare e trovare non si distinguono più". Ma nemmeno la verità come manifestazione, nel

⁸ Si vuole far notare che il testo in questione è del 1984, quindi di un anno precedente l'uscita del terzo volume di *Tempo e racconto*. In questo senso la questione posta da Jervolino guarda qui già in avanti rispetto alle future esigenze del pensiero ricœuriano. Non è un caso che il passo sopra riportato proceda in un senso interrogativo: «L'esito "pratico" dell'ermeneutica di Paul Ricœur appare come "sospeso" alla conclusione della sua ricerca, non ancora giunta al suo compimento; forse proprio nella prospettiva di tale compimento si nasconde, sotto la cristallina, "cartesiana" limpidezza della scrittura ricœuriana, l'insidia di un qualche più segreto e radicale "conflitto". Quale rapporto tra verità e prassi? Quale prassi corrisponde al lavoro dell'interpretazione? C'è un senso unificante le diverse dimensioni dell'azione? E quale è la relazione tra la volontà libera e le molteplici forme di servitù e alienazione?» (Jervolino, 1993: 222). Cfr. a tale proposito anche Jervolino 1993: 175, dove lo studioso del pensiero ricœuriano registra in una *Postfazione* del 1994 gli esiti del pensiero di Ricœur fino a *Sé come un altro*.

senso di Heidegger, risponde a ciò che la *mimesis* richiede al nostro pensiero (Jervolino, 1993: 146).

È necessario comprendere un concetto plurivoco della verità che connette insieme manifestatività e adeguazione. Si tratta così di riconnettere la dimensione dell'eccedenza di senso con la sua possibilità di presentazione in forme disponibili ad un reinserimento dei livelli di gerarchizzazione della riflessione sul tempo nell'orizzonte di un presente in cui si gioca l'azione e la relazione intersoggettiva, verso un rinnovato connubio tra pensiero e azione. Si tratta in altre parole di quella "dialettica discendente" che Ricœur ricorda più volte nei suoi saggi⁹ e che costituisce uno dei movimenti fondamentali che animano il suo pensiero. L'esperienza gerarchizzante, in un senso verticale, circa la verità del fondamento non può non ricadere sul piano dell'azione. È in questo senso che in *Tempo e racconto* si cerca di riconciliare le due esperienze alternative della temporalità: quella gerarchizzante della temporalità intima e quella "spazializzante" del tempo fisico. Lo scopo è specificamente quello di richiamare l'esigenza di una interferenza in grado di rimettere in comunicazione le sfere più alte dell'essere con la dimensione etica dell'azione che si gioca nel mondo.

Si tratta quindi ancora una volta di riposizionare il cogito in una maniera radicale che Jervolino ritrova specificamente nelle intenzioni

⁹ È questo un aspetto che ritorna frequentemente negli scritti ricœuriani e che costituisce l'oggetto di uno dei rari corsi pubblicati della sua attività di docenza. Si tratta del corso professato a Strasburgo nel 1953-54 e dedicato a *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele* (Ricœur, 2014) e che costituisce uno dei pochi esempi di trattazione di un tema eminentemente ontologico nell'opera ricœuriana. Il corso evidenzia già nel suo tema quell'esigenza di realizzare quella dialettica "discendente" che per Ricœur costituisce la sfida più difficile per la filosofia e che si ritroverà nel suo senso fondamentale nel saggio *Per una fenomenologia ermeneutica*: «Anzi, è solamente sul percorso di ritorno che si realizza la pretesa di considerare le questioni d'esegesi e, in generale, di critica storica, come questioni derivate. Fino a quando non si procede a questa derivazione, il superamento stesso verso le questioni di fondazione resta problematico. Non abbiamo forse imparato da Platone che la dialettica ascendente è la più facile, ma che è sul tragitto della dialettica discendente che si manifesta il vero filosofo?» (Ricœur, 2004: 90).

di *Sé come un altro*: «Nell'ipseità ritroviamo quella soggettività finita, plurale, carnale, quella soggettività altra, insomma, che abbiamo ritenuto nel nostro studio di contrapporre alla concezione, che è stata storicamente egemone nell'età moderna, se soggetto come rappresentazione autocentrata e volontà di potenza» (Jervolino, 1993: 170).

Tra esaltazione e umiliazione del cogito si colloca così la prospettiva itinerante di Ricœur il cui sforzo è propriamente quello di riproporre la possibilità di un recupero della sua dimensione incarnata oltre le astrattezze del discorso epistemologico e metafisico. La movenza del pensiero ricœuriano dà testimonianza della necessità di un ritorno dalle "altezze" dell'esperienza poetica verso la dimensione dell'agire regolato, proprio nella prospettiva di mantenere aperte le possibilità più proprie dell'umano nella sua capacità di accesso ad aperture ulteriori:

Accettare umilmente se stessi, come uno fra tanti, oltre ogni strategia di spossessamento, è l'amore difficile che è la posta in gioco essenziale dell'ermeneutica del sé. Vorremmo aggiungere che un simile amore di sé ha la sua base fenomenologica nel momento del "consenso", che chiudeva l'opera prima (prima dal punto di vista teoretico) del nostro autore, *Le volontaire et l'involontaire* (Jervolino, 1993: 185)¹⁰.

Si tratta in altre parole di giungere, sul limite, ad amare il limite come luogo di ri-velazione di se stessi e degli altri in una prospettiva che non disancora ma, vincolando ancor più fortemente a se stessi, libera in un senso eminente. È in questo punto specifico che destino tragico e cristianesimo si incontrano pur nelle loro abissali differenze a

¹⁰ Da questo punto di vista si vuole qui sottolineare il fatto che Jervolino abbia sempre dato una lettura profondamente unitaria del percorso filosofico di Ricœur (cfr. Jervolino, 2006: 205–206). In questo senso le fondamentali parole scritte da Ricœur sul consentimento ne *Il volontario e l'involontario* e qui ricordate costituiscono un orizzonte interpretativo che può estendersi a tutta l'opera del pensatore francese.

testimonianza che la tragicità dell'essere è possibile nella sua bellezza, perché salvabile e recuperabile in un gesto rivelativo e, proprio per questo, personale¹¹. È questo aspetto che Jervolino mette in evidenza nelle righe finali della sua *Postfazione* quando, giunto sulla soglia mai varcata del pensiero ricœuriano – eppure sempre avvicinata e affiancata dalla pratica esegetica del testo sacro –, non può non proiettarsi spiritualmente in un canto sull'amore:

Mettimi come sigillo sul tuo cuore,
 come sigillo sul tuo braccio;
 perché forte come la morte è l'amore,
 tenace come gli inferi è la passione:
 le sue vampe son vampe di fuoco,
 una fiamma del Signore! [Ct, 8,6] (Jervolino, 1993: 186).

Bibliografia

- Jervolino, D. (1993). *Il cogito e l'ermeneutica*. Genova: Marietti.
 Jervolino, D. (1994). Introduzione. In Ricœur, P. *Filosofia e linguaggio*.
 Tr. it. D. Jervolino. Napoli: Guerini e Associati, XXXVI–XXXVII.

¹¹ Su questo aspetto vale la pena di sottolineare l'aspetto conciliatorio della prospettiva ricœuriana che già si mostrava ne *La simbolica del male*, quando Ricœur accostava il mito tragico dell'accecamento alla vicenda di Giobbe (cfr. Ricœur, 1970: 593 ss.), fino ad affermare che «il *Libro di Giobbe* e i *Frammenti* di Eraclito dicono una sola e medesima cosa» (Ricœur, 2007: 479). La cosa appare ancor più significativa se si pensa che il saggio appena citato si conclude proprio con l'accostamento del tema del consenso con quella *Gelassenheit* heideggeriana che deve costituire il senso ultimo di quel concedersi in cui si genera il senso "poietico" dell'abitare umano sulla terra. A partire da ciò Jervolino paragona significativamente Ricœur a S. Giustino nella sua esigenza di leggere in continuità ecumenica le domande più profonde e radicali del mondo classico e di quello cristiano/biblico (cfr. Jervolino, 1993: 51–55).

Jervolino, D. (1996) Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: il primo Heidegger e l'ultimo Ricœur. *Annuario della Società di Filosofia del Linguaggio*, 27–41.

Jervolino, D. (2006) Tempo e linguaggio nella fenomenologia ermeneutica: tra Heidegger e Ricœur. *Studi di Estetica*, 205–222.

Ricœur, P. (1967). *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Tr. it. E. Renzi. Milano: Il Saggiatore.

Ricœur, P. (1970) *Finitudine e colpa*. Tr. it. V. Melchiorre. Bologna: Il Mulino.

Ricœur, P. (1981) *La metafora viva*. Tr. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2004) *Dal testo all'azione*. Tr. it. G. Grampa. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2007) Religione, ateismo, fede. In *Il conflitto delle interpretazioni*. Tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2014) *Essere, essenza e sostanza in Platone e Aristotele. Corso professato a Strasburgo nel 1953-54*. Tr. it. L. M. Possati. Milano: Mimesis.