

Capitolo terzo

Il soggetto concreto e la mediazione interpretativa. La proposta ermeneutica di Paul Ricoeur

L'esame della questione dell'esperienza concreta del soggetto, in tutte le sue implicazioni e dimensioni, si è profilata come una delle tematiche centrali in seno al dibattito filosofico contemporaneo, e non solo. Affrontare una tale tematica, in tutta la sua ampiezza e complessità, è chiaramente un'impresa che esula dall'economia della presente indagine. Ciò che, invece, risulta particolarmente interessante per il nostro intento investigativo, è prendere le mosse dalla registrazione del fatto che alcuni recenti tentativi, intrapresi soprattutto in area tedesca,¹ si sono riproposti di riaprire una tale questione proprio all'interno di quell'incrocio teorico fra approccio fenomenologico ed ermeneutico, il quale ritorna con rinnovato vigore sulla figura filosofica della mediazione.

Non è difficile, dunque, capire come un percorso del genere, che cerca di riattivare esplicitamente una tale pratica del pensiero, richiami di per sé l'esigenza di uno sguardo rivolto all'indietro, cioè uno sguardo che focalizzi l'attenzione su quegli autori che, per

¹ Si vedano, in particolar modo, i lavori di G. Figal, *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006 ed E. Angehrn, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

primi, si sono posti sistematicamente il compito di sviluppare una mediazione fra le due sopracitate correnti di pensiero.

Ora, ciò che colpisce nei tentativi sopra indicati, e in particolar modo in quello dello studioso Günter Figal,² è il pressoché indiscusso primato attribuito alla proposta di Hans-Georg Gadamer. Impostazione, questa, che però nelle pagine a seguire non intendiamo accogliere, in quanto riteniamo essere molto più fecondo concentrare l'attenzione su un altro autore: Paul Ricoeur. E questo per due ordini di ragioni. Innanzitutto, da un punto di vista storico-filosofico, la proposta del filosofo di Valence, che ci apprestiamo a passare in rassegna, ci pare offrire, rispetto alla proposta gadameriana, la possibilità di una ricostruzione più circostanziata delle problematiche in gioco all'interno del dibattito fenomenologico-ermeneutico contemporaneo. In secondo luogo, da un punto di vista squisitamente teoretico, il progetto filosofico di Ricoeur, se confrontato con quello di Gadamer, ci sembra detenere una maggiore ricchezza di confronti e una superiore consistenza speculativa proprio con riguardo alla questione del rapporto fra esperienza concreta del soggetto e la possibilità della sua appropriazione attraverso la pratica di una mediazione comprendente, che attinge sia al bacino della fenomenologia che a quello dell'ermeneutica.

Nel percorso espositivo, che scandiremo in sei momenti, partiremo anzitutto dalla critica che Ricoeur rivolge alla fenomenologia di Husserl e al primato che quest'ultimo assegna alla coscienza come momento originario e inconcusso. Sulla base di tale critica, in cui si evidenzierà già la necessità di innestare una prospettiva di mediazione ermeneutica –

l'«ermeneutica dell'io sono» – all'interno dell'impostazione fenomenologica dell'*ego cogito*, passeremo al secondo momento, in cui approfondiremo ulteriormente l'esigenza ricoeuriana dell'interpretazione attraverso la sua peculiare riappropriazione della linguistica e della psicoanalisi. A partire dal terzo momento, cominceremo invece a descrivere in modo più circostanziato la posizione di Ricoeur rispetto alla tradizione ermeneutica, evidenziandone, in primo luogo, gli aspetti introduttivi, per poi delinearne, in seconda battuta, le affinità e le differenze con le impostazioni dei due grandi padri dell'ermeneutica contemporanea: Heidegger e Gadamer. Sarà proprio il confronto con questi autori, ma soprattutto quello con Gadamer, a condurci ad una più chiara comprensione della vera e propria proposta ermeneutica di Ricoeur, ovvero a quella sua ermeneutica dell'«io sono» che, concretizzandosi in una proposta di appropriazione del soggetto attraverso la *mediazione* del testo, si traduce in una commistione fra fenomenologia ed ermeneutica di estrema fecondità ed originalità.

Da qui, il passaggio all'ultima parte del nostro percorso, in cui tutti i momenti precedentemente delineati troveranno una loro definitiva sistematizzazione secondo un'esposizione scandita in due fasi: nella prima fase, di carattere antitetico, verrà esposta una critica più circostanziata di carattere ermeneutico all'idealismo husserliano; nella seconda fase, di carattere sintetico, si presenterà invece la possibile conciliazione fra ermeneutica e fenomenologia, mostrando come esse, colte a partire dall'istanza del testo, possano essere comprese nei termini di un reciproco e necessario rimando. In entrambe le tappe conclusive del nostro percorso emergerà con chiarezza come l'esperienza concreta

² Cfr. G. Figal, *Gegenständlichkeit*, cit.

del soggetto, a partire dal suo carattere di storicità e contingenza, rimetta alla sola possibilità di un'appropriazione che non può darsi attraverso gesti titanici del pensiero, ma soltanto attraverso la strada lunga e intricata di una mediazione comprendente sempre parziale ed aperta.

1. Oltre il *cogito* husserliano

Il progetto fenomenologico di Paul Ricoeur, teso ad una interrogazione e descrizione rigorosa degli elementi costitutivi dell'istanza del soggetto nella sua esperienza concreta, prende inevitabilmente le mosse dal confronto con Edmund Husserl e con il punto di partenza della sua fenomenologia trascendentale: il primato del *cogito*.

Seguendo l'ispirazione di Descartes, e solo in minima parte il suo impianto epistemologico, la filosofia di Husserl si costituisce come una filosofia riflessivo-intuitiva compiuta da un soggetto in assoluta autotrasparenza e immanenza ottenute attraverso una sospensione gnoseologica ed ontico-ontologica di tutto ciò che è riconducibile a trascendenza, ovvero di ogni datità oggettuale che costituisce il campo del nostro rapporto abituale e della nostra conoscenza scientifica nei confronti della «realtà». In tal modo, Husserl cerca di raggiungere (per sottrazione di validità d'essere) l'unica base di certezza apodittica: la coscienza con i suoi vissuti, *Erlebnisse*. In altri termini, il *cogito* cartesiano opportunamente

radicalizzato.³

Ora, la proposta filosofica di Paul Ricoeur, sebbene intenda inserirsi esplicitamente nella scia di una tale prospettiva fenomenologica, rispetto a quest'ultima non può che rilevare fin dall'inizio una differenza fondamentale, data dal fatto che, come registra efficacemente Domenico Jervolino, «la filosofia riflessiva non si identifica» di per sé «col mito di una autotrasparenza assoluta del soggetto».⁴ Scrive per la precisione Ricoeur: «La prima verità – *io sono, io penso* – resta tanto astratta e vuota quanto invincibile [...]. La riflessione non è tanto una giustificazione della scienza [...] quanto una riappropriazione del nostro sforzo di esistere; di questo compito più vasto l'epistemologia è solo una parte: dobbiamo recuperare l'atto di esistere, la posizione del "sé" in tutto lo spessore delle sue opere [...]. [L]a riflessione è un compito [...], il compito di eguagliare la mia esperienza concreta alla posizione dell'*io sono*».⁵ Agli occhi di Ricoeur, quindi, la verità cartesiana «*io sono, io penso*», ripresa dalla fenomenologia husserliana, si rivela tanto inattaccabile quanto ineffettuale, giacché, come vedremo meglio anche più avanti, il nodo problematico non sta tanto nella verità dell'«io sono», quanto piuttosto nel «che cosa» io sono. In altre parole, il mero *ego cogito* non ci dice nulla di essenziale su ciò che maggiormente deve interessarci, ossia il *ciò che* io sono.

Sulla base di quanto appena detto, la riflessione, nei termini ricoeuriani, non può caratterizzarsi nell'atto assoluto di un'intuizione diretta o di un esercizio autotrasparente,

³ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana vol. I, a cura di B. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, (trad. di F. Costa: *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1989. In particolare, si veda l'introduzione e la prima meditazione.

⁴ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, p. 10.

ma piuttosto come appropriazione storica e contingente del nostro sforzo di esistere e del nostro desiderio d'essere. Questo radicale spostamento di prospettiva in seno alla riflessione, che si dirige verso la concretezza dell'esistenza, carica la riflessione stessa di un compito che non può più essere svolto sul terreno dell'immanenza e della semplice autoreferenzialità del soggetto,⁶ ma solo su quello dell'interpretazione; e questo dal momento che 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».⁷

Poste però le cose in questi termini, molto poco pare residuare dell'originario profilo del *cogito* husserliano. Per cui viene coerentemente da chiedersi quale ragione possa mai avere Ricoeur nel persistere a collocare ancora la sua ricerca nel solco di un'impostazione fenomenologica ormai depurata dei suoi assunti principali.

Ebbene, a ben guardare, la ragione di Ricoeur non è affatto estrinseca e può essere sintetizzata nel seguente assunto: è l'esperienza concreta medesima a necessitare l'impostazione fenomenologica nel momento stesso in cui, nell'interrogazione del suo universo polisemico, la prima richiede ciò che la seconda già sempre ricerca, vale a dire l'acquisizione del senso. Un'acquisizione del senso a cui, come è noto, la fenomenologia husserliana mira proprio attraverso il suo sforzo di restituire un accesso più profondo alla realtà a seguito di una preliminare sospensione dell'approccio «naturale» ed «abituale» alla

⁵ P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. di E. Renzi, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 59-61.

⁶ Cfr. E. Angehrn, *Wege des Verstehens*, cit., pp. 34 ss.

⁷ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., pp. 10-11.

stessa.

Tuttavia, ciò di cui Ricoeur contemporaneamente vuole avvertirci è che una tale ispirazione fenomenologica non deve implicare affatto una pedissequa condivisione della lettera di Husserl. Anzi, secondo la prospettiva ricoeuriana, la fenomenologia costituisce soltanto il tronco su cui deve essere inserito il necessario innesto di una dimensione ermeneutica,⁸ ossia di una dimensione che, lungi dall'accettare la coscienza come il punto di partenza trascendentale caratterizzato da autotrasparenza ed autoriflessività, la assume invece solo come il risultato di un lungo cammino di appropriazione che passa per l'interpretazione dei segni opachi e complessi in cui è sempre inserita l'esistenza nella sua concretezza.⁹

Ed è così, in questa connessione fra una riflessione sul senso e una ricerca del senso nondimeno incarnato nell'esistenza concreta, che Ricoeur vede la fondamentale coappartenenza di fenomenologia ed ermeneutica.¹⁰ Per dirla con le parole di Jervolino: «Tale è la radice della relazione di reciprocità fra riflessione e interpretazione, tra il *cogito* e l'ermeneutica: il linguaggio, con la pluralità dei suoi sensi e molteplicità delle ermeneutiche, fa appello alla riflessione, a sua volta, nella indigenza del vuoto "io penso" e nella tensione verso una riappropriazione del proprio atto di esistere, si rivolge all'interpretazione, aprendosi all'universo dei segni e delle culture nel quale il nostro

⁸ Cfr. P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, prefazione di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1986, p. 30.

⁹ Questo orientamento resta costante lungo l'intero arco della riflessione ricoeuriana, fino a raggiungere l'apice costituito dal denso saggio: P. Ricoeur, *Sé come un altro*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1990.

¹⁰ Su questo si veda in generale J. Greisch, *Le cogito hermenéutique. L'hermenéutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000 e S. Orth, *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1999.

linguaggio si radica».¹¹

2. I riflessi ermeneutici nella fenomenologia. Contro il metodo?

La questione che ora si pone è quella di spiegare in modo più circostanziato la relazione che intercorre tra ermeneutica e fenomenologia, ovvero fra il *cogito* husserliano e l'istanza dell'interpretazione.¹²

Come sappiamo, l'assunto fondamentale da cui Ricoeur prende le mosse è proprio quello che intercetta una relazione fondativa fra ermeneutica e fenomenologia; relazione che si articola nel costitutivo dato di fatto che ogni interpretazione del senso non può se non presupporre già sempre un previo cammino di riflessione sul senso. Per questo, Ricoeur scrive chiaramente al riguardo: «*la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica*».¹³

Solo che è già a questo livello preliminare, in cui l'ermeneutica si mostra essere il necessario innesto all'interno della fenomenologia, che Ricoeur intercetta un primo ed inaggirabile aspetto problematico, il quale si concretizza in una contrapposizione fra

¹¹ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 11. Per una ricostruzione di questa questione, si vedano anche le istruttive pagine di D. Cananzi, *Interpretazione, Alterità, Giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 69 ss. e 205 ss.

¹² Nei suoi tratti generali, Ricoeur definisce l'ermeneutica nel modo seguente: «Chiamo ermeneutica qualsiasi disciplina che proceda attraverso l'interpretazione, e do alla parola interpretazione il suo senso forte: il discernimento di un senso nascosto in un senso apparente» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 279).

un'impostazione antimetodologica dell'ermeneutica ed un'impostazione che, invece, accoglie la preoccupazione per il metodo.

La prima prospettiva, che Ricoeur riconduce ad autori come Heidegger e Gadamer, viene definita dallo stesso «via corta» dell'ermeneutica. «Via corta» per il fatto che, in suddette impostazioni, la domanda fenomenologica sulle condizioni alle quali un soggetto può comprendere un testo o la storia viene rimpiazzata immediatamente da una ontologia della comprensione, ossia una richiesta che, rompendo con le esigenze metodologiche dell'esegesi, pone direttamente la domanda su che cosa sia un ente il cui essere consiste nel comprendere. È così che si spiega il motivo per cui, ad esempio, in Heidegger, l'ermeneutica, scevra di ogni puntualizzazione metodologica, diventa d'un sol colpo una provincia analitica del *Dasein*.

La seconda prospettiva che, invece, Ricoeur fa propria, si caratterizza fin dall'inizio per il rifiuto dell'aut-aut gadameriano fra «comprensione» ermeneutica e «spiegazione» delle scienze dell'uomo. Partendo così da un tale presupposto, il filosofo francese propone un itinerario della comprensione che egli stesso chiama «via lunga» e che, a differenza delle prospettive di Heidegger e Gadamer, accetta la sfida di un percorso di comprensione che si misura con i vari momenti esplicativi caratteristici delle scienze dell'uomo.¹⁴ In questi termini, l'ermeneutica «metodica» di Paul Ricoeur assume e valorizza i diversi metodi delle scienze umane senza con questo rinunciare a quella finale aspirazione ad una verità

¹³ Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, p. 38.

¹⁴ Sulla questione della contrapposizione ricoeuriana fra «via corta» e «via lunga» dell'ermeneutica, si rimanda a J. Greisch, *Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1993, 3, pp. 413-427.

ontologica che domina le prospettive heideggeriana e gadameriana.

Attraverso questa via lunga ricoeuriana, che – come vedremo meglio – passa in modo particolare per i sentieri della semantica, dell’analisi strutturale e della psicoanalisi, la filosofia del *cogito* di impostazione fenomenologica esperisce un arricchimento ermeneutico che, però, obbedisce sia all’esigenza ontologica che a quella metodologica. Così, è senza saltare il necessario percorso di confronto con le varie metodologie dell’interpretazione che «il soggetto che si interpreta» si scopre «da cima a fondo *essere-interpretato*», esistente «che è posto nell’essere prima ancora di porsi e di possedersi»; insomma, è senza omettere di «spiegare» che il soggetto rivela a se stesso «le radici ontologiche della comprensione»¹⁵ come costitutive della riflessione su di sé.

In tal senso, conclude Ricoeur: «[Una] ontologia della comprensione [...] non potrebbe essere, per noi che procediamo indirettamente e per gradi, altro che un orizzonte, cioè una direzione di marcia più che un dato. [...] L’ontologia della comprensione rimane implicata nella metodologia dell’interpretazione, secondo l’ineluttabile “circolo ermeneutico” che Heidegger stesso ci ha insegnato a tracciare. Di più, noi scorgiamo qualcosa dell’essere interpretato soltanto in un conflitto delle ermeneutiche rivali [...]; ciascuna ermeneutica scopre ogni volta l’aspetto dell’esistenza che la fonda come metodo».¹⁶ E ancora: «[Q]uesta figura coerente dell’essere che noi siamo, nel quale verrebbero a impiantarsi le interpretazioni rivali, non si dà in altro luogo che in questa dialettica [...]. Così, si può ben dire che l’ontologia è la terra promessa per una filosofia che comincia con il linguaggio e

¹⁵ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., pp. 20-25.

¹⁶ *Ivi*, pp. 32-33.

con la riflessione; ma, come Mosè, il soggetto che parla e riflette può soltanto scorgerla prima di morire». ¹⁷

3. Fenomenologia e teoria del linguaggio. Primi elementi di una riflessione concreta

Abbiamo appena visto come Ricoeur inserisca l'intera problematica fenomenologica all'interno della concretezza dell'esistenza ed in seno alla comprensione interpretante.

Ora, la prima dimensione che tale concretezza implica è proprio la compagine in cui essa si compone ed articola, cioè il linguaggio. Il soggetto riflettente e interpretante può infatti riflettere e interpretarsi solo nel linguaggio, cioè in quell'ambito in cui emerge il senso e simultaneamente la possibilità della decifrazione dei segni.

Secondo Ricoeur sono, in particolare, tre i momenti fondamentali in cui la fenomenologia si interseca con l'istanza del linguaggio: in primo luogo, nella significazione quale teoria portante della descrizione fenomenologica; in secondo luogo, nel soggetto quale portatore o titolare di tale significazione; infine, nella riduzione trascendentale quale atto filosofico che rende possibile la nascita di un essere per la significazione.

Per enucleare il primo punto, cioè la centralità della significazione linguistica, Ricoeur tuttavia si rifiuta di affidarsi alla sola prospettiva fenomenologica, e questo dal momento

¹⁷ Ivi, pp. 36-37.

che, secondo la sua visione, per poter apprezzare fino in fondo l'apporto fenomenologico bisogna necessariamente confrontarsi con almeno altri due approcci al linguaggio, ovvero la semiologia e lo strutturalismo. È in particolar modo sulla base del confronto con lo strutturalismo che, per Ricoeur, risulta chiaro quanto un'impostazione che privilegi il solo versante oggettivo della lingua, cioè la lingua come sistema rigido e chiuso, non sia sufficiente e, per questo, esiga un'impostazione fenomenologica, ossia quell'impostazione che invece privilegia il versante soggettivo della lingua.

Nello specifico, ciò che a Ricoeur preme mostrare è il necessario passaggio dal piano della «linguistica della lingua», di carattere semiologico, a quello della «linguistica del discorso», di stampo semantico e simultaneamente fenomenologico. Il linguaggio, infatti, compreso in tutta la sua ricchezza e articolazioni, non può restare semplicemente al livello di una forma chiusa, ma deve essere inteso anche come funzione; non può essere limitato alla sola accezione di struttura, ma deve essere esteso anche all'articolazione di linguaggio come «dire», cioè come atto intenzionale di discorso che parte da un soggetto intenzionante e si dirige verso ciò che è altro dal linguaggio.¹⁸

Scendendo più nei particolari, Ricoeur, nello svolgere siffatta esplicitazione del rapporto tra «linguistica della lingua» e «linguistica del discorso», ricorre alle fondamentali acquisizioni del linguista francese Benveniste,¹⁹ uno dei primi autori ad elaborare la necessaria compenetrazione di modello semiologico e modello semantico. Anzi, ad essere più precisi, secondo l'appena citato linguista francese, il linguaggio, prima ancora di essere lingua, è

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 41-111.

anzitutto discorso; e, come tale, istanza che possiede un referente, un soggetto ed uno o più interlocutori; ma non solo, esso possiede anche il riferimento al mondo e, nello stesso tempo, ad una comunità intersoggettiva. Riferendosi al passaggio dal semiotico al semantico Benveniste parla addirittura di un «cambiamento radicale di prospettiva», e commenta: «Il semiotico si caratterizza come una proprietà della lingua, il semantico risulta da un'attività del locutore che mette in azione la lingua. Il segno semiotico esiste in sé, fonda la realtà della lingua, ma non comporta delle applicazioni particolari; la frase espressione del semantico, è sempre particolare. Col segno si raggiunge la realtà intrinseca della lingua; con la frase si è legati alle cose che esistono fuori della lingua; e laddove il segno ha come sua parte costitutiva il significato che gli è inerente, il senso della frase implica riferimento alla situazione di discorso e all'attitudine del locutore».²⁰

Come è facile notare, queste parole di Benveniste, che chiudono il primo ambito di intersezione fra fenomenologia e linguaggio, ci proiettano già nel secondo ambito, ossia in ciò che Ricoeur delinea come necessario rapporto fra significazione e soggetto fenomenologico quale soggetto intenzionale. Si tratta qui di un soggetto che, in quanto soggetto di linguaggio, non può essere però semplicemente considerato autotrasparente, bensì deve essere inteso come soggetto soltanto all'interno del linguaggio, con tutto ciò che questa contaminazione linguistica comporta. Ricoeur, a questo proposito, è chiaro: «La forma *io* non ha esistenza linguistica se non nell'atto di parola che la proferisce. In questo senso vi è quindi una duplice situazione coniugata: situazione di *io* come referente, e

¹⁹ Qui il riferimento è all'opera fondamentale di E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, trad. it di M.V. Giuliani, Il Saggiatore, Milano 1971.

situazione di discorso contenente *io* come riferito. La definizione può allora essere precisata in questo modo: *io* è l'individuo che enuncia la presente situazione di discorso contenente la situazione linguistica *io*». ²¹

In tal modo, ciò che questo secondo momento d'intersezione rende ulteriormente chiaro è, da una parte, la necessità del rinvio del linguaggio all'istanza fenomenologica dell'intenzione e, dall'altra, la necessità per la fenomenologia di articolarsi come teoria del linguaggio. Come scrive ancora Ricoeur: «[È nel linguaggio che] il compito della fenomenologia si precisa: questa posizione del soggetto, invocata da tutta la tradizione del *Cogito*, deve ormai essere operata nel linguaggio e non al lato di esso, pena il non riuscire mai a superare l'antinomia della semiologia e della fenomenologia. Bisogna farla apparire nell'istanza del discorso, cioè nell'atto col quale il sistema virtuale della *langue* diviene l'avvenimento attuale della *parole*». ²²

E da qui il terzo ed ultimo punto d'intersezione, in cui l'orizzonte interpretativo appena emerso viene fatto reagire con il movimento fondamentale della fenomenologia stessa, cioè la riduzione trascendentale. Come si può intuire, una riduzione trascendentale, che si comprende a partire dalla contaminazione linguistica, non può più darsi come operazione immediata che conduce all'immanenza del soggetto, ma solo come operazione di un soggetto intenzionante, che non può esimersi dal fare i conti col lungo cammino d'interpretazione dei segni polisemici che compogono ogni discorso. A tal proposito, Ricoeur afferma: «Rinunziando a identificare la riduzione con la penetrazione diretta che

²⁰ Ivi, pp. 35-36.

²¹ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 271.

d'un sol tratto, con un balzo solo, farebbe scaturire l'orientamento fenomenologico da quello naturale e strapperebbe la coscienza all'essere, noi imboccheremo la lunga strada dei segni e cercheremo la riduzione tra le condizioni di possibilità della relazione significativa, della funzione simbolica in quanto tale.

Portata così allo stesso tono di una filosofia del linguaggio, la riduzione può cessare di apparire come un'operazione fantastica, al termine della quale la coscienza sarebbe un resto, un residuo, per sottrazione d'essere. La riduzione appare piuttosto come il "trascendentale" del linguaggio, la possibilità per l'uomo di essere altro che non una natura tra le nature, la possibilità per lui di rapportarsi al reale, designandolo per mezzo dei segni».²³

A partire da questa prospettiva, quindi, la riduzione smette di essere il salto immediato attraverso cui il soggetto guadagna la posizione d'io trascendentale apodittico; la riduzione, invece, diventa l'inarrestabile operazione mediante cui il soggetto fa i conti con l'ineliminabile storicità e opacità del linguaggio, a partire dal quale e nel quale soltanto può interpretarsi in vista del senso.

²² Ibidem.

²³ Ivi, p. 272.

4. Il *cogito* alla prova della psicoanalisi

All'interno del suo itinerario di reinterpretazione del *cogito* husserliano, Ricoeur, oltre che dell'apporto offerto dall'analisi del linguaggio, si serve anche dell'imprescindibile contributo fornito da tre figure di spicco della tardo-modernità filosofica, che rispondono ai nomi di Marx, Nietzsche e Freud. Il particolare interesse di Ricoeur nei confronti di questi tre autori, che egli chiama anche «maestri del sospetto», è dettato dal semplice fatto che, a partire da loro, si verifica un mutamento radicale all'interno della tradizionale impostazione del pensiero; mutamento che può essere compreso sinteticamente secondo la seguente parabola: dal dubbio cartesiano sulla cosa a partire dalla certezza inconcussa del soggetto al dubbio (o meglio, al sospetto) stesso sull'autotrasparenza della coscienza.

In modo particolare, l'attenzione di Ricoeur si rivolge a Freud e all'attacco che la sua teoria psicoanalitica sferra contro il primato dell'autocoscienza. La psicoanalisi, per questo, può essere intesa come una sorta di anti-fenomenologia che, lungi dal richiedere una riduzione *alla* coscienza, esige, invece, proprio una riduzione *della* coscienza; e questo in ragione del fatto che il soggetto cosciente, a ben guardare, si rivela non essere più «padrone in casa propria»²⁴ e misura di tutte le cose, bensì costitutivamente dominato da un'istanza ancora più originaria e profonda che lo mette in scacco: l'*inconscio*. Un'istanza, questa, caratterizzata dal fatto di non darsi mai immediatamente, ma di essere per sua natura oscura ed ambigua e di affiorare, perciò, solo nella misura in cui diventa oggetto di un lungo e

²⁴ S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in Id., *Opere*, vol. 8, ed. it. a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1976, p. 663.

complesso cammino di interpretazione.

Posta così la questione, si capisce bene che, per Ricoeur, risulta estremamente fecondo confrontarsi con Freud non solo perché la psicoanalisi si rivela candidato ideale al fine di sottolineare l'illusorietà del primato della coscienza, ma anche perché, aggiungendo all'opacità superficiale dei segni e del linguaggio, quella più radicale dell'inconscio, essa esibisce in modo ancora più radicale la necessità del lavoro ermeneutico. Infatti, ciò che la psicoanalisi, in fondo, afferma è che se esiste un'operazione capace di colmare la distanza che separa l'inconscio dall'acquisizione di un senso da parte della coscienza, questa operazione non può che passare unicamente per il lavoro dell'analisi, ovvero per la tecnica interpretativa psicoanalitica. Il confronto di Ricoeur con Freud non si limita, dunque, soltanto a svolgere un compito critico-distruttivo, cioè non serve unicamente ad accentuare la messa in discussione del primato della coscienza trascendentale di tipo fenomenologico, ma è funzionale anche ad un'esigenza di ricostruzione, in quanto la psicoanalisi rivela ancor più chiaramente il fatto che l'appropriazione del senso da parte della coscienza passa unicamente per un lavoro ermeneutico.

Questo particolare è di estrema importanza, poiché evidenzia come Ricoeur, anche nel confronto con la psicoanalisi, non miri affatto all'abbandono della coscienza *tout court* ma, al contrario, solo ad un'intensificazione ermeneutica della fenomenologia. Intensificazione che può essere intesa, se vogliamo, proprio nei termini di un passaggio dalla coscienza come «origine» a una coscienza come «compito»,²⁵ cioè da una coscienza come *arché* ad

²⁵ P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 124.

una coscienza come *telos* di un'impresa interpretativa volta ad un riempimento del senso.²⁶

E qui ritorna la parabola già precedentemente schizzata, che ora, alla luce della psicoanalisi, acquisisce maggiore profondità: l'«io sono» costituisce sì una certezza apodittica e indubitabile, ma, allo stesso tempo, vuota ed ineffettuale, in quanto la problematicità vera e propria si riversa tutta nella concretezza del «ciò che io sono». Ma, a sua volta, il cammino verso il «ciò che io sono» e l'acquisizione del suo senso non può che passare per l'interpretazione del sé, cioè per un'ermeneutica che, mediante l'analisi del linguaggio, nonché mediante l'apporto psicoanalitico, si inoltra nella profondità dell'esistenza, della storia e del rapporto opaco e traumatico del sé con se stesso.

Sintetizzando con Ricoeur: «Il *Cogito* rappresenta insieme la certezza indubitabile *che* io sono ed una domanda aperta riguardo a *ciò che* io sono. Dirò dunque che la funzione del freudismo, per quanto riguarda la filosofia, è di introdurre uno scarto tra l'apoditticità del *Cogito* astratto e la riconquista della verità del soggetto concreto. In questo scarto si introduce la critica del falso *Cogito*, la decostruzione degli idoli dell'Io che fanno da schermo tra Me e me stesso. [...] La perdita delle illusioni della coscienza è la condizione di ogni riappropriazione del soggetto vero. Questa riappropriazione [...] costituisce, a mio modo di vedere, il compito futuro di una filosofia riflessiva. Dal mio punto di vista, io intravedo questo compito nei termini seguenti: se si può chiamare la psicoanalisi una *archeologia del soggetto*, compito di una filosofia riflessiva, dopo Freud, sarà di collegare dialetticamente questa archeologia con una teleologia. Soltanto la polarità dell'*arché* e del *telos*, dell'origine e del fine, del terreno pulsionale e dell'intento culturale, può strappare la

²⁶ Cfr. Id., *Dell'interpretazione*, cit.

filosofia del *Cogito* all'astrazione, all'idealismo, al solipsismo, insomma a tutte le forme patologiche del soggettivismo che infettano la posizione del soggetto».²⁷

Qui, come si denota, Ricoeur comincia a far affiorare chiaramente l'inversione di prospettiva da lui proposta: la concretezza dell'esperienza del soggetto non può essere affrontata attraverso atteggiamenti assoluti costituiti dal coglimento immediato o dall'autoapprensione diretta, ma soltanto corrispondendo alla sua stessa natura contingente e, quindi, attraverso l'impresa di un cammino di accoglimento e approfondimento dei segni e significati in cui essa si dà, insomma un cammino che sceglie di battere i sentieri della mediazione ermeneutica.

5. La riflessione concreta e l'intersoggettività. Verso un'«ermeneutica dell'io sono»

Con le precedenti pagine si è svolto il compito preliminare di rivisitare in modo sintetico i presupposti sui quali Ricoeur imposta il suo progetto filosofico volto ad una commistione fra la prospettiva fenomenologia e la prospettiva ermeneutica; e ciò nel senso peculiare per cui queste si coappartengono intimamente nei termini di una riflessione aperta all'interpretazione dei segni e di un'interpretazione dei segni volta ad un raggiungimento riflessivo del senso. Avendo chiari questi presupposti, è ora opportuno cominciare a

²⁷ Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, cit., p. 259.

delineare con più precisione il modo in cui Ricoeur struttura la sua proposta ermeneutica all'interno della fenomenologia stessa.

Secondo quanto è stato già detto, attraverso il suo orientamento ermeneutico, Ricoeur cerca di rendere concreta la riflessione, avviando così il soggetto vivente verso la presa di coscienza interpretante del «ciò che io sono». Al riguardo, Ricoeur scrive: «Passando attraverso un'ermeneutica, la filosofia riflessiva esce dall'astrazione: l'affermazione d'essere, il desiderio e lo sforzo di esistere che mi costituiscono trovano nell'interpretazione dei segni il lungo cammino della presa di coscienza; [...] Questo vuol dire due cose. Da un lato, comprendere il mondo dei segni è il mezzo per comprendersi [...]. D'altro lato, in senso inverso, questa relazione tra desiderio d'essere e simbolo significa che la via corta dell'intuizione di sé da parte di sé è chiusa; [...] è aperta soltanto la via lunga dell'interpretazione dei segni. Questa è la mia ipotesi di lavoro filosofico: la chiamo la *riflessione concreta*, cioè il *Cogito mediato da tutto l'universo dei segni*».²⁸

A siffatta proposta di cammino della mediazione Ricoeur dà anche il nome di «ermeneutica dell'io sono». Questa ermeneutica cerca di trasformare e rinnovare la filosofia del *cogito*, dissolvendone l'illusione idealista e soggettivista.²⁹ L'impostazione husserliana incentrata sul solipsismo fenomenologico, in effetti, non riesce a tener conto del soggetto che parla, pensa e si dice sempre in seno ad una concretezza storica, cioè una concretezza che, lungi dal riconoscere l'isolatezza del sé quale suo presupposto costitutivo, ammette invece

²⁸ Ibidem.

²⁹ Commenta Jervolino: «Conservando il nucleo inespugnabile di apoditticità del soggetto pensante e parlante», la proposta ricoeuriana «riesce a coniugare l'affermazione serena "io sono" con la domanda inquietante "che cosa io sono?". Nello scarto tra questa affermazione e questa domanda si apre lo spazio per

proprio l'intersoggettività comunitaria quale condizione che già sempre precede e ingloba il soggetto. Ed è proprio a questa condizione d'intersoggettività originaria che Husserl, a ben guardare, non riesce a giungere, giacché, fedele ai suoi presupposti idealistico-trascendentali, cerca di costituirla ancora sulla base dell'esperienza unica e irripetibile dell'*ego* e, quindi, a partire dal modello di una *Dingkonstitution*, cioè di una costituzione della cosa, che prevede soltanto unità di senso-oggetto nel flusso di coscienza di un soggetto. Detto in altri termini, l'insufficienza del modello di Husserl risiede nel semplice fatto che egli, paradossalmente, nell'intento di costituire originariamente un *alter ego*, lo cerca però ancora nella guisa di un particolare oggetto che abbia la caratteristica di essere soggetto.

Come si può intuire, questo progetto husserliano si rivela, fin dall'inizio, fallimentare. E, da parte sua, Ricoeur, cerca di mostrarne il carattere illusorio proprio attraverso l'esibizione della necessaria curvatura ermeneutica della riflessione. L'impostazione ermeneutica, che prende le mosse dal linguaggio, rintraccia infatti già nel *discorso vivente* la smentita eloquente del solipsismo e la testimonianza ineluttabile della pluralità originaria dei soggetti parlanti. Il linguaggio, che è anzitutto discorso, comporta, in effetti, non solo l'apertura al mondo e il riferimento ad un soggetto parlante, ma anche la presenza di un «tu» al quale esso si rivolge. In tal modo, è già la genesi stessa delle persone del discorso ad esibire palesemente una situazione di pluralità originaria di contro ad ogni velleità soggettivistica. La realtà del discorso, in altri termini, testimonianza in modo lampante

un rinnovato impegno filosofico [...] solidale con le angosce e le speranze dell'uomo» e, di conseguenza, del soggetto concreto (D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 38).

come la comunità intersoggettiva dei parlanti sia costitutiva e, dunque, elemento che rende necessario il passaggio che da una mera filosofia del *cogito* procede verso un'ermeneutica dell'io sono.

6. Il confronto con la tradizione ermeneutica: da Schleiermacher a Gadamer, dall'epistemologia all'ontologia

Prima di avviare l'esplicitazione vera e propria della sua filosofia dell'interpretazione, che si identifica con la peculiare proposta di una «ermeneutica del testo», Ricoeur, proprio al fine di circoscrivere in modo più efficace il contesto e la portata del suo contributo, ritiene opportuno prendere le mosse, anzitutto, da un'analisi delle principali fasi di sviluppo del movimento ermeneutico.

In questa sua operazione preliminare, che si concretizza in fondo nell'esposizione di una breve ma densa storia dell'ermeneutica, l'autore riconosce la centralità di due tappe: una prima tappa, che può essere fatta coincidere con le riflessioni di Schleiermacher e Dilthey e che si caratterizza per una visione dell'ermeneutica come epistemologia delle scienze umane; ed una seconda tappa che si contraddistingue, invece, per il passaggio ad una visione eminentemente ontologica dell'ermeneutica, cioè a quella visione, proposta soprattutto da Heidegger e Gadamer, che intende l'interpretazione come categoria fondamentale dell'esistenza nel suo interrogarsi sul senso dell'essere.

Ricoeur considera Schleiermacher il primo grande padre dell'ermeneutica moderna, poiché è nella sua riflessione che, per la prima volta, si segna il passaggio da una visione dell'interpretazione come problema particolare legato alla comprensione di testi determinati (giuridici, letterari, sacri) a una visione dell'interpretazione considerata, invece, come problema filosofico generale. A prescindere, però, da questo particolare, la visione ermeneutica di Schleiermacher, per Ricoeur, può essere fatta coincidere complessivamente con quella di Dilthey proprio in ragione di una medesima preoccupazione di fondo. Infatti, ciò che entrambi gli autori condividerebbero, a detta di Ricoeur, è la stessa impostazione psicologista, secondo cui l'interpretazione avrebbe come scopo fondamentale la ricerca delle soggettività nascoste nel testo – vuoi nei termini di testo scritto, come nel caso di Schleiermacher, vuoi nei termini di testo inteso come segni e opere della storia, come nel caso di Dilthey. A partire da questi presupposti, ciò che resta fermo è che l'interpretazione si concretizza in un'opera epistemologicamente ortodossa di rinvenimento delle intenzioni originarie dell'autore quale soggetto che si esprime.

Senonché, il punto dolente di una tale ermeneutica, subito rilevato da Ricoeur, è che essa finisce necessariamente per sacrificare componenti essenziali di carattere estrinseco ed indipendente rispetto al coinvolgimento dell'autore; vedi, a tal proposito, elementi quali il senso dell'opera e la sua referenza.

Questa critica di Ricoeur è rivolta soprattutto all'indirizzo di Dilthey: «L'opera di Dilthey, più ancora di quella di Schleiermacher, porta alla luce l'aporia centrale di un'ermeneutica che situa la comprensione del testo sotto la legge della comprensione di un altro che vi si

esprime. Se l'iniziativa resta fondamentalmente psicologica, è perché essa assegna in ultima istanza all'interpretazione non *ciò che* un testo dice, ma *colui che* vi si esprime». ³⁰

Con Heidegger e Gadamer, invece, si assiste ad un cambiamento radicale di prospettiva in seno all'ermeneutica. Ricoeur lo sintetizza nel modo seguente: «La domanda sul come si apprende viene sostituita dalla domanda sul modo di essere di questo ente che esiste solo comprendendo». ³¹ È chiaro che qui il riferimento del nostro autore è rivolto anzitutto a Heidegger ³² e alla sua descrizione del problema del senso dell'essere che emerge a partire dal *Dasein*. ³³ Ricoeur scrive al riguardo: «[Il] *Dasein* non è un soggetto per il quale ci sia un oggetto, ma un essere nell'essere. *Dasein* indica il *luogo* in cui sorge la questione dell'essere, il luogo del suo manifestarsi. La centralità del *Dasein* è semplicemente quella di un essere che comprende l'essere. Avere una *precomprensione* ontologica dell'essere appartiene alla struttura dell'essere in quanto tale». ³⁴

Posta in tale luce, la comprensione ermeneutica taglia i ponti con le preoccupazioni metodologiche delle scienze storiche dello spirito, come è per Dilthey, e si sposta su un piano esclusivamente ontologico. In altri termini, essa si rivela autentica solo abitando e

³⁰ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 80.

³¹ Ivi, p. 84.

³² Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, ed. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

³³ Così commenta Jervolino questo passaggio di Ricoeur: «Nella ricerca heideggeriana, il problema della *Auslegung* (esplicitazione, interpretazione) viene fin dagli inizi posto in relazione con la ripresa del problema [...] del senso dell'essere. Al posto del soggetto idealistico e romantico (di Schleiermacher e Dilthey) troviamo l'esserci, il *Dasein*, il luogo nel quale si manifesta la questione dell'essere, l'uomo come custode di quella originaria meraviglia dalla quale nasce la filosofia, custode della problematizzazione del senso dell'essere e apertura ad una possibile risposta, che tuttavia non può non venire dall'abbandono della domanda ma da una sua radicalizzazione. L'ermeneutica come fondazione metodologica delle scienze dello spirito è solo un'ermeneutica in senso secondario e derivato. Il compito primario dell'ermeneutica è l'esplicitazione della costituzione ontologica di quell'ente che fa storia e conoscenza storica, è la messa in luce della storicità dell'esistenza in quanto tale» (D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 80).

³⁴ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 84.

radicalizzando la domanda sul senso dell'essere, contro ogni approccio epistemologico incapace di porsi all'altezza di un tale pensiero essenziale.

Tuttavia, questa visione heideggeriana, rispetto alla proposta diltheyana, non si limita soltanto ad uno spostamento dell'ermeneutica dal piano epistemologico al piano dell'ontologia del *Dasein*. Ma, a ben guardare, effettua anche un secondo spostamento, che si caratterizza nei termini del passaggio da una comprensione psichica dell'altro ad una comprensione «del tutto sganciata dal problema della comunicazione con altri».³⁵

In effetti, in Heidegger non può esserci alcuna vera comprensione nei termini di comprensione psichica dell'altro. È vero, in *Essere e tempo* c'è tutto un capitolo dedicato al *Mitsein* (con-essere). Ma, come appunta Ricoeur, «non è qui che si trova esposta la problematica della comprensione [...]. Il rapporto che abbiamo con l'altro si configura come una regione dell'essere in cui regna l'inautenticità. Pertanto il grande capitolo sul *con-essere* è un confronto serrato con il *si* impersonale, come centro e luogo privilegiato della dissimulazione, del fraintendimento».³⁶ È per questo motivo che il luogo autentico della comprensione ontologica non può essere collocato «sul versante del rapporto con gli altri».³⁷ «I fondamenti del problema ontologico sono [invece] da cercar[si] sul versante del rapporto dell'essere con il mondo [...]. È nel rapporto con la mia situazione, nella comprensione fondamentale della mia posizione nell'essere, che è implicata, in linea di

³⁵ Ivi, p. 85.

³⁶ Ivi, pp. 85-86.

³⁷ Ivi, p. 85. Con riferimento all'oblio heideggeriano dell'altro, d'obbligo è il rinvio alle pagine di E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.

principio, la comprensione [...]. Non è dunque strano che non sia attraverso una riflessione sul *con-essere* ma sull'*esserci*, che l'ontologia della comprensione può iniziare». ³⁸

In definitiva, dunque, è l'esclusione della dimensione psichica a segnare la strada lungo la quale si incammina l'ermeneutica heideggeriana. E, di conseguenza, l'orientamento fondamentale della comprensione, che ne scaturisce, non può più dirigersi verso le intenzioni dell'altro soggetto e collocarsi in un mondo fatto di soggetti, di *altri* da comprendere, come nel caso di Dilthey. Ma, al contrario, come Heidegger puntualmente rileva, il mondo, prima ancora di essere un insieme di altri, è anzitutto il luogo della mia *Befindlichkeit*, ovvero della situazione originaria nella quale sempre mi trovo e abito. ³⁹

Prendendo, peraltro, le mosse proprio dalla centralità di tale nozione di *Befindlichkeit*, la proposta ermeneutica di Dilthey viene colpita in un altro suo punto fondamentale, che è quello del suo stesso statuto epistemologico. Infatti, se preso nella sua radicalità, il concetto di essere in situazione, che implica già sempre un nostro essere ordinati nel mondo, mette in scacco la possibilità stessa di una comprensione psicologica fondata su una conoscenza posizionale di tipo soggetto-oggetto; in altri termini, implica un ineludibile piano originario di precomprensione, che precede già sempre la possibilità di un «faccia-a-faccia» fra conoscente e conosciuto. Un tale impianto, che può essere inteso anche nei termini di circolo ermeneutico, è proprio ciò che Heidegger fa discendere direttamente dalla costitutiva struttura ontologica del *Dasein* quale essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*), cioè quale essere già-sempre-gettato in una situazione che precede l'Esserci.

³⁸ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 85.

E se si coglie appieno il senso della prospettiva appena delineata, si capisce bene anche il motivo per cui Heidegger insista in modo così radicale sulla contrapposizione fra un'impostazione ontologica ed un'impostazione epistemologica della comprensione.

Impostazione, questa, che viene condivisa anche da Hans-Georg Gadamer,⁴⁰ la cui proposta ermeneutica si inserisce esplicitamente nell'orizzonte ontologico heideggeriano.⁴¹ Nelle tre fasi dell'arte, della storia e del linguaggio, alle quali è dedicata una delle sezioni di *Verità e metodo*,⁴² Gadamer ripropone infatti la contrapposizione fra ontologia ed epistemologia nei termini dell'antinomia tra, da un lato, l'estraniamento (*Verfremdung*) – resa da Ricoeur con «distanziamento alienante» –, che rappresenta un tratto comune a tutte le scienze dello spirito (le quali presuppongono tutte una presa di distanza da parte del soggetto rispetto all'oggetto estetico, storico, linguistico) e, dall'altro lato, la relazione primordiale di appartenenza (*Zugehörigkeit*), senza la quale, secondo Gadamer, non sarebbe possibile alcuna autentica esperienza estetica, storica, linguistica e, in definitiva, nessuna esperienza ermeneutica (benché le scienze dello spirito e, più a monte, la coscienza metodologica ed epistemologica moderna che le ispira, occultino questa relazione fondamentale e fondante).

Ricoeur approfondisce suddetta posizione gadameriana nei termini seguenti: «da un lato [...] la distanziamento alienante è l'attitudine a partire dalla quale è possibile

³⁹ «La questione *mondo*», scrive Ricoeur, «prende il posto della questione *altri*. Solo *mondanizzando*, Heidegger sottrae il comprendere alla *schiavitù dello psicologico*» (ivi, p. 86).

⁴⁰ Per una contestualizzazione dell'ermeneutica gadameriana in seno alla svolta ontologica inaugurata da Heidegger, si rinvia a J. Habermas, *Hans-Georg Gadamer. L'urbanizzazione della provincia heideggeriana*, in Id., *Profili politico-filosofici*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 253-262.

⁴¹ Certamente, la differenza di non poco conto che esiste fra l'impostazione heideggeriana e quella gadameriana è data dal fatto che nella proposta del filosofo di Heidelberg si registra, perlomeno, un ritorno ad un confronto serrato con l'impostazione epistemologica delle scienze umane.

⁴² Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, ed. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano ⁵1988.

l'oggettivazione che regna nelle scienze dello spirito o scienze umane; ma questa distanziamento, che condiziona lo statuto scientifico delle scienze, è, nello stesso tempo, lo scadimento che rovina il rapporto fondamentale e primordiale che ci fa appartenere e partecipare alla realtà storica che pretendiamo di oggettivare. Di qui l'alternativa soggiacente al titolo stesso dell'opera di Gadamer *Verità e metodo*: o ci sta a cuore la dimensione metodologica, mettendo in conto di perdere la densità ontologica della realtà studiata, oppure ci sta a cuore la dimensione veritativa, ma allora il prezzo da pagare è la rinuncia all'oggettività delle scienze umane».⁴³

In tale prospettiva, quindi, analogamente a come Heidegger cerca di approfondire la struttura situazionale dell'essere-nel-mondo, la proposta ermeneutica gadameriana si presenta come il tentativo di una vera e propria radicalizzazione dell'elemento di appartenenza storica primordiale, che vede il soggetto parlante e comprendente partire sempre da un luogo storico che lo precede e ingloba. Commenta Ricoeur al riguardo: «la storia mi precede e anticipa la mia riflessione. Prima ancora di appartenere a me stesso, io appartengo alla storia».⁴⁴

Il culmine della teoria gadameriana di una siffatta coscienza appartenente alla storia è rappresentato proprio dalla nozione di «*coscienza storico-effettuale*» (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), che, come dice Ricoeur, «è la coscienza di essere

⁴³ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 97.

⁴⁴ Ivi, p. 93.

esposti alla storia e alla sua azione, in una modalità tale che risulta impossibile oggettivare questa azione su di noi, perché essa fa parte del fenomeno storico stesso».⁴⁵

Come si intuisce, dunque, anche l'esito dell'ermeneutica gadameriana, al pari dell'impostazione heideggeriana, si palesa in una inevitabile riconsiderazione di ogni tipo di oggettivazione tipica delle scienze umane. Non per altro, riferendosi proprio alla nozione di «coscienza-storica-degli-effetti», in un passo delle *Kleine Schriften*, riportato da Ricoeur, Gadamer afferma: «“Con questa espressione intendo innanzitutto esprimere che non possiamo sottrarci al divenire storico e distanziarci da esso così che il passato risulti per noi un oggetto [...]. Ci troviamo sempre immersi nella storia [...]. La nostra coscienza è determinata da un divenire storico reale: ad essa manca così la libertà di porsi di fronte al passato. Intendo però anche dire che si tratta sempre di prendere nuovamente coscienza dell'azione che si esercita su di noi, in maniera che, quando sperimentiamo il passato, questi ci costringe a farci carico dell'azione, ad assumere in qualche modo la sua verità”».⁴⁶ Sennonché, è proprio a quest'altezza che si verifica la presa di distanza di Ricoeur, il quale, seppur apprezzi tutto il valore e la portata di una tale ispirazione ontologica, non riesce però a dividerne l'avversione epistemologica, la quale si rende colpevole di una doppia carenza: in primo luogo, non si rende conto della fecondità dell'apporto offerto dalle diverse discipline esegetiche, semiologiche e semantiche; in secondo luogo, opera una sospensione miracolosa che, saltando a piè pari tutto il conflitto fra i vari metodi e stili interpretativi, pretende di giungere di colpo alla verità dell'essere e della storia.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

La proposta di Ricoeur, invece, come già sappiamo, si costituisce proprio per l'accettazione di una «via lunga» dell'ermeneutica, ovvero per un cammino che, pur assumendo tutta la significatività dell'impostazione ontologica, non rinuncia però al confronto con l'istanza critica ed epistemologica.

Il problema che Ricoeur si pone è, difatti, il seguente: come è possibile tener conto di un'istanza critica e metodologica nell'ambito di una coscienza storica ed ermeneutica definita dall'espresso rifiuto dell'estraniamento e dell'oggettivazione? È la risposta a questa domanda ad animare, in fondo, l'intero progetto ermeneutico di Ricoeur, il quale assume il conflitto tra estraniamento ed appartenenza, proponendosi però di risolverlo ad un livello più alto. E questo livello è quello costituito dal testo. Il testo, infatti, secondo Ricoeur, a differenza di quanto sostiene Gadamer, può essere colto proprio come quel luogo in cui è possibile rinvenire una mediazione all'interno della dialettica fra partecipazione e distanziamento.

Nello specifico, sono tre i punti essenziali da tener presente nella proposta ricoeuriana: in primo luogo, il fatto generale che è la coscienza storica degli effetti a contenere in sé un primo e costitutivo elemento di distanziamento, il quale si palesa nel fatto che noi apparteniamo alla storia solo nella misura in cui questa si rende prossima a partire dalla sua distanza.⁴⁷ In secondo luogo, dobbiamo tener presente che è la «cosa del testo» (così la chiama Gadamer) ciò che ci permette di *comunicare* nella *distanza*. In terzo luogo,

⁴⁷ Ricoeur scrive a proposito: «La storia degli effetti è precisamente quella che si esercita entro la condizione della distanza storica. E la prossimità del lontano, o per dirla con altre parole, è l'efficacia della distanza. Esiste dunque un paradosso dell'alterità, una tensione tra il lontano e il proprio, essenziale alla presa di coscienza storica» (ivi, p. 94).

dobbiamo cogliere il fatto che è nel rapporto stesso fra «cosa del testo» (o come dirà più avanti Ricoeur, «mondo del testo») e interpretazione che affiora un'ulteriore forma di distanza, cioè la distanza che si crea fra la «cosa» e il soggetto dell'interpretazione; distanza, questa, che affonda le sue radici nel fatto costitutivo che la «cosa del testo», in quanto tale, non appartiene né al suo autore né al suo lettore.

In tal modo, la distanziamento si rende, in generale, elemento costitutivo stesso della comprensione. Ciò che in Gadamer, dunque, assume tonalità negativa, nell'ipotesi di Ricoeur, diventa invece condizione feconda per l'interpretazione stessa. E ciò conduce all'inevitabile conseguenza che, lungi dal poter accogliere soltanto l'istanza ontologica, l'ermeneutica ricoeuriana si rivela in grado di riassumere al proprio interno anche tutte le istanze epistemologiche, non più considerate elemento derivato e alienante.

7. Il mondo del testo e la funzione ermeneutica della distanziamento

Come abbiamo già cominciato a vedere nel paragrafo precedente, la proposta ricoeuriana di un'ermeneutica del testo rappresenta la risposta all'esigenza di trovare un luogo in cui «sfuggire all'alternativa [gadameriana] tra distanziamento alienante e partecipazione»

storica.⁴⁸ Col testo, infatti, secondo Ricoeur, «si reintroduce una nozione positiva e [...] produttiva della distanziamento».⁴⁹

Tuttavia, a questo tentativo di mediazione si potrebbe rivolgere, fin dall'inizio, una critica di insufficienza, poiché il testo, a ben guardare, potrebbe rivelarsi luogo inadatto a reggere l'intero peso della dicotomia gadameriana. Chi ci assicura, insomma, che il testo rappresenti un'istanza paradigmaticamente pertinente alla contemperazione di tale contrapposizione?

Ma è proprio a questo livello che l'assunto centrale della mediazione ricoeuriana si fa sentire puntuale e pregnante: il testo non solo rappresenta uno fra i tanti luoghi possibili per la mediazione fra distanziamento ed appartenenza, ma, a ben guardare, il testo si rivela essere il luogo per eccellenza di una tale mediazione, e questo dal momento che esso, come scrive l'autore, è «molto di più che un caso particolare di comunicazione interumana. Esso è [invece] il paradigma [stesso] della distanziamento nella comprensione».⁵⁰ Vale a dire, è esso stesso a rivelare il «carattere fondamentale della storicità stessa dell'esperienza umana» come «comunicazione nella e attraverso la distanza».⁵¹ Pertanto, quello che qui Ricoeur ci sta dicendo è che, se il testo è capace di mediare fra distanza e appartenenza, è perché esso non è né più né meno che il luogo privilegiato *nel* quale e *attraverso* il quale si dà la possibilità stessa di una storicità che, appunto, si identifica come comunicazione nella distanza. Potremmo dire, perciò, che la distanza è quella condizione necessaria per ogni

⁴⁸ Ivi, p. 98.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

appartenenza ad una storia che, in fin dei conti, si esprime paradigmaticamente sempre attraverso un testo. Il testo, così, da paradigma fra tanti, diventa il paradigma vero e proprio del soggetto concreto nella sua *mediazione comprendente* nei confronti del mondo e della storia. Il soggetto, in altri termini, riesce a stare al mondo e nella storia solo nella misura in cui è mediato dal testo.

Scendendo più nello specifico della sua proposta, Ricoeur organizza la problematica del testo attorno a cinque temi. Così in *Dal testo all'azione*: «1) l'effettuazione del linguaggio come *discorso*; 2) l'effettuazione del discorso come *opera strutturata*; 3) la relazione tra *parola* e *scrittura* nel discorso e nelle opere di discorso; 4) l'opera di discorso come *proiezione di un mondo*; 5) il discorso e l'opera di discorso come *mediazione della comprensione di sé*». ⁵²

Seguiamo Ricoeur nell'esplicazione di questi punti.

7.1. L'effettuazione del linguaggio come discorso

Ricoeur parte, anzitutto, dalla nozione di discorso che sostiene e precede quella di testo.

Il discorso, in effetti, «presenta un carattere assolutamente originario di distanziamento». ⁵³

Questo carattere di distanziamento del discorso, che è la condizione di possibilità della ulteriore distanziamento del testo, può riassumersi nella dialettica dell'*evento* e della *significazione*.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ivi, p. 99.

Il discorso come *evento* detiene i seguenti caratteri: (a) la temporalità, (b) l'autoreferenzialità, (c) il riferimento ad un mondo, (d) il fenomeno dello scambio o del dialogo.

In quanto evento, (a) il discorso si differenzia dal linguaggio come sistema linguistico proprio perché esso «si realizza temporalmente e nel presente, mentre il sistema linguistico è virtuale e fuori dal tempo». ⁵⁴ Inoltre, (b) il discorso, quale evento, rinvia a colui che lo pronuncia; l'evento qui «consiste nel fatto che qualcuno parli, che qualcuno si esprima prendendo la parola». ⁵⁵ (c) Il discorso è evento anche in un terzo senso: «mentre i segni del linguaggio rinviano solamente ad altri segni all'interno del medesimo sistema, rendendo la lingua priva del mondo [...] il discorso è sempre intorno a qualcosa: esso si riferisce a un mondo che pretende di descrivere, esprimere o rappresentare». ⁵⁶ Infine, (d) il discorso, nel suo carattere di evento, ha anche un mondo nel senso di essere il luogo in cui si instaura un dialogo: il discorso ha sempre un interlocutore, un altro che rappresenta l'alterità di un mondo a cui il locutore si riferisce. Ma non solo: il dialogo ha anche la peculiare proprietà di essere esso stesso, nel mentre si effettua attraverso uno scambio, a costituire qualcosa come un mondo.

Il polo della *significazione* emerge, invece, dal semplice dato di fatto che ciò che si intende comprendere nell'evento di discorso non è l'effettuarsi stesso del discorso, bensì il

⁵⁴ Ivi, p. 100.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

significato che vi si esprime. Così Ricoeur: «Non è l'evento, nella misura in cui è fuggevole, che noi intendiamo comprendere, ma il suo significato che resta».⁵⁷

A questo primo livello, potremmo perciò concludere che quanto avviene nella dinamica della comprensione è che il discorso, in quanto evento, si supera nella significazione. Questo superamento dell'evento nella significazione, però, non si attua dall'esterno, cioè in un momento secondo al discorso, bensì è intrinseco al discorso stesso in quanto tale, e questo dal momento che il discorso è già sempre l'unione di dire e detto, ovvero, il discorso esprime già sempre «l'intenzionalità stessa del linguaggio e la relazione presente in esso tra noema e noesi».⁵⁸

Ed è proprio a questo primo livello, in cui il discorso si divarica fra dire e detto, che si presenta la prima forma di distanziamento fondamentale; appunto la distanziamento fra evento e senso, che Ricoeur peraltro approfondisce soprattutto attraverso il confronto con la teoria degli *Speech Acts* di Austin e Searle.⁵⁹ Secondo questa teoria, infatti, il detto si costituisce come atto di discorso compreso da una gerarchia di atti subordinati, distribuiti su tre livelli: 1) livello dell'atto locutorio o proposizionale: atto *di* dire; 2) livello dell'atto illocutorio: ciò che facciamo *col* dire, 3) livello dell'atto perlocutorio: ciò che noi facciamo *per il fatto* di parlare. Per esemplificare la teoria, Ricoeur fa l'esempio della richiesta di chiudere la porta rivolta ad un voi. Con tale richiesta vengono fatte tre cose, seguendo appunto i tre livelli dell'atto del discorso: al livello locutorio, si unisce il predicato d'azione

⁵⁷ Ivi, pp. 100-101.

⁵⁸ Ivi, p. 101.

(chiudere) a due oggetti (voi e la porta): è l'atto del dire; al secondo livello, ciò che è detto, viene detto con una certa forza, quella, per esempio, di un ordine e non di una constatazione o di un augurio: è l'atto illocutorio; al terzo livello, dicendo ciò che dico, posso provocare alcuni effetti, come la paura, per il fatto che viene dato un ordine. Questi effetti fanno del discorso una specie di stimolo che produce alcuni risultati: è l'atto perlocutorio.

Come si può intuire, Ricoeur si serve di questa distinzione, poiché essa risulta estremamente importante all'interno dell'ambito dell'esteriorizzazione intenzionale grazie alla quale l'evento si supera nella significazione. La rilevanza risiede nel fatto che per significazione non si può intendere solo l'atto proposizionale in senso stretto, il «nudo e crudo» *noema* del *dire*, ma, a ben guardare, anche il correlato della forma illocutoria e perfino quello dell'azione perlocutoria. Dalla cui cosa ne consegue ricoeurianamente che, «del termine *significazione*», è necessario dare «un'accezione molto [più] larga, che copre tutti gli aspetti e tutti i livelli dell'esteriorizzazione *intenzionale*» e che, peraltro, «rende possibile a sua volta l'esteriorizzazione del discorso nell'opera e nello scritto».⁶⁰

7.2. Il discorso come opera

Dopo l'analisi del linguaggio come discorso, Ricoeur passa alla sua stessa estensione nei termini di *opera strutturata*. Cosa Ricoeur intenda per opera, lo rende assolutamente chiaro in tre punti: 1) l'opera è una sequenza più lunga della frase; 2) l'opera è sottoposta ad una

⁵⁹ Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, ed. it. a cura di C. Penco e M. Sbisà, Marietti, Genova 2002; J.R. Searle, *Atti linguistici: saggio di filosofia del linguaggio*, trad. it. di G.R. Cardona, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 102-103.

forma di codificazione che si applica alla composizione stessa del discorso, questa codificazione è conosciuta come «genere letterario»; 3) un'opera contiene una configurazione unica che la rende un'individualità e che si esprime attraverso lo stile.⁶¹

La peculiarità dell'opera, in quanto tale, è quella di richiamare le categorie di *produzione* e *lavoro*. Nel nostro caso, si tratta di produzione e lavoro applicate al linguaggio. L'opera, in tal senso, può essere definita come «il risultato di un lavoro che organizza il linguaggio».⁶²

Ora, alla luce della caratterizzazione appena delineata, il compito che Ricoeur si pone è quello di capire, innanzitutto, in cosa si sostanzia il passaggio dal discorso all'opera ed, in secondo luogo, in cosa consiste l'eventuale guadagno ermeneutico di un tale passaggio.

Per quanto riguarda i tratti del mutamento, che avviene nel passaggio sopraindicato, si devono tener presenti soprattutto due momenti.

In primo luogo, c'è da rilevare il fatto che, attraverso la nozione di stile, caratteristica solo dell'opera, si ottiene una peculiare mediazione nella dialettica fra evento e senso. A differenza del discorso, infatti, in cui l'evento si rivela potenzialmente separato dal senso che vi si esprime, lo stile dell'opera, invece, «concentra i due caratteri dell'evento e del senso»,⁶³ poiché la stilizzazione stessa rappresenta l'accadere di un evento individuale che, tuttavia, si trattiene già sempre nella struttura linguistica predeterminata, di cui necessariamente si compone.⁶⁴ Pertanto, caratteristica peculiare dello stile è che, da una

⁶¹ Ricoeur stesso scrive: «composizione, appartenenza a un genere, stile individuale caratterizzano il discorso come opera» (ivi, p. 103).

⁶² Ivi, p. 104.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Scrive Ricoeur: «Lo stile sopraggiunge temporalmente come individualità unica e come tale riguarda il momento irrazionale del partito preso, mentre la sua inserzione nel materiale linguistico gli conferisce l'aspetto di un'idea sensibile, di un universale concreto» (ivi, p. 105).

parte, esso contrassegna l'individualità che accade nel discorso e, dall'altra, in quanto racchiuso nella struttura dell'opera, rivela tale individualità non al di fuori della forma stessa del discorso in cui si annuncia. Scrive Ricoeur: «Uno stile è la promozione di un partito preso leggibile in un'opera che, per la sua singolarità, illustra ed esalta il carattere di evento del discorso; ma questo evento non è da cercarsi fuori dalla forma stessa dell'opera».⁶⁵

La seconda caratteristica fondamentale che connota il passaggio dal discorso all'opera, secondo Ricoeur, coinvolge la nozione stessa di soggetto del discorso. Infatti, proprio nel momento in cui viene introdotta nella dimensione dell'opera, una tale nozione si trasforma in quella di «autore». E tale nozione d'autore, appartenente al regno della stilistica, a ben guardare, dice qualcosa di ben diverso rispetto al soggetto parlante, poiché l'autore non connota affatto una identità separata dall'opera. Come scrive Ricoeur: «la configurazione singola dell'opera e la configurazione singola dell'autore sono strettamente correlate»;⁶⁶ per cui, la categoria di autore non esiste senza l'opera.

E, con ciò detto, si può già anche intuire il vantaggio ermeneutico che Ricoeur intercetta nell'introduzione della nozione di opera: proprio il superamento di ogni istanza di opposizione tra ermeneutica e strutturalismo. Quanto riportato sopra, ci porta, infatti, a rimettere in questione l'opposizione diltheyiana tra «spiegare» e «comprendere». A partire dalla nozione di opera e dall'introduzione dei suoi elementi oggettivi e strutturali, come scrive Ricoeur, «la spiegazione è ormai il cammino obbligato della comprensione, senza

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem.

naturalmente [...] che la spiegazione elimini la comprensione. L'oggettivazione del discorso in un'opera strutturata non sopprime il carattere fondamentale e primario del discorso, e cioè il fatto che esso è costituito da un insieme di frasi dove qualcuno dice qualcosa a qualcun altro a proposito di qualche cosa. L'ermeneutica [...] resta l'arte di discernere il discorso nell'opera. Ma questo discorso è dato soltanto nelle e attraverso le strutture dell'opera».⁶⁷

7.3. Il rapporto tra parola e scrittura

Se visionato proprio a partire dal punto di vista del passaggio dalla parola alla scrittura, il procedere dal discorso all'opera porta con sé delle conseguenze ermeneutiche fondamentali nel nuovo orizzonte che Ricoeur cerca di delineare.

Prima di tutto, il testo scritto ha la caratteristica costitutiva di rendersi autonomo rispetto all'intenzione dell'autore. Come scrive lo stesso Ricoeur: «ciò che il testo significa non coincide più con ciò che l'autore ha voluto dire».⁶⁸

Questa forma di autonomia, però, non si limita soltanto al rapporto con l'autore, ma vale anche nei confronti del contesto socio-culturale della produzione del testo. A ben guardare, è proprio questa forma di autonomia che consente al testo di essere costitutivamente aperto ad una serie illimitata di letture situate in contesti sociologici diversi rispetto a quello della sua composizione. E, se vogliamo, sono assieme queste due forme di autonomia a costituire il senso vero e proprio dell'atto di lettura. A tal proposito Ricoeur afferma: «sia dal punto di

⁶⁷ Ivi, p. 106.

⁶⁸ Ibidem.

vista psicologico che sociologico, il testo deve potersi decontestualizzare in modo da lasciarsi ricontestualizzare in una nuova situazione: precisamente questo costituisce l'atto di lettura». ⁶⁹

All'autonomizzazione nei confronti della sfera dell'autore e del contesto di produzione del testo, va inoltre aggiunta una forma di svincolamento ulteriore: quello del testo rispetto al lettore. Questa liberazione, sempre se raffrontata alla situazione della parola dialogica, si contraddistingue per il fatto che non esiste più «il faccia a faccia determinato dalla situazione stessa di discorso». ⁷⁰ Invece, «il discorso scritto fa nascere un pubblico che si estende virtualmente a chiunque sappia leggere». ⁷¹ Così, è proprio a questo livello che, come conclude Ricoeur, la scrittura registra «il suo effetto più considerevole: la liberazione della cosa scritta dalla condizione dialogica del discorso». ⁷²

Ma, a questo punto, si rende altresì chiara un'altra cosa: ossia il fatto che sono proprio le autonomie sopra descritte, quali tratti costitutivi del testo, a contribuire in misura rilevante nell'intento di Ricoeur di salvaguardare l'istanza metodologica della distanziamento entro l'esigenza ontologica dell'appartenenza originaria. Infatti, se visionate con attenzione, siffatte forme di autonomia dimostrano un assunto fondamentale e cioè che la distanziamento non è affatto un mero prodotto della metodologia, ma il carattere stesso del discorso come testo-scrittura. Pertanto, presentandosi come una tale condizione imprescindibile, la distanziamento si rivela non come fattore alienante, ma come condizione

⁶⁹ Ivi, p. 107.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem.

costitutiva per ogni interpretazione, compresa quella gadameriana, che vuole porsi sul piano di un'appartenenza primordiale. Ricoeur commenta: «la distanziamento non è il prodotto della metodologia e, a questo titolo, qualcosa di sopraggiunto e di parassitario. Essa è costitutiva del fenomeno del testo come scrittura; parimenti essa è anche la condizione dell'interpretazione. La *Verfremdung* non è solamente ciò che la comprensione deve vincere, è anche ciò che la condiziona. Noi siamo così preparati a scoprire tra *oggettivazione* e *interpretazione* un rapporto molto meno dicotomico e [...] molto più complementare di quello che era stato istituito dalla tradizione romantica».⁷³

Orientandoci, così, su questa nuova rotta disegnata da Ricoeur, cominciamo ora ad intravedere un nuovo luogo per l'ermeneutica, tale da prendere le distanze sia dallo psichismo diltheyiano, sia dall'impostazione gadameriana, sia ancora da una visione strettamente strutturalista. Il luogo indicato da Ricoeur, cioè il testo, è difatti tanto indipendente dall'autore, quanto espressione originaria di distanziamento, quanto ancora forma strutturata però non chiusa, ma, al contrario, aperta ad un mondo che essa stessa descrive e rende possibile.

7.4. Il mondo del testo

I passaggi svolti fin qui ci conducono ad un livello superiore dell'ermeneutica del testo: quello che Ricoeur delinea nei termini di «mondo del testo» o «mondo dell'opera». Infatti, se il testo è discorso e discorso dato all'interno di un'opera strutturata non chiusa, ma dotata della caratteristica semantica della referenza che la svincola dalla mera dimensione

⁷³ Ibidem.

semiologica, allora ciò vuol dire che il testo possiede un mondo. Come scrive Ricoeur: «Il discorso mira alle cose, si applica alla realtà, esprime il mondo».⁷⁴

Però, proprio a questo livello si pone la domanda: «che ne è della referenza allorquando il discorso diventa testo?».⁷⁵ In effetti, fra discorso orale e testo scritto non si può certo pensare che venga conservato il medesimo tipo di referenza. Nel discorso orale «la referenza si risolve nel potere di mostrare una realtà comune agli interlocutori».⁷⁶ Invece, «con la scrittura le cose cominciano a cambiare: non c'è più [...] una situazione comune tra scrittore e lettore, e similmente le condizioni concrete dell'atto del mostrare non esistono più».⁷⁷ In questi termini, dunque, si può affermare che la scrittura presenti la caratteristica essenziale d'abolire la referenza ad un mondo comune agli interlocutori (referenza invece conservata sempre nel discorso orale). Di più, se comprendiamo entro il registro del testo scritto anche tutte quelle produzioni letterarie di finzione (racconto, novelle, romanzo, teatro), la funzione referenziale del discorso ordinario risulta essere addirittura soppressa *in toto* da ciò che la finzione costituisce nel suo mondo.

Posta così la descrizione, si pone perciò l'inevitabile questione di capire dove stia, in fin dei conti, il guadagno della scelta ermeneutica del testo se con esso, alla fine, non si ottiene altro che l'abolizione di ogni possibilità di comunicazione legata alla referenzialità comune del discorso.

⁷⁴ Ivi, p. 108.

⁷⁵ Ivi, pp. 108-109.

⁷⁶ Ivi, p. 109.

⁷⁷ Ibidem.

Ma è a quest'altezza che la proposta ricoeuriana, proprio nel mentre sembra chiudersi nel guscio della sua più alta aporeticità, dispiega invece la sua più densa e indubitabile originalità. Infatti, secondo Ricoeur, che il testo abolisca la referenzialità tipica del discorso orale non significa di per sé una perdita; anzi, significa soltanto la sua sospensione effettuata ad un primo livello, nella prospettiva di un suo guadagno ad un livello più alto o profondo, cioè proprio quel livello del mondo nel suo carattere più autentico che, per esempio, Husserl ha inteso nei termini di *mondo-della-vita*⁷⁸ e Heidegger in quelli di *essere-nel-mondo*.

Pertanto, ciò che, secondo Ricoeur, accadrebbe nel testo di finzione, non sarebbe affatto una semplice uscita dal mondo, bensì né più né meno che una forma di sospensione di una referenzialità con il *reale* del tutto assimilabile alle operazioni effettuate da Husserl nei confronti dell'approccio abituale ed ovvio al mondo, e da Heidegger nei confronti del *Si* inautentico; e ciò proprio in vista del medesimo obiettivo di una risignificazione più autentica e profonda della realtà stessa.

Come si intuisce, dunque, il compito ermeneutico ricoeuriano si sposta radicalmente sia da quello diltheyiano della comprensione psicologica dell'altro *dietro* al testo, sia da quello strutturalista dell'analisi della struttura *nel* testo. Il nuovo compito dell'interpretazione proposto da Ricoeur si pone invece l'obiettivo di dispiegare il poter-essere che si esplicita *davanti* al testo; insomma, quella che potremmo chiamare una *mediazione creatrice* rappresentata dal testo. A questo riguardo, è bene riportare le parole stesse di Ricoeur in

⁷⁸ Per densità e forza evocativa, si veda di E. Husserl, «La crisi dell'umanità europea e la filosofia», in Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, avvertenza e prefazione di E. Paci, trad. it. di

tutta la loro efficacia: «La mia tesi è che l'abolizione di una referenza di primo grado, abolizione operata dalla finzione e dalla poesia, è la condizione di possibilità affinché sia liberata una referenza di secondo grado, che raggiunge il mondo non più solamente al livello degli oggetti manipolabili, ma al livello che Husserl designava con l'espressione di *Lebenswelt* e Heidegger con quella di *essere-nel-mondo*. Tale dimensione referenziale assolutamente originale dell'opera di finzione e di poesia pone, a mio avviso, il problema ermeneutico fondamentale. Se noi non possiamo più definire l'ermeneutica attraverso la ricerca di un altro e delle sue intenzioni psicologiche che si nascondono *dietro* al testo, e se non vogliamo ridurre l'interpretazione allo smontare una struttura, cosa resta da interpretare? Risponderei: interpretare è esplicitare il modo di essere-nel-mondo dispiegato *davanti* al testo». ⁷⁹

In tal guisa, ritornando al discorso della distanziamento, si può rilevare un'altra accezione di distanziamento, che si potrebbe chiamare la distanziamento del «davanti». Questa distanziamento descrive proprio il gioco di trasferimento della referenza: dalla referenza abituale che si perde col mondo alla referenza che, paradossalmente solo attraverso la finzione, si riguadagna; e si riguadagna nei termini di un accesso ad un essenza più profonda della realtà. La finzione, così, secondo Ricoeur, lungi dall'essere un salto fuori dal

E. Filippini, *Il Saggiatore*, Milano 1987, pp. 328-358.

⁷⁹ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 109-110. Il testo, così, non nasconde niente dietro di sé da dover essere scoperto, ma dispiega invece un mondo davanti a sé da dover essere interpretato, proprio alla stessa stregua di come Heidegger struttura il rapporto fra comprensione e situazionalità (*Verstehen-Befindlichkeit*). In *Essere e tempo*, difatti, il momento del «comprendere» si presenta esattamente come la risposta all'essere in situazione, cioè come progetto «dei possibili più propri» entro la situazione stessa in cui ci si trova inseriti (insomma, la comprensione come progetto nella situazione di essere-gettato). In modo analogo, come afferma Ricoeur, anche «ciò che c'è da interpretare in un testo, è una *proposizione di mondo*, di un mondo tale da essere abitato in modo da progettarvi uno dei miei possibili più propri» (ivi, p. 110).

mondo, diventa un suo itinerario di approfondimento, dacché essa ci offre la possibilità di una ridefinizione della realtà in una modalità più autentica rispetto all'esser-abituale o all'esser-dato in modo ovvio. Ponendo l'accento su quest'ultimo punto, Ricoeur può perciò concludere: «[La referenza di secondo livello] si scontra con quella del linguaggio quotidiano. Grazie alla finzione, alla poesia si aprono nella realtà quotidiana nuove possibilità di essere-nel-mondo. Finzione e poesia mirano all'essere, non più sotto la modalità dell'essere-dato, ma sotto la modalità del poter-essere».⁸⁰

7.5. Comprendersi davanti al testo

Attraversando tutti i passaggi appena descritti, Ricoeur giunge alla conclusione della sua proposta ermeneutica del testo, in cui il carattere della distanziamento, a vari livelli, si mostra essere non più elemento alienante per la comprensione, ma piuttosto condizione vera e propria per ogni comunicazione storica. Secondo quanto si mostra in tale proposta, infatti, è proprio la storia stessa a costituirsi come un venire dalla distanza; un venire che, nel momento in cui si rende efficace, ci si fa prossimo, sollecitando così un cammino appropriativo da parte della comprensione.

Questa distanziamento effettuata davanti al testo porta con sé alla necessaria esplicitazione di un ultimo e fondamentale momento lungo l'itinerario della comprensione, cioè il momento del ricompandersi attraverso la *mediazione del testo*. Questo momento è, in fondo, quello in cui si introduce sulla scena la soggettività stessa del lettore che, entrando in contatto con il testo, può essere chiamato ad una *appropriazione* del senso. Ed è proprio a

⁸⁰ Ibidem.

questo livello che si dispiega, per il nostro discorso, la vera e propria fecondità della proposta di Ricoeur in ordine ad una visione della mediazione quale paradigma di costituzione del soggetto all'interno della sua esperienza nel mondo caratterizzata da concretezza e finitudine.

La riflessione che, però, è necessario fare a livello preliminare, è che l'appropriazione di cui qui si parla non va affatto confusa con quella contemplata dall'ermeneutica romantica. Infatti, all'interno dell'articolazione della comprensione teorizzata da Ricoeur, l'appropriazione, essendo «dialetticamente legata alla distanziamento caratteristica della *scrittura*», non può detenere affatto i «caratteri di affinità elettiva con l'intenzione di un autore».⁸¹ Anzi, se interpretata a partire dai suoi caratteri costitutivi dell'ermeneutica del testo, «l'appropriazione è tutto il contrario della contemporaneità e della congenialità. Essa è comprensione in virtù della distanza, comprensione a distanza».⁸²

In tal modo, come rileva puntualmente Jervolino, l'appropriazione del senso, lungi dal poter essere equiparato ad un atto di matrice romantica, finisce per opporsi radicalmente «al *cogito* narcisistico della soggettività romantica».⁸³ A questo soggetto si sostituisce, infatti, un soggetto che non pretende più di conoscere se stesso per intuizione immediata o imporre al testo la propria capacità di comprendere. Piuttosto, come già detto più sopra, il soggetto ricoeuriano è tale da potersi comprendere solo *davanti* al testo, attraverso la sua

⁸¹ Ivi, p. 111.

⁸² Ibidem.

⁸³ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 90.

mediazione, ovvero mediante «il grande periplo dei segni d'umanità lasciati nelle opere di cultura». ⁸⁴

Se così stanno le cose, allora si capisce bene come sia proprio nel testo che Ricoeur faccia culminare la sua grande opera di connessione fra fenomenologia ed ermeneutica, ossia quella connessione che si concretizza nell'effettuazione di un'*epoché* fenomenologica per mezzo di una sospensione e appropriazione che si esercita attraverso il testo. Detto con estrema semplicità: è davanti al testo e attraverso il testo che l'*io* viene messo tra parentesi nella sua autotrasparenza assoluta e, alla fine, riconquistato nella sua autenticità concreta. Più precisamente: è nella finzione del testo che l'*io* si sospende per poi ricostituirsi attraverso quelle possibilità che è il mondo del testo stesso a dispiegargli. Come scrive Ricoeur: «se la finzione è una dimensione fondamentale della referenza del testo, essa non di meno è anche una dimensione fondamentale della soggettività del lettore. Come lettore non mi trovo che perdendomi. La lettura mi introduce nelle variazioni immaginative dell'*ego*». ⁸⁵

Così, non è né più né meno che la *distanziamento del «davanti»* il luogo in cui, in definitiva, secondo Ricoeur, si concretizza l'innesto fenomenologico-ermeneutico; innesto che, in fin dei conti, si articola nel tragitto che va da un *io* sospeso da parte del «mondo del testo» ad un *io* che si costituisce e si conquista, solo alla fine, di fronte al testo, o meglio attraverso la sua mediazione. E qui, come è facile intuire, lungi dal trattarsi di una mediazione che

⁸⁴ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 111. In un passo di grande densità ed efficacia, Ricoeur si pronuncia nei seguenti termini: «Cosa conosceremo dell'amore e dell'odio, dei sentimenti etici e, in generale, di tutto ciò che chiamiamo l'*io*, se tutto ciò non fosse stato portato a parole e articolato attraverso la letteratura?»

obbedisce a istruzioni preesistenti e inscritte in una totalità, si tratta invece di una mediazione di carattere eminentemente aperto, storico e creativo. Insomma, una mediazione, che realizza sì possibilità per il soggetto, ma non lungo un percorso prestabilito dello spirito, quanto piuttosto in corrispondenza alla struttura costitutiva stessa del soggetto concreto: la contingenza.

8. La connessione fenomenologico-ermeneutica

A questo punto, proprio con la gamma di acquisizioni ottenute nel percorso finora svolto, possiamo riprendere e ricomprendere con maggiore profondità il fondamentale intento di Ricoeur di istituire una mediazione tra fenomenologia ed ermeneutica, cioè una possibilità di fare ancora filosofia con Heidegger e Gadamer, senza però «dimenticare Husserl».⁸⁶

In particolar modo, due sono le tesi su cui Ricoeur poggia l'intera struttura del suo progetto e che, dunque, segnano contemporaneamente i compiti che ci restano da svolgere.

In primo luogo, Ricoeur sostiene che l'ermeneutica non ha affatto distrutto «la fenomenologia bensì una delle sue interpretazioni, cioè la sua interpretazione *idealista* data

Pertanto ciò che sembra maggiormente contrario alla soggettività, e che l'analisi strutturale fa apparire come l'orditura stessa del testo, è il *medium* attraverso il quale solamente noi possiamo comprenderci» (ivi, p. 112).

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ivi, p. 37.

dallo stesso Husserl».⁸⁷ Pertanto, a tale livello, il compito che si pone è quello di capire bene in che termini la critica ermeneutica abbatta le mura dell'idealismo husserliano senza però far crollare l'intero edificio della fenomenologia. Per quanto riguarda, invece, la seconda tesi, Ricoeur afferma che «al di là della [loro] semplice opposizione, esiste tra fenomenologia ed ermeneutica una reciproca appartenenza che bisogna esplicitare»; appartenenza che «può essere riconosciuta sia a partire dalla fenomenologia che a partire dall'ermeneutica».⁸⁸ Sulla base di queste premesse, quindi, il compito che ne consegue è quello di vedere come, da un lato, «*la fenomenologia rest[i] l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica*» e, dall'altro, come «*la fenomenologia non po[ssa] a sua volta costituirsi senza un presupposto ermeneutico*».⁸⁹

Il percorso che ci resta da svolgere può essere inteso, perciò, come un procedere in due tappe: una prima tappa «antitetica», in cui domina l'erosione critica dell'ermeneutica nei confronti della fenomenologia; ed una seconda tappa di carattere «sintetico», in cui invece a dominare è la delineazione di una possibile conciliazione fra ermeneutica e fenomenologia.

8.1. La critica ermeneutica all'idealismo husserliano

Nello sviluppo della tappa antitetica, Ricoeur procede sostanzialmente in due momenti: il primo momento, in cui espone le principali tesi attorno a cui si struttura l'idealismo husserliano; il secondo momento, in cui, ad ogni corrispettiva tesi, oppone la replica ermeneutica.

⁸⁷ Ivi, pp. 37-38.

⁸⁸ Ivi, p. 38.

8.1.1. Le tesi schematiche dell'idealismo husserliano

Ricoeur schematizza l'idealismo husserliano sulla base di cinque tesi.

(a) La fenomenologia husserliana rivendica un *ideale* di scientificità radicale, il quale non è in continuità con le altre scienze «mondane». Infatti, essa, volendosi porre come scienza assoluta, sapere senza presupposti, cominciamento al di là del quale non è possibile risalire, non può che costruirsi attorno ad una pretesa di autofondazione, *Selbst-Begründung*. In tal modo, in virtù di una tale autoattribuzione di un carattere di fondazione e radicalità ultime, essa deve anche e necessariamente procedere sulla base tanto di un «gesto di rottura che non può iscriversi in una dimostrazione»,⁹⁰ quanto su uno stile auto-assertivo che «si attesta solo nella negazione di ciò che potrebbe a sua volta negarla».⁹¹

(b) La fenomenologia husserliana, inoltre, colloca la sua fondazione di principio nell'ordine dell'intuizione. In questi termini, in antitesi ad ogni costituzione di stampo costruttivo-speculativo, ciò che è veramente decisivo per la fenomenologia è la visione che coglie in modo immediato ed intuitivo all'interno di un «campo di esperienza» (*Erfahrungsfeld*). La qual cosa fa sì che la critica fenomenologica all'empirismo non si risolva affatto in un dirigersi verso un altro mondo, bensì piuttosto in un'esperienza più profonda e penetrante dello stesso mondo, cioè in un'esperienza che si identifica con un vedere liberato dagli impedimenti dell'attitudine «naturale» e «mondana» incapace di cogliere il «senso» autentico di ciò che esperisce.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ivi, p. 39.

(c) Per la fenomenologia, poi, «*il luogo dell'intuitività piena è la soggettività*».⁹² Il che equivale a dire che il luogo di tale «vedere» radicale è l'immanenza della coscienza di contro ad ogni trascendenza che, invece, per principio, risulta essere dubbia. Secondo quanto commenta Ricoeur, «ogni trascendenza è dubbia perché procede per *Abschattungen*, per “abbozzi”, per “profili”» e, di conseguenza attraverso una «sempre presunta [...] convergenza di tali *Abschattungen*».⁹³ Al contrario, il vissuto immanente della coscienza, dandosi in modo assoluto e totale nell'autotrasparenza della riflessione, costituisce un luogo di certezza inconcussa ed apodittica. In ciò si compone, in fondo, la tesi centrale dell'idealismo husserliano.

(d) L'ulteriore tesi fondamentale dell'idealismo fenomenologico è che la soggettività è il necessario risultato di un'operazione di «riduzione», talché il suo campo d'esperienza si rivela essere di tipo *trascendentale* e non semplicemente empirico, come nel caso della coscienza di cui si occupa la psicologia. Naturalmente, tra l'*io trascendentale* e l'*io empirico* sussiste un'analogia, la quale si esplicita nel fatto che, nella stessa misura in cui la riduzione non consiste nell'uscir fuori da questo mondo, allo stesso modo, l'*io trascendentale*, che ne risulta, non può certamente essere un altro io rispetto al mio io empirico. Quello che si verifica attraverso la riduzione è, piuttosto, un passaggio dall'*io empirico* all'*io fenomenologico-trascendentale* in termini di un mutamento di atteggiamento rispetto all'attitudine naturale. Si tratta cioè di una «una “conversione” per la quale si “perde” se stessi e il mondo nella loro validità ingenuamente realistica, quali ci

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ivi, p. 40.

sono dati nella mondanità della credenza – nella “credenza d’essere” (*Seinsglaube*) –, come qualcosa che va da sé, che è scontato, che non pone interrogativi o problemi, per riscoprire noi stessi e il mondo come momenti della trama intenzionale noetico-noematica della coscienza, come aspetti della vita trascendentale della soggettività che interroga, [che] mette in questione e dà “senso”». ⁹⁴ Come peraltro avverte Ricoeur, la differenza tra *atteggiamento naturale* e *atteggiamento trascendentale* «non sta [...] nei tratti descrittivi, bensì nell’indice ontologico, nella “validità d’essere”; bisogna “perdere” la validità *als Reales*, in una parola distruggere il realismo psicologico». ⁹⁵ In tal modo, ciò che nell’atteggiamento naturale è il «già-dato come ovvio», nell’atteggiamento fenomenologico, smette di essere tale per diventare *sensio* del «già-dato», *sensio* dell’ente.

(e) Infine, questa presa di coscienza di stampo fenomenologico, segnata dall’opera della riflessione, svolge implicazioni etiche peculiari, che si identificano con un’assunzione radicale di responsabilità rispetto alla pretesa di fondazione epistemologica ultima. In altre parole, il carattere auto-assertivo della fondazione fenomenologica costituisce il soggetto come soggetto responsabile di tale sua autonomia in cui egli si pone il compito della fondazione radicale. La conversione dall’atteggiamento naturale all’atteggiamento fenomenologico-trascendentale carica così il soggetto di una responsabilità che, in fondo, potremmo chiamare la responsabilità del *sensio*.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ D. Jervolino, *Il cogito e l’ermeneutica*, cit., p. 98.

8.1.2. La critica dell'ermeneutica alle cinque tesi dell'idealismo husserliano

Dopo aver passato in rassegna queste cinque grandi tesi che racchiudono i tratti fondamentali dell'idealismo husserliano, Ricoeur – secondo quanto sopra anticipato – passa ad una loro messa in discussione proprio a partire dall'impostazione che ne rappresenta il controcanto, vale a dire la visione ermeneutica della comprensione. Visione che, in fondo, cerca di mostrare come «il porsi autosufficiente, orgoglioso ed eroico della riflessione, [e] il suo tentativo titanico di “costituire” a partire da se stessa e solo da sé il “senso” del mondo» non può che fallire inevitabilmente di fronte all'inestricabilità della «trama ambigua e poliforme dei segni, nella quale il pensiero si trova intricato».⁹⁶

(Vs. a) Ricoeur prende le mosse, anzitutto, dalla critica dell'ideale di scientificità proprio dell'idealismo husserliano, rintracciandone il limite invalicabile nella «condizione ontologica» di una comprensione che appartiene inevitabilmente alla situazione in cui dimora. Così, siffatta condizione d'*appartenenza*, di cui – come abbiamo visto – è Gadamer il grande teorizzatore, fa cadere ogni primato del modello conoscitivo soggetto-oggetto al quale la fenomenologia si affida. In tal senso, Ricoeur afferma: «Ciò che l'ermeneutica mette anzitutto in questione nell'idealismo husserliano, è il fatto d'aver iscritto la sua scoperta immensa e insuperabile dell'intenzionalità entro una concettualità che ne attenua la portata, e cioè la relazione soggetto-oggetto. È da questa concettualità che dipende l'esigenza di cercare ciò che fa l'unità di senso dell'oggetto e quella di fondare questa unità entro una soggettività costituente. La prima dichiarazione dell'ermeneutica è per dire che la

⁹⁵ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 41.

⁹⁶ D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica*, cit., p. 99.

problematica dell'oggettività presuppone in precedenza una relazione di inclusione che ingloba il soggetto che presume di essere autonomo e l'oggetto che si presume opposto. È tale relazione inclusiva o inglobante che chiamiamo appartenenza».⁹⁷

(Vs. b) Al primato husserliano dell'intuizione o dell'*immediatezza* della visione, l'ermeneutica contrappone, inoltre, la necessità per ogni comprensione di essere sempre *mediata* da un'interpretazione (*Auslegung*). È proprio il carattere di situazionalità, in cui ogni comprensione si trova già sempre gettata, a rendere impossibile una visione intuitiva o un'apprensione pura d'oggetto e ad esigere, invece, il passaggio lungo attraverso l'interpretazione. Come abbiamo già visto in precedenza, questa condizione fondamentale della comprensione viene definita, prima da Heidegger e poi da Gadamer, nei termini di circolo ermeneutico, ovvero di struttura secondo cui la comprensione, lungi dal potersi dare come riflessione neutra e priva di presupposti che un soggetto esercita su un oggetto, risulta essere invece sempre preceduta da una forma di precomprensione non anticipabile; forma a partire dalla quale, dunque, ogni comprensione prende le mosse, sollecitando al contempo un cammino di interpretazione mai esauribile. Per questo Ricoeur scrive: «[Q]ualsiasi interpretazione colloca l'interprete *in media res* e mai all'inizio o alla fine. Noi sopraggiungiamo, in un certo senso, nel bel mezzo di una conversazione che è già iniziata e nella quale cerchiamo di orientarci al fine di potere, a nostra volta, portarvi il nostro contributo».⁹⁸

⁹⁷ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 43. Dal canto suo, come sappiamo, anche Heidegger ha espresso questa nozione di appartenenza attraverso l'articolazione di un «essere-nel-mondo» che già sempre precede la possibilità di una pura riflessione oggettuale.

⁹⁸ Ivi, p. 46.

(Vs. c) Per l'idealismo husserliano il luogo della fondazione ultima corrisponde al soggetto trascendentale, all'*ego* meditante e intuente che si mantiene nella certezza della sua immanenza. Ebbene, come ci mostra Ricoeur, è proprio questa posizione fenomenologica a risultare a sua volta dubbia, «dal momento in cui anche il *Cogito* può essere sottoposto alla critica radicale che la fenomenologia rivolge ad ogni apparire». ⁹⁹ In particolar modo, questa pista critica nei confronti del *Cogito* ci viene aperta da Heidegger nel § 25 di *Essere e tempo*, in cui in questione è proprio il «Chi dell'Esserci». Scrive il filosofo di Meßkirch: «È veramente evidente *a priori* che l'accesso all'Esserci debba essere una riflessione puramente percettiva sull'io degli atti? E se questo modo di “darsi a se stesso” dell'Esserci costituisse uno sviamento dell'analitica esistenziale radicato nello stesso essere dell'Esserci? Forse l'Esserci risponde sempre alle interrogazioni più intime su se stesso in questo modo: “Io sono questo”; ma se ciò avvenisse più ostentatamente proprio quando “non” è questo ente? [...] E se l'analitica esistenziale, fondandosi sulla suddetta datità dell'io, cadesse in certo modo in una trappola tesagli dall'Esserci e dalla sua autointerpretazione abituale? E se si dovesse riconoscere che l'orizzonte ontologico della determinazione di ciò che è accessibile come dato semplice, resta fundamentalmente indeterminato?». ¹⁰⁰

Tutta questa serie di domande incalzanti e indebolenti il titanismo dell'*ego cogito*, che peraltro trova un sodalizio teorico nei luoghi critici prodotti dalla psicoanalisi e dalla critica delle ideologie, conduce ad un punto decisivo: il dubbio sulla cosa non è l'unico possibile;

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 150.

chiamata in dubbio è anche la coscienza. E così ritorna sulla scena l'assunto ricoeuriano dal quale siamo partiti: l'*ego sum* è indubbio, è vero; ma questa verità non ci serve a molto, dal momento in cui si scopre che tutto il peso di questo *ego* è dato dal *ciò che io sono*. Il *ciò che io sono*, però, in quanto tale, racchiude in sé un'opacità che deve essere rischiarata e ripulita dal lungo e faticoso lavoro dell'interpretazione. Un lavoro interpretativo che, ora sappiamo, riguarda tanto i segni più semplici dell'esistenza, quanto le più complesse variazioni immaginative e comunicative che si dischiudono *davanti* alle diverse forme di comunicazione testuale.

Ricoeur si pronuncia nei seguenti termini: «Husserl ha ritenuto che la coscienza di sé poteva non essere presuntiva, poiché non procedeva per “adombramenti”, o “profili”. Ora, la coscienza di sé può essere presuntiva per altre ragioni. Nella misura in cui la conoscenza di sé è un dialogo dell'anima con se stessa e il dialogo può essere sistematicamente alterato dalla violenza e da tutte le intrusioni delle strutture di dominazione in quelle della comunicazione, la conoscenza di sé in quanto comunicazione interiorizzata, può essere tanto dubbia quanto lo è la conoscenza dell'oggetto, anche se per ragioni diverse e specifiche».¹⁰¹

In tal senso, proprio in seno ad una critica delle pretese di certezza dell'*ego cogito*, si delinea l'esigenza di una «ermeneutica della comunicazione» che sappia integrare al proprio interno la critica delle distorsioni ideologiche con la comprensione di sé. Tuttavia, qui, come si può intuire, si pone la difficoltà fondamentale di reperire un'ermeneutica che, da una parte, si renda capace di assumere l'ineliminabilità del fenomeno ideologico, vista

l'insuperabile condizione di situatività storica di ogni conoscenza, e dall'altra, si renda nondimeno in grado di indicare le condizioni alle quali è tuttavia possibile operare una critica feconda dei pregiudizi e delle ideologie (per quanto una tale critica non potrà mai essere totale, sempre in virtù della sopra citata nozione gadameriana di coscienza storico-effettuale). A ben guardare, dunque, sulla base di questi presupposti, la doppia esigenza appena richiamata richiede un qualcosa di paradossale, ovvero, da un lato, un'esplicita assunzione dell'appartenenza storica del soggetto criticante e, dall'altro, invece una distanziamento del soggetto appartenente, con la quale soltanto si può rendere possibile una critica della storia.

A una tale contrastante esigenza, come si può ben intuire, è proprio l'ermeneutica del testo proposta da Ricoeur a dare risposta. Infatti, è esattamente il testo a presentarsi emblematicamente come quel luogo a cavallo fra distanziamento ed appartenenza, tale da consentire tanto l'accoglimento della posizione tipica della critica delle ideologie, quanto l'assunzione della posizione comprendente dell'interpretazione. A partire dall'ermeneutica del testo, il soggetto interpretante si rivela, così, certamente un soggetto che si pone a distanza dalla storia, per poterla criticare, eppure a una distanza che tuttavia ne consente ancora l'avvertimento dell'efficacia.

(Vs. d) La scelta strategica dell'ermeneutica del testo consente, inoltre, di mettere radicalmente in questione anche la supremazia idealistica della soggettività. Infatti, nella stessa misura in cui ci avverte che il senso non sta più nell'intenzione perduta dell'autore, bensì nel mondo stesso che si dispiega davanti al testo, la comprensione del testo, per una

¹⁰¹ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 47.

sorta di effetto ad onda lunga, ci avverte anche che il soggetto husserliano deve arrendersi al fatto che il suo senso autentico non può più risiedere nell'immanenza della coscienza, ma *fuori* di essa. Per questo Ricoeur scrive: «[L]a fenomenologia, che è nata dalla scoperta del carattere universale dell'intenzionalità, non ha seguito l'indicazione contenuta in questa scoperta e cioè che la coscienza ha il suo senso fuori di sé. La teoria idealista della costituzione del senso *nella* coscienza è approdata così all'ipostasi della soggettività».¹⁰²

La proposta dell'ermeneutica del testo, invece, opera il decentramento radicale dal soggetto al «mondo», dove mondo – come abbiamo visto – non è da intendersi come realtà ingenua del «già dato del tutto ovviamente», ma come «mondo dell'opera», cioè mondo che mostra una referenza di secondo grado nella quale si manifestano le possibilità più profonde del nostro progetto di vita.

(Vs. e) L'ultima tesi idealista, secondo la quale il soggetto perverrebbe ad una peculiare responsabilità di sé per il fatto di essere fondamento costitutivo del mondo, viene opposta dalla tesi ermeneutica che assegna alla soggettività un ruolo molto più modesto. Nell'ipotesi dell'ermeneutica del testo, infatti, la soggettività non può far altro che perdersi come origine per ritrovarsi, alla fine del processo ermeneutico, come *appropriazione* di sé. In altri termini, ceduti la sua autotrasparenza, la sua costitutività del mondo e il suo carattere di fondamento originario, al soggetto, nella particolare *sospensione* praticata davanti al testo, non resta altro che recuperarsi pienamente solo attraverso l'ascolto stesso del testo. Ricoeur scrive a proposito: «*appropriare* è far sì che ciò che è estraneo diventi proprio. Ciò che è appropriato è appunto la cosa del testo. Ma la cosa del testo diviene mia

¹⁰² Ivi, p. 50.

solo se mi disapproprio di me stesso per lasciar essere la cosa del testo. Allora scambio l'*io*, *signore* di sé con l'*io*, *discepolo* del testo». ¹⁰³ Come si può intuire qui, questa tipologia di appropriazione non riduce affatto l'estraneo al titanismo del proprio, ma si muove piuttosto nei termini di una logica di struttura pressoché responsiva, giacché quanto il soggetto si appresta ad appropriare per mezzo dell'ascolto del testo, in fondo, non si dà che attraverso le sollecitazioni e gli appelli del testo stesso. ¹⁰⁴

È in tal modo che, all'interno di questo momento di *appropriazione*, eminentemente pratico, si presenta l'ultima peculiare forma di *distanziamento*: la distanziamento, operata dalla mediazione del testo, che conduce l'*io* a staccarsi dalla sua presunta autotrasparenza. Ricoeur conclude: «Questa forma ultima e radicale di distanziamento è la fine della pretesa dell'*ego* a costituirsi come origine ultima. L'*ego* deve assumere per se stesso le “variazioni immaginative” sul reale che la letteratura di finzione e di poesia, più di ogni altra forma di discorso, produce. È questo stile di *risposta a...* che l'ermeneutica oppone all'idealismo dell'ultima responsabilità di sé». ¹⁰⁵

8.2. Fase sintetica. Per una fenomenologia ermeneutica

A questo punto, esaurita la parte dedicata all'*antitetività* tra fenomenologia ed ermeneutica, possiamo concludere il nostro percorso cercando di individuare i punti salienti della proposta ricoeuriana, in cui si delinea invece una vera e propria mediazione tra ermeneutica

¹⁰³ Ivi, p. 51.

¹⁰⁴ In questo senso, a questo livello, è possibile gettare un ponte fra il rapporto ermeneutico che Ricoeur stabilisce fra soggetto e testo e la relazione responsiva proposta da Waldenfels (e da noi analizzata nel capitolo secondo).

e fenomenologia, e ciò nei termini peculiari per cui, da un lato, «al di là della critica dell'idealismo husserliano, la fenomenologia rest[a] il presupposto insuperabile dell'ermeneutica» e, dall'altro, mostra di non poter «realizzare il suo programma di *costituzione*, senza costituirsi in una *interpretazione* della vita dell'*ego*». ¹⁰⁶

8.2.1. *Il presupposto fenomenologico dell'ermeneutica*

I punti cruciali che, per Ricoeur, costituiscono il presupposto fenomenologico di ogni filosofia dell'interpretazione possono essere compresi nei seguenti assunti.

(a) La *scelta per il senso* rappresenta il primo e più generale presupposto fenomenologico di ogni filosofia dell'interpretazione. A questo proposito, ricorrendo a Heidegger, Ricoeur afferma: «fin dalle prime pagine di *Essere e tempo*, leggiamo che il problema dimenticato è il problema del *senso* dell'essere. È in questo che il problema ontologico è un problema fenomenologico. È un problema ermeneutico solo nella misura in cui questo senso è nascosto, non certo in se stesso, ma da tutto ciò che ne impedisce l'accesso». ¹⁰⁷

Ma, contestualmente a questo innesto della prospettiva fenomenologica nell'ermeneutica, Ricoeur si pone l'interrogativo: può esservi una filosofia del senso che non sia idealista? In altri termini, è possibile riconoscere il soggetto come essere-per-il-senso, in modo che però il senso stesso non si riduca a mero prodotto del soggetto? Ebbene, per trovare una risposta a questo quesito, Ricoeur, sorprendentemente, non si allontana affatto da Husserl, come ci

¹⁰⁵ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 52.

¹⁰⁶ Ibidem.

si aspetterebbe, bensì abbandona soltanto un certo Husserl per prediligere un altro; per la precisione, lascia da parte lo Husserl delle *Meditazioni cartesiane* per appropriarsi, invece, di quello delle *Ricerche logiche*,¹⁰⁸ in cui effettivamente non si afferma affatto una tesi idealista, ma, a ben guardare, il semplice e fondamentale assunto secondo cui nessuna coscienza può essere coscienza di sé se non è prima coscienza di qualche cosa verso cui essa trascende. È, dunque, questo primato del trascendere-verso, insomma il primato dell'intenzionalità, a sottrarre il senso alla sovranità del soggetto immanente. Ricoeur asserisce a riguardo: «[La] nozione universale di senso, [...] [i]l concetto di intenzionalità, non implica in alcun modo che una soggettività trascendentale abbia il controllo sovrano di questo senso verso il quale si dirige».¹⁰⁹ Per cui, sulla base di quanto stabilito dalle *Ricerche logiche*, non si arriva in alcun modo ad una fenomenologia idealista fondata sulla preminenza della coscienza di sé; anzi, «al contrario, la fenomenologia poteva essere richiamata nella direzione opposta, cioè sul versante della tesi della preminenza del senso rispetto alla coscienza di sé».¹¹⁰

(b) L'ermeneutica rinvia, inoltre, alla fenomenologia in virtù del suo «*suo ricorso alla distanziamento nel cuore stesso dell'esperienza di appartenenza*».¹¹¹ Difatti, se letta a partire dai suoi tratti essenziali, la *distanziamento* rivela una grande affinità con l'articolazione dell'*epoché*, e ciò per il fatto che «è proprio di ogni coscienza per il senso [...] un momento

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, 2 voll., ed. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.

¹⁰⁹ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 54.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

di distanziamento, di messa a distanza dal “vissuto”» che si mette in moto quando «non contenti di “vivere” o di “rivivere”, noi interrompiamo il vissuto per risignificarlo».¹¹²

Distanziamento e *epoché* possono essere interpretati, così, come due modi diversi di intendere la medesima sospensione verso la significazione. Nel primo caso, l'accentuazione è posta in particolar modo su una sospensione interpretativa, che si configura come presa di *distanza* dall'appartenenza storica, al fine di poterla criticare e risignificare attraverso le possibilità più alte alle quali ci rimanda la mediazione del mondo del testo. Nel secondo caso, si tratta, invece, di una presa di distanza dal vissuto puro e semplice, al fine di riafferrarlo al livello più alto del *senso*. È per questo che Ricoeur può giungere a scrivere che «al “vissuto” del fenomenologo corrisponde, sul versante dell'ermeneutica, la coscienza esposta all'efficacia della storia. [...] la distanziamento ermeneutica è per l'appartenenza quello che, nella fenomenologia, l'*epoché* è per il vissuto. L'ermeneutica comincia anch'essa quando, non contenti di appartenere alla tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla».¹¹³

(c) Approfondendo ulteriormente il suo discorso, Ricoeur giunge a delineare un altro grande presupposto fenomenologico dell'ermeneutica: il carattere derivato delle significazioni linguistiche, ossia la presupposizione del livello ante-predicativo a quello dell'espressione linguistica.¹¹⁴ In Husserl, infatti, la precedenza dell'ante-predicatività può essere chiaramente rintracciata in tutta la sua opera: partendo dall'analisi noetico-noematica

¹¹² Ivi, p. 55.

¹¹³ Ibidem.

di *Ideen I* fino a giungere alla *Krisis*, in cui l'interesse si sposta più marcatamente sulla questione della *Lebenswelt*. Ora, quello che si registra, passando sul fronte dell'ermeneutica, è una chiara ripresa di questa tesi, soprattutto se si va a vedere il discorso di Heidegger che, in seno alla sua analitica del *Dasein*, colloca chiaramente il piano dell'enunciazione (*Aussage*) in subordine rispetto a quello del discorso (*Rede*) co-originario al registro della situazione (*Befindlichkeit*) e della comprensione (*Verstehen*). Così, il piano heideggeriano della predicazione, come quello di stampo più marcatamente fenomenologico, non può rivendicare alcuna autonomia, ma sempre e soltanto un carattere derivato dalla struttura esistenziale dell'essere-nel-mondo.

(d) Infine, con l'introduzione dell'elemento della storicità all'interno della fenomenologia, l'affinità tra il piano antepredicativo della fenomenologia e quello dell'ermeneutica si rende ancora più chiara e immediata. Difatti, secondo Ricoeur, non è assolutamente un caso che la fenomenologia mostri tutta la sua valenza paradigmatica nei confronti dell'ermeneutica, proprio nel momento in cui è lo stesso Husserl, attraverso il suo concetto di *Lebenswelt*, a curvare maggiormente la sua impostazione «in direzione di una ermeneutica dell'esperienza storica».¹¹⁵ Ricoeur scrive al riguardo: «[L]a *Lebenswelt* può meglio svolgere questo ruolo paradigmatico per l'ermeneutica dal momento in cui la *Lebenswelt* non è confusa con non so quale immediatezza ineffabile e non è identificata con l'involucro vitale ed emozionale dell'esperienza umana, ma disegna questa riserva di senso, questo

¹¹⁴ Per la precisione, Ricoeur scrive: «[il] rinvio dell'ordine linguistico alla struttura dell'esperienza (che nell'enunciato viene al linguaggio) [...] costituisce [...] il principale presupposto fenomenologico dell'ermeneutica» (ivi, p. 57).

¹¹⁵ Ivi, p. 58.

surplus di senso dell'esperienza viva, che rende possibile l'atteggiamento oggettivante ed esplicativo». ¹¹⁶

Così, se ben si comprende la decisività di questo passaggio husserliano, ci si rende subito conto che è proprio con il concetto di *Lebenswelt* storica che giungiamo al punto di congiunzione massimo fra fenomenologia ed l'ermeneutica, e questo dal momento che la fenomenologia, attraverso il ricorso a tale nozione, in fondo, rivela una sua fondamentale apertura alla contaminazione con l'ermeneutica.

In tal senso, è possibile affermare che ciò che vale qui come ultimo presupposto fenomenologico dell'ermeneutica può essere interpretato anche come primo presupposto ermeneutico della fenomenologia. E questo ci proietta di per sé nell'ultimo tratto del percorso che effettua Ricoeur: l'analisi dei presupposti ermeneutici della fenomenologia.

8.2.2. *Il presupposto ermeneutico della fenomenologia*

Come abbiamo appena visto, lo scambio di presupposizioni fra fenomenologia ed ermeneutica si gioca proprio sul livello dell'elemento storico.

(a) Solo che, a partire non più dall'ambito della fenomenologia ma da quello dell'ermeneutica, non è più la nozione di *Lebenswelt* a giocare il ruolo determinante, bensì quella di situatività storica, la quale si mostra essere elemento fondamentale per la fenomenologia nella misura in cui ne scioglie proprio l'ancoraggio alle roccaforti

¹¹⁶ Ibidem.

dell'immanenza e dell'autotrasparenza costruite dalla sua mera interpretazione idealistica.¹¹⁷

(b) Un altro elemento che si presenta come l'ineludibile presupposto ermeneutico della fenomenologia, è quello dell'*interpretazione*, l'*Auslegung*. Per mostrare l'imprescindibilità dell'*Auslegung* all'interno della fenomenologia, Ricoeur sceglie proprio il luogo in cui Husserl sembra doversi opporre maggiormente ad una tale categoria ermeneutica. Questo luogo, il più alto di tutta l'interpretazione idealista della fenomenologia, è costituito dalle *Meditazioni cartesiane* e, in particolar modo, si tratta proprio del momento massimo «in cui l'egologia viene costituita come supremo tribunale del senso».¹¹⁸

Questo momento si gioca nella connessione fondamentale che collega il *für mich* all'*aus mir* del mondo stesso, ovvero, da un lato, il mondo *per me* e, dall'altro, il mondo che deve essere costituito *a partire da me*. Al riguardo Ricoeur tiene presente in particolar modo un passaggio chiave della *IV Meditazione*, in cui si dice: «Il mondo oggettivo che per me (*für mich*) è, era, e sarà e che sempre potrà essere con tutti i suoi oggetti, attinge [...] il suo senso intero ed il suo valore d'essere, quel ch'esso ha per me (*für mich*) da me stesso (*aus mir selbst*), da me in quanto io trascendentale, quell'io che primo emerge dalla *epoché* fenomenologico-trascendentale».¹¹⁹ Il raggiungimento di tale *climax* da parte dell'egologia husserliana viene testimoniato inoltre dal § 33, in cui Husserl stabilisce proprio un'identificazione fra fenomenologia dell'autocostituzione e fenomenologia in generale. Si

¹¹⁷ Per una riflessione più approfondita sulla gamma degli aspetti coinvolti in tale questione, si rimanda a P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

¹¹⁸ Id., *Dal testo all'azione*, cit., p. 63.

¹¹⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., p. 70.

legge: «Poiché il concreto *ego* monadico comprende l'intero vivere potenziale e reale della coscienza, diviene chiaro che il *problema della esposizione-descrizione (Auslegung) di questo ego monadico* (il problema della sua costituzione per se stesso) *deve comprendere in sé tutti i problemi costitutivi* in generale. In uno sviluppo ulteriore si produce l'identificazione della fenomenologia di questa autocostruzione con la *fenomenologia in generale*». ¹²⁰

Senonché, è esattamente a quest'altezza delle *Meditazioni cartesiane* che si viene a verificare, assieme al compimento egologico-trascendentale della fenomenologia, anche lo spazio per una crisi; crisi costituita dal fatto che, a ben guardare, una prospettiva di tale portata idealistica non riesce a fornire alcun riscontro alla posizione di un fenomeno originario di tutta rilevanza: quello dell'*alter ego*. Ci si trova, così, dinanzi a un vero e proprio paradosso: «[D]a una parte, la riduzione di ogni senso alla vita intenzionale dell'*ego* concreto implica che l'altro si costituisca “in me” e “a partire da me”; dall'altra, la fenomenologia deve rendere conto dell'originalità dell'esperienza dell'altro, in quanto appunto è esperienza di un altro che non sono io». ¹²¹

Ora, quello che, a questo punto, a Ricoeur interessa mostrare è che solo un'apertura ermeneutica consente a Husserl di risolvere la massima tensione fra queste due esigenze contrastanti – costituire l'altro *in me*, ma costituirlo come *altro da me* – a cui, invece, l'impostazione idealistico-trascendentale non riesce a dare coerente soluzione. Infatti, è

¹²⁰ Ivi, p. 117.

¹²¹ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 64.

unicamente il ricorso alla nozione di *Auslegung*¹²² che si mostra in grado di contemperare le opposte spinte rappresentate da un progetto fenomenologico che, da un lato, procede verso l'ammissione di una forma di trascendenza originaria irriducibile all'io (il fenomeno originario dell'altro) e, dall'altro, intende costituirlo nell'immanenza dell'*ego cogito* (posizione dell'io trascendentale). L'*Auslegung* si rende in grado di assolvere a questo compito perché essa, secondo Ricoeur, dispiegando in quanto tale quel surplus potenziale che già sempre eccede l'ego pur permanendone nella sua sfera intenzionale, si pone a metà strada tra una filosofia della descrizione trascendente e una filosofia della costituzione immanente e, così facendo, permette di tenere in piedi sia la costituzione di me stesso, sia la posizione dell'altro in quanto altro.

Per questo Ricoeur può concludere: «Il paradosso di una costituzione che sarebbe ad un tempo costituzione “in me” e costituzione di un “altro” prende un significato del tutto nuovo se lo si illumina con il ruolo dell'esplicitazione (*Auslegung*); l'altro è incluso, non nella mia esistenza in quanto data, ma in quanto essa comporta un “orizzonte aperto ed infinito” (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit, p. 151), un potenziale di senso che non domino con lo sguardo. Posso quindi affermare che l'esperienza d'altri non fa che “sviluppare” il mio essere proprio identico, ma quel che essa sviluppa era già più di me stesso, in quanto ciò che qui io chiamo il mio essere identico è un potenziale di senso che

¹²² Per la precisione, il ricorso husserliano all'*Auslegung* comincia già nella *Quarta Meditazione*, allorché l'idealismo trascendentale viene definito come «lavoro di autoesplicazione-descrizione (*Auslegung*) di me, come *ego* meditante» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, cit., § 41) e il carattere dell'interpretazione, dal canto suo, si rivela come *lavoro infinito* che si connette al dispiegamento delle esperienze attuali. Sulla base di questo, secondo Ricoeur, la fenomenologia si presenta come «una meditazione *indefinitamente sviluppata*, perché la *riflessione è superata* [corsivo nostro] dalle significazioni *potenziali* del suo sviluppo proprio» (P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 66).

deborda lo sguardo della riflessione. La possibilità della trasgressione del mio io verso l'altro è inscritta in questa struttura d'orizzonte che chiama una [...] "esplicitazione degli orizzonti del mio essere proprio" (ivi, p. 151)». ¹²³

Il conflitto che così, in seno alla fenomenologia trascendentale, si esplicita nella contrapposizione fra l'esigenza del «rispetto dell'alterità d'altri» e quella di radicare «tale esperienza di trascendenza nell'esperienza primordiale»¹²⁴ dell'io, conduce Husserl a concedere necessariamente terreno alla posizione ermeneutica, e ciò dal momento che egli, per dare originario riscontro tanto al fenomeno dell'io quanto a quello dell'altro, si vede costretto a spostare il piano costitutivo dell'esperienza dall'autodati immanente e intuitiva della coscienza all'orizzonte aperto e infinito dell'*ego*, ambito quest'ultimo in cui l'esperienza incontra le dimensioni della potenzialità e della trascendenza che, come tali, necessitano senza dubbio dell'esplicitazione interpretativa, ovvero della mediazione dell'*Auslegung*.¹²⁵

¹²³ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 68.

¹²⁴ Ivi, p. 67.

¹²⁵ È solo a partire da una tale posizione che si riesce a comprendere il motivo per cui, proprio nel cuore del suo idealismo trascendentale, Husserl, lungi dall'affidare alla sola immanenza della coscienza il compito di autocostruirsi, mette in campo invece la (sorprendente) necessità per il passaggio interpretativo, come il seguente assunto testimonia: «Anche il mio "esser-proprio" mi si dischiude mediante l'esplicitazione

9. Approdo: il soggetto concreto e la mediazione

È a quest'altezza che fenomenologia ed ermeneutica si compenetrano al massimo, facendo così segno verso la possibilità di una filosofia del *cogito* che, pur restando riflessione da parte di un soggetto, non cade però vittima di una seduzione speculativo-intuizionista.¹²⁶

Anzi, una forma di riflessione intesa in questi termini si proietta proprio nell'impresa di un'appropriazione interpretativa del senso nella e attraverso la trascendenza, cioè nel e attraverso il periplo di quei segni, discorsi e testi, in cui questo stesso senso storicamente, concretamente e immancabilmente si dà.

Questa è la conclusione a cui giunge il progetto di Paul Ricoeur che – come abbiamo visto – parte dalla critica alla posizione di una mera soggettività conoscitiva, passa per l'arricchimento interpretativo della vita del *cogito* e giunge alla congiunzione di approccio fenomenologico ed approccio ermeneutico in quel luogo peculiare e pluridimensionale che è il testo. Proprio per questo, in fondo, si potrebbe riassumere tutto l'intento del nostro autore – come peraltro abbiamo cercato di far riecheggiare già nel titolo di questo capitolo – nei termini di una fenomenologia del soggetto che però si esplicita soltanto attraverso il passaggio per una mediazione interpretativa.

Volendo affidare alle parole stesse di Ricoeur la chiusura del percorso svolto, potremmo perciò, in modo quasi suggestivo, affermare: «Tutta la fenomenologia è una esplicitazione

(*Auslegung*) e, dalle operazioni e prodotti di questa, ottiene il suo senso originario» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, cit. (trad. di F. Costa: *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 151).

¹²⁶ Per approfondire la questione dell'ispirazione intuizionista presente nella fenomenologia, si veda in particolar modo F. Ciaramelli, *L'originare et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-*

nell'evidenza e una evidenza nell'esplicitazione. Una evidenza che si esplicita, una esplicitazione che dispiega una evidenza, ecco questa è l'esperienza fenomenologica. È in questo senso che la fenomenologia non può realizzarsi se non come ermeneutica».¹²⁷ Proprio qui la mediazione del soggetto concreto si afferma nel suo carattere contingente e perennemente aperto.

Ponty, in «Revue philosophique de Louvain», 1998, 96, 2, pp. 198-231; Id., *L'après coup du désir*, in «Studia Phaenomenologica», VI, 2006, pp. 101-103.

¹²⁷ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 68.