

Identità e differenze temporali

Su Heidegger e Ricoeur

Alberto Giovanni Biuso

The paper analyzes and compares two fundamental works to understand temporality: *Sein und Zeit* by Martin Heidegger and Paul Ricoeur's *Temps et récit*. Heidegger's ontological analysis becomes theoretical narrative in Ricoeur, without losing anything of the complexity of the matter, rather getting enriched with a series of strong links to history, literature, phenomenology

Identità e Differenza

Essere, Verità, Identità e Differenza sono le parole fondamentali della scienza filosofica. Parole alle quali Martin Heidegger ha fornito chiarimenti utili anche a comprendere il discorde legame tra le sue analisi e quelle di Paul Ricoeur, *Sein und Zeit* e *Temps et récit*. I titoli da soli esprimono subito l'identità e la differenza. L'identità della questione -il tempo-, la differenza delle intenzioni e dei modi. L'analisi ontologica di Heidegger diventa narrazione teoretica in Ricoeur¹, senza perdere nulla della complessità della questione e anzi venendone arricchita da una serie di legami profondi con la storiografia, la letteratura, la fenomenologia.

Molte filosofie tentano di rendere stabile il divenire, di fermare l'eventuarsi dell'essere, di disconoscere l'eventuarsi che è l'essere. Nell'evento invece -Ereignis- identità e differenza vivono ed esprimono la loro coappartenenza. Ed è esattamente questo plesso ciò che Heidegger cerca di pensare, «in che senso la differenza derivi dall'essenza dell'identità»: se tra Ereignis e Austrag (divergenza) regna «una consonanza»² è perché il tempo è la differenza rispetto sia al nulla sia all'eterno, il movimento è la differenza rispetto alla stasi. Essere, identità, differenza, stasi, movimento sono le parole esatte con le quali Platone ha nel Sofista segnato il progetto di pensiero della filosofia europea.

¹ Troviamo una analisi critica approfondita della concezione del tempo di Heidegger in un intero capitolo di Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, vol.3, trad. it. di Giuseppe Grampa, *Tempo e racconto III, Il tempo raccontato*, vol.3, Milano: Jaca Book, 1988, 93-149.

² Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1957, trad. it. di Giovanni Gurisatti, *Identità e Differenza*, Milano: Adelphi, 2009, 26. 3 Ivi, 51.

L'assoluto come causa sui è pura identità con se stesso, la quale come pensiero si dispiega nel tempo e come divinità si dispiega nell'eterno, rimanendo tuttavia sempre la monocorde struttura che dall'inizio alla fine del processo nega sia l'identità dello stesso sia la differenza dell'uguale, pervenendo così al nulla dell'essere e del divenire. Lo sforzo di Heidegger consiste anche nel comprendere la lunga vicenda di questo oblio della differenza, sapendo bene che è necessario confrontarsi con la struttura linguistica del pensare e con la stratificazione storica della tradizione, poiché «soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo sempre impiegati per ciò che è ancora da pensare»³. Linguaggio e tradizione sono due parole centrali anche per il dispositivo concettuale con il quale Ricoeur tenta di pensare il tempo. Vediamo dunque come si articola l'analisi della temporalità nelle due opere fondamentali che Heidegger e Ricoeur hanno dedicato all'essere, al racconto, al tempo.

Sein und Zeit

In Essere e tempo i concetti vengono trasformati in problemi, le opere (Werke) in itinerari di ricerca (Wege), l'intera filosofia diventa una rigorosa e ripetuta analisi delle parole proprie del pensiero europeo, poiché «è affare della filosofia preservare la forza delle parole più elementari, in cui l'esserci si pronuncia, dal venir livellate dal senso comune fino all'incomprensibilità» (§ 44; 625)⁴. In Sein und Zeit l'ontologia fondamentale, la domanda sull'essere dalla quale il pensiero sorge, viene declinata come analitica esistenziale, come descrizione accurata, rigorosa, ontologica della dimensione ontica in cui il fare e l'essere quotidiano degli umani si svolge. Esserci, infatti, vuol dire «existiert faktisch» (§ 38; 512), vuol dire abitare il mondo-tempo in un modo collettivo e individualmente declinato nella sua struttura fenomenologica. L'ontologia è possibile come fenomenologia perché non si tratta di due discipline tra le tante che compongono il corpo della filosofia ma sono la filosofia stessa e il modo del suo darsi. La filosofia è quindi ontologia fenomenologica e universale che parte dall'ermeneutica dell'esserci e che, come analitica dell'esistenza, ha fissato il capo del filo conduttore di ogni domandare filosofico nel punto dal quale risulta e sul quale torna a ribaltarsi (§ 7; 123 e § 83; 1223)

Ciò che ci è onticamente più vicino, talmente vicino da essere noi stessi, è anche ontologicamente il più lontano, anche perché non sembra aver bisogno di essere pensato, talmente ci è addosso e accosto. Heidegger ha voluto indagare semplicemente il darsi e il farsi quotidiano che «da un punto di vista esistenzial-ontologico cela in sé

³ Ivi, 51.

⁴ Citerò da Martin Heidegger: Sein und Zeit, 1927, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001, ed. it. a cura di Alfredo Marini, con testo tedesco a fronte, Essere e tempo, Milano: Mondadori, 2006. Indicherò il numero del paragrafo seguito da quello della pagina in cui si trova la traduzione italiana.

enigmi su enigmi» (§ 71; 1043). Se la sostanza umana precede ogni distinzione tra anima e corpo, se «das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz» se l'essenza dell'esserci sta nella sua esistenza (§ 9; 130), l'analitica esistenziale precede logicamente e concretamente ogni scienza umana e ogni sapere naturale (psicologia, antropologia, biologia). Fra le strutture dello stare al mondo – gli “esistenziali” – ci sono l'in-essere, il con-essere, l'essere-alla-morte. Esserci e mondo non stanno l'uno accanto all'altro ma l'esserci è un modo dell'essere insieme, perché un soggetto senza mondo è una pura astrazione, tanto che persino «das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins», l'essere soli è un modo manchevole dell'essere con gli altri (§ 26; 350). La morte non è un evento biologico, il perire, ma è il costitutivo essere-alla-fine che dall'inizio accompagna l'apertura sempre incompiuta che è il futuro. Se «il fenomeno primario della temporalità originaria e autentica è l'avvenire» (§ 65; 925-927), l'esserci è possibilità sempre aperta, tanto che la morte «è la possibilità della pura e semplice impossibilità d'esserci» (§ 50; 709), una possibilità sempre certa e sempre indeterminata. L'esserci quindi non ha una fine «bensì esiste in modo finito» ed è per questo che la Cura -la quale sempre accompagna l'umano nel tempo- è in realtà un essere alla morte (§ 65; 927). La Cura è infatti il tempo quotidiano nella sua concretezza esistenziale; la Cura è tutto ciò che serve a essere ancora: la «temporalità si rivela come il senso dell'autentica cura» (§ 65; 917). L'esserci come Cura si declina nelle forme del trovarsi, del comprendere, del parlare, dello scadere e «il modo d'essere quotidiano della chiusura è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivocità. Queste, a loro volta, mostrano il moto dello scadere coi suoi essenziali caratteri della tentazione, dell'acquietamento, dell'estraneazione e dell'inciampo» (§ 38; 515). Il modo in cui queste e altre forme si danno anzitutto e per lo più è il Man, il Si impersonale che evita all'esserci l'assunzione piena di ciò che è, a favore invece di una ripetizione di tutto quanto mediamente si fa. Importante per Heidegger è non intendere tutto questo in modo moralistico e valutativo poiché anche «il “si” è un esistenziale e appartiene come fenomeno originario alla costituzione positiva dell'esserci» (§ 27; 373). Autenticità e inautenticità del Dasein non sono da porre in una scala assiologica ma vanno intese in senso fenomenologico come modi diversi di abitare il mondo. Emblematica, in questa direzione, è la differenza tra paura (Furcht) e angoscia (Angst). Mentre la paura nasce sempre da qualcosa di specifico, l'angoscia scaturisce dal solo fatto di esser vivi. La scaturigine dell'angoscia è pertanto l'essere nel mondo in quanto tale. Anche per questo nessuna tonalità tipicamente umana (Stimmung) può essere cancellata attraverso il vuoto emotivo ma solo e sempre tramite una Gegenstimmung, una controtonalità a essa opposta (e già Spinoza lo aveva sostenuto). La comprensione radicale, teoretica, ontologica, del mondo emotivo in cui l'esserci è immerso è uno dei contributi più importanti che Heidegger abbia offerto alla filosofia e cioè alla vita pensata. Una parola chiave come Geworfenheit –da Marini resa con Deiezione e da Chiodi con Gettatezza- mostra in controluce la fonte gnostica, fonte da Heidegger

costantemente occultata. Anche se il filosofo sottolinea esplicitamente che «lo scadimento dell'esserci non può perciò neppure essere concepito come “caduta” da un più puro e superiore “stato originario”» del quale non avremmo né esperienza ontica né comprensione ontologica (§ 38; 503), resta il fatto che l'esserci è come tale colpevole («Das Dasein ist als solches schuldig» [§ 58; 802], Marini preferisce rendere “è in debito”); resta che il modo fondamentale –anche se velato– dell'esser nel mondo è l'ospitalità (Unheimlichkeit, § 57; 780) e che non è l'esser colpevoli che risulta da una qualche colpa specifica ma, al contrario, l'indebitamento è possibile solo sul fondamento di un «ursprünglichen Schuldigseins», di un esser colpevoli originario (§ 58; 799). La caduta, il debito, la colpa, comunque la si voglia chiamare, ha in ogni caso prodotto la sostanza temporale dell'esserci. Sta qui il nucleo di Sein und Zeit. Il senso dell'esserci come essere nel mondo è la Zeitlichkeit, la temporalità. L'irriducibilità dell'umano al semplice sussistere sottomano, il suo costante esistere come apertura mai chiusa e mai compiuta, la sua “storicità”, la sua identità insomma di specie, sono tutti fondati sul fatto che l'esserci non ha tempo ma è temporalità vivente, vissuta, aperta, costitutiva. Preparata dalle accuratissime analisi che la precedono, la pagina chiave dell'opera è probabilmente questa:

Non è che l'esserci riempia con le fasi delle sue realtà effettuali istantanee una pista o un segmento sottomano “della vita”, ma estende se stesso, sì che il suo esser proprio è fin dappprincipio costituito come estensione. Nell'essere dell'esserci sta già il “tra” riferito a nascita e morte. [...] L'esserci fittizio esiste per nascita, e per nascita muore anche proprio nel senso dell'essere-alla morte. Entrambi i “capi” e il loro “tra” sono, finché l'esserci fattiziamente esiste, ed essi sono in quel modo che unicamente è possibile sulla base dell'essere dell'esserci come cura. Nascita e morte si “con-nettono”, nel modo che è proprio dell'esserci, nell'unità di deiezione e sfuggente o precorrente essere-alla morte. In quanto cura, l'esserci è il “tra”. (§ 72; 1051)

L'eco agostiniana di questa straordinaria pagina, la distensio temporale che l'esserci è da sempre, per sempre e nel tra, il coincidere della struttura umana con la dinamica del tempo, l'identità fra Dasein e Zeit, confermano le considerazioni che Husserl fa a proposito della centralità delle intuizioni di Agostino per ogni ulteriore comprensione del tempo: «In questa materia i tempi moderni, tanto orgogliosi del proprio sapere, non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema, né fatto progressi degni di nota»⁵. Il tempo non è né oggettivo né soggettivo, né naturale né antropologico. Simili dualismi rimangono ben al di sotto dell'enigma semplice che il tempo è. Un enigma che si può tentare di chiarire comprendendo che il tempo non è una cosa ma è un accadere di processi nel mondo,

⁵ Edmund Husserl: *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins* 1893/1917, hgg. v. Rudolf Boehm, «Husserliana», Bd. X, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, ed. it. a cura di Alfredo Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Milano: Franco Angeli, 1998, 43.

i quali acquistano il loro significato solo nell'esserci umano proteso alla Cura, destinato a finire e sapiente di tale finitezza, poiché «“si dà” verità solo nella misura e fintantoché vi è dell'esserci» (§ 44; 643). L'essere nel mondo consiste nell'abitare i significati, nel costituire una struttura semantica che è linguistica proprio perché è una donazione di senso al mondo. La persona, infatti, «ist kein Ding, keine Substanz, kein Gegenstand», non è una cosa, una sostanza o un oggetto ma «è data come attuatrice di atti intenzionali collegati nell'unità di senso» (§ 10; 147). La non cosalità dell'esserci è la radice anche del suo essere spaziale. Nonostante il fatto che numerose interpretazioni sostengano la subordinazione della spazialità alla temporalità, il testo heideggeriano è sufficientemente chiaro nell'affermare che «l'esserci stesso, nel suo essere-nel-mondo, è “spaziale”» (§ 22; 307) poiché «l'esserci occupa, letteralmente, lo spazio. Non è affatto soltanto sottomano nella porzione spaziale riempita dal suo corpo» (§ 70; 1033). La spazialità dell'esserci non consiste in un semplice occupare luoghi ma nell'apertura di senso che il corpo continuamente genera come un cuneo che si inoltra nella materia illuminandola. Ecco perché l'esserci è spaziale in senso originario e «la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo grazie alla temporalità non può prefiggersi di dedurre lo spazio dal tempo, o di risolverlo in puro tempo» (§ 70; 1031). Se l'esserci umano è una macchina semantica lo è perché è una macchina temporale, un grumo di tempo consapevole del proprio passare: «Come senso dell'essere di quell'ente che chiamiamo esserci, viene indicata la temporalità» (§ 5; 65). Ma –e l'ignorare tale «ma» impedisce spesso di comprendere la radicale unitarietà del percorso heideggeriano- «la messa in chiaro della costituzione d'essere dell'esserci resta però solo una via. La meta è l'elaborazione del problema dell'essere in assoluto» (§ 83; 1223).

Temps et récit

Come per Heidegger ma più radicalmente di Heidegger, anche per Ricoeur il tempo è questione anzitutto linguistica, è racconto, trama, coglimento narrativo dell'andare dei giorni, degli eventi. Il linguaggio è scandito nel tempo, le parole vengono pronunciate l'una dopo l'altra a formare delle frasi le quali compongono a loro volta una descrizione, un'analisi, delle narrazioni. Il carattere sequenziale del linguaggio è anche un dato tecnico, che però si fonda sulla struttura della mente umana, la quale non è nel tempo ma è essa stessa temporalità vivente, rammemorante, intenzionale. Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale. [...] Che la tesi presenti un carattere circolare è innegabile. [...] Il circolo tra narratività e temporalità non è un circolo vizioso, bensì un circolo corretto (I, 15).⁶

⁶ Da qui in poi mi riferisco ai tre volumi di *Temps et récit*, nella traduzione citata alla nota 1. I titoli dell'edizione originale sono -rispettivamente- *Temps et récit*, *La configuration dans le récit de*

È delineato così con chiarezza il tema che percorre Tempo e racconto, opera nella quale si condensano ermeneutica, fenomenologia ed esistenza. L'obiettivo è dimostrare l'identità strutturale tra storiografia e racconto di finzione sulla base dell'esigenza di verità che intride entrambi i modi narrativi. I fondamenti sono individuati nella temporalità agostiniana e nella mimesi aristotelica. Della prima Ricoeur conduce un'analisi accurata e magnifica, che individua nella congiunzione di distensione e triplice presente la cifra propria di Agostino. Il tempo è dentro l'anima, il tempo è l'anima, come per Plotino. Ma se in Plotino il riferimento è all'anima del mondo, per Agostino il tempo siamo noi. Nell'interiorità della mente umana -alla fine a noi stessi insondabile- il tempo si costituisce e diventa un'entità nomade, fatta di transito, misurata non nel suo essere ma nel suo passare, nel divenire. Per questo, soprattutto per questo, l'umano è un dispositivo temporale, per la finitudine dinamica di cui è fatto. Non sembra quindi così evidente e motivata l'opposizione che Ricoeur individua tra il presente agostiniano e il futuro heideggeriano, poiché entrambi sono radicati nella finitudine o come Sein-zum-tode o in quanto relazione profonda tra l'eternità del creatore e la mortalità delle cose create. In ogni caso e per entrambi il tempo esiste e scorre nella sostanza umana come presente delle cose che sono state, presente delle cose che sono, presente delle cose che saranno, come Cura rivolta al mondo a partire dalla comune finitudine che attraversa tutti e l'intero. L'aporia della invisibilità del tempo si risolve nella corporeità che ricorda quanto ha vissuto, anche nelle forme inconsapevoli di ciò che Antonio Damasio definisce il Sé nucleare; nella corporeità tesa a durare; nella corporeità intenzionata istante dopo istante a prendersi cura di sé e quindi del tutto nel quale il sé accade. Poiché, davvero, «il tempo è come circondato dal niente» (I, 48), fuori dal tempo nulla è e se anche fosse non sarebbe pensabile. La Poetica di Aristotele sembra non occuparsi della temporalità e tuttavia secondo Ricoeur la costruzione dell'intrigo (mythos) e l'attività mimetica (mimesis) costituiscono le due strutture del racconto che sono inseparabili dal tempo. Se «comporre l'intrigo vuol già dire far nascere l'intelligibile dall'accidentale, l'universale dal singolare, il necessario e il verosimile dall'episodico» (I, 73), raccontare significa transitare dal tempo prefigurato del mondo al tempo rfigurato della mente attraverso il tempo configurato della narrazione temporale e linguistica, dell'intrigo. L'obiettivo consiste dunque «nel costruire la mediazione tra tempo e racconto, dimostrando il ruolo mediatore che la costruzione dell'intrigo svolge nel processo mimetico» (I, 93).

La modalità nella quale l'indagine si articola è «una lunga e difficile conversazione triangolare tra la storiografia, la critica letteraria e la filosofia fenomenologica» (I, 134). Nella comprensione del tempo storico, punto di riferimento è la rivoluzione storiografica delle Annales -la sua apertura metodologica, la varietà dei contenuti- e uno dei suoi testi fondamentali, il libro di Fernand Braudel dedicato al Mediterraneo

fiction, *Le temps raconté*. I riferimenti sono indicati con il numero del volume in cifre romane e quello delle pagine in cifre arabe.

nell'epoca di Filippo II. Les Annales rappresentano «una complessa rivoluzione storiografica» -secondo la definizione dello stesso Braudel⁷- iniziata nel 1929 e che ha consentito di cogliere, o almeno tentare di farlo, una storia globale in grado di aggiungere ai nomi, alle date, agli eventi, la difficile completezza della vita quotidiana, i movimenti dei gruppi e delle cose, il permanere delle mentalità, la vita materiale. Ricoeur osserva che Bloch, Braudel, Le Goff oppongono alla discontinuità evenemenziale «un tempo sociale le cui principali categorie -congiuntura, struttura, tendenza, ciclo, crescita, crisi, ecc.- sono prese a prestito dall'economia, dalla demografia e dalla sociologia» (I, 158). E tuttavia anche al fondo di questa oggettività strutturalista sta secondo Ricoeur l'evento narrato. Da intendere, naturalmente, non come il singolo episodio separato dal flusso della narrazione ma come nucleo di essa. La nozione stessa di lunga durata deriverebbe dall'evento drammatico e cioè «dall'evento-messo-in-forma-di-intrigo» (I, 307), di racconto pieno di significato e disteso nella temporalità profonda degli spazi, delle collettività e dell'istante. Tempo storico e tempo cosmico si coniugano nel racconto come tempo della mente, inteso quale «spiegazione causale singola che fornisce la struttura di transizione tra la spiegazione mediante le leggi e la comprensione mediante l'intrigo» (I, 339). Metodo idiografico/narrativo/comprendente e metodo nomologico/strutturale/esplicativo vengono così distinti ma non separati. Certezza e probabilità, dati e ricostruzioni, documenti e invenzioni, fatti discreti e lunga durata si coniugano nel racconto come imitazione mediante la scrittura di quanto accaduto e come sua interpretazione narrativa. Per Ricoeur «la differenza reale passa non tra i fatti storici e i fatti fisici ma tra la storiografia e la scienza fisica». Questa ultima sussume dei fatti sotto delle leggi, la prima li integra entro degli intrighi» (I, 255). Entrambe sono dunque basate su dei «fatti» e rappresentano delle forme simboliche ed ermeneutiche. Storiografia e letteratura sono l'identico del racconto ma anche la differenza della verità. L'elemento specifico della finzione è la sua separazione dal vero a favore di una realtà più ampia, che Aristotele chiama il verosimile e che per Ricoeur consiste nell'ampliamento della spiegazione sino a far scaturire da essa una comprensione più radicale rispetto a qualunque dato di fatto, legge formale, corrispondenza tra il detto e l'empiria. In ogni caso, cultura e racconto sono lo stesso evento, la funzione narrativa può trasformarsi ma non può finire «e questo perché non sappiamo che cosa sarebbe una cultura nella quale non si sappia più che cosa significhi raccontare» (II, 54). La forma contemporanea del racconto è il romanzo, la cui posta è il tempo: il tempo del raccontare (*Erzählzeit*) e il tempo delle cose narrate (*erzählte Zeit*), la loro differenza, il loro convergere nell'atto concreto e universale della configurazione narrativa di finzione. Ricoeur mette alla prova l'universalità del racconto letterario attraverso tre narratori -Virginia Woolf, Marcel Proust, Thomas Mann- tra loro differenti ma

⁷ Cito da una antologia delle Annales curata da Alfredo Salsano con il titolo Problemi di metodo storico, Roma-Bari: Laterza, 1982. La definizione di Braudel si trova a p. V.

accomunati da un nucleo fondamentale costituito dalla relazione tra il tempo e l'eternità nel crocevia dell'esperienza umana fatta di azione e interiorizzazione. Mrs Dalloway distanzia e coniuga il tempo monumentale, il tempo delle figure d'Autorità -del quale quello cronologico è espressione e conseguenza- con il tempo vivo:

È quindi in rapporto a questa frattura insuperabile aperta tra il tempo monumentale del mondo e il tempo mortale dell'anima che si distribuiscono e mettono in ordine le esperienze temporali di ciascuno degli altri personaggi e il loro modo di negoziare il rapporto tra i due lati della frattura (II, 182-183).

Il tempo di Der Zauberberg è un tempo parmenideo, intriso di immobilità e votato alla morte. La distanza spaziale dalla "pianura" produce una distanza radicale dal divenire e dalla vita. L'eternità della montagna incantata non è un tempo infinito o un presente costante ma è la danza macabra ben illustrata dall'aforisma di Canetti per il quale non è necessario scavare molto nell'umano per trarne il desiderio del nulla. Malattia, cultura e tempo sono qui l'identico. Un'altezza nella quale tutti gli attimi sono uguali. «Nell'incommensurabile, Hans Castorp ha scoperto l'immemoriale ("Questi sei mesi lunghissimi, e che pure erano fuggiti in un batter d'occhio")» (II, 207). Incommensurabilità, una parola del tutto parmenidea. Nella Recherche l'eternità, la vita per sempre, la vita "scoperta e portata alla luce" è la parola, è la decifrazione interminabile dei segni, «segni della mondanità, segni dell'amore, segni sensibili, segni dell'arte» (II, 216). La densità della materia, la complessa ambiguità delle relazioni sociali, lo splendore della bellezza, l'orrore dei sentimenti -«la macchina infernale di un amore corrosivo dall'illusione, dal sospetto, dalla delusione; un amore condannato a passare attraverso l'angoscia dell'attesa, il morso della gelosia, la tristezza del declino e l'indifferenza per la propria morte» (II, 228)- costituiscono il palinsesto da decifrare, nell'infinito lavoro ermeneutico che l'opera e la vita sono. Il luogo spaziotemporale nel quale tutto questo, e molto altro, si raggruma è il corpo. La Recherche tutta intera è una fenomenologia del corpo; probabilmente la più accurata, raffinata e plausibile che sia stata scritta. Poiché è nel corpo che sin dall'inizio e finalmente il tempo diventa visibile: «Des poupées baignant dans les couleurs immatérielles des années, des poupées extériorisant le Temps, le Temps qui d'habitude n'est pas visible, pour le devenir cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique»⁸. L'opera d'arte è il Tempo, nel duplice senso per il quale ogni espressione artistica rappresenta un segno della struttura profonda che tutto intride e del fatto che la realtà del tempo si fa visibile nell'opera. Spazio e tempo si congiungono nell'ultima immagine della Recherche, nei trampoli che crescono indefinitamente a plasmare la corporeità umana, che non può indefinitamente conservare l'equilibrio del Leib, del corpo vivente e vissuto: «Quest'ultima figura del tempo ritrovato dice due cose: che il tempo perduto è contenuto nel tempo ritrovato, ma anche che è in definitiva il Tempo che ci contiene» (II, 248). L'intera opera di

⁸ Marcel Proust: *À la recherche du temps perdu*, Paris: Gallimard, 1999, 2307.

Proust sta sotto il segno di una gnosi radicale, quella che sa riconoscere nel geroglifico frammentato e disperso della materia e dei corpi l'unità molteplice del Tempo signore. In tale conoscenza consiste «lo sforzo per risalire verso la luce» del quale parla il Temps retrouvé (II, 245).

Il tempo monumentale e vitale di Virginia Woolf, il tempo mortale di Thomas Mann, il tempo segno/memoria/corpo di Marcel Proust sono alcune delle espressioni del tempo, il cui «mistero [...] costituisce l'enigma insuperabile» -questa è la più esatta delle tesi di Ricoeur- «precisamente per il fatto che le percezioni che si impongono a suo riguardo non si lasciano unificare» (II, 207). E quindi la verità -storica, interiore, collettiva, estetica- della Recherche sta nella «transizione da un significato all'altro del tempo ritrovato: ed è in questo che essa è una favola sul tempo» (II, 238). Nel politeismo del Tempo si dispiega non soltanto il suo enigma ma anche e soprattutto la soluzione.

Aporie e superamenti

Le aporie della temporalità che percorrono sin qui l'indagine di Ricoeur arrivano infine a chiarezza e a parziale superamento. La prima aporia consiste nell'inconciliabilità tra le due prospettive che tentano di pensare il tempo, quella fisico-naturalistica e l'altra coscienzialistico-fenomenologica; la seconda fa riferimento al «processo di totalizzazione delle estasi del tempo, grazie al quale il tempo si dice sempre al singolare» collettivo (III, 371) e tuttavia rimane distinto in passato, presente e futuro; la terza è la più grave e consiste nell'impossibilità di rappresentare il tempo, di vederlo. La soluzione proposta da Ricoeur, dopo un lungo e complesso percorso, sta nella funzione mediatrice della storicità narrante, che coniuga la verità degli eventi accaduti e quella degli eventi ricostruiti. «Il tempo del calendario è il primo ponte gettato dalla pratica storica tra il tempo vissuto e il tempo cosmico. Costituisce una creazione che non dipende in modo esclusivo da una delle due prospettive sul tempo: se partecipa di entrambe, la sua istituzione costituisce l'invenzione di un terzo-tempo» poiché il calendario «cosmologizza il tempo vissuto, e umanizza il tempo cosmico» (III, 160 e 166). I miti, l'epica, il dramma, il romanzo, raccontano il tempo e in questo modo coniugano il tempo fenomenologico con quello cosmologico. Dalla narrazione storica, filosofica, di finzione scaturiscono la distanza e insieme la profonda vicinanza tra l'ordine sovrumano degli astri e il ciclo di nascita e morte dell'umana avventura, la gettatezza nel tempo e «il mormorio della parola mitica» che continua «a risuonare sotto il logos della filosofia» (III, 207). Come già sapeva Aristotele, se il movimento può arrestarsi il tempo però non si ferma ed è anche per questo che «è modificando la sua distanza rispetto al presente che un avvenimento prende posto nel tempo» (III, 62). Le determinazioni di passato, presente e futuro sono dunque legate alle relazioni del prima

e del poi⁹. L'apriori universale che il tempo è si raggruma e insieme si espande nel presente vivo della durata. Questa distensio è una delle «scoperte principali» di Husserl, è «la costituzione del presente dilatato grazie all'aggiunta continua delle ritenzioni e delle protensioni nel punto-sorgente del presente vivo» (III, 383). La distensio è però sempre legata ai ritmi del mondo -a cominciare da quelli circadiani- e da essi è inseparabile: «Noi non produciamo affatto il tempo, ma è lui ad accerchiarci, a circondarci e a dominarci con la sua temibile potenza» (III, 26). Non è la coscienza umana a costituire il flusso ma flusso e coscienza sono parte di una dinamica più ampia, che possiamo definire come la plurale unità del tempo. Sta qui il vero superamento delle aporie indicate da Ricoeur e non soltanto nella convergenza di racconto storico, finzione e fenomenologia, meno ancora nell'insistenza con la quale questo filosofo oppone tra di loro tempo della coscienza e tempo del mondo. Una contrapposizione di segno diverso rispetto a quelle di Bergson e di Husserl ma con esse concorde nel frammentare l'unità profonda e plurale del tempo vivo, del tempo vero. Di tanto in tanto, però, Ricoeur ammette la radice unitaria di mondo e coscienza, come fa quando a conclusione del confronto tra Agostino e Aristotele afferma che «non è possibile affrontare il problema del tempo muovendo da uno solo dei due estremi, l'anima o il movimento. La sola distensione dell'anima non può produrre l'estensione del tempo; il solo dinamismo del movimento non può produrre la dialettica del triplice presente» (III, 35). Nei termini heideggeriani, temporalità, storicità e intratemporalità sono tutte necessarie alla costituzione del tempo. Ed è così che «si stringe, tra il sole e la Cura, una sorta di patto segreto, di cui il giorno è l'intermediario» (III, 131).

La soluzione delle aporie sta nello stesso statuto ontologico del tempo, che è gioco e dinamica di identità e differenza. Ogni ente rimane nel tempo ciò che è ma nel tempo muta a ogni istante. Passato, presente e futuro non sono tre né uno ma costituiscono l'unitaria pluralità del divenire naturale e della sua misurazione da parte di una coscienza. In ogni istante ciascun ente è se stesso e già non è più. Non va però verso il non essere, in direzione del ni-ente ma si dirige verso il non ancora implicito nell'essere stato. La memoria è l'adesso che attende perché ricorda l'essere stato, «la ritenzione è una sfida alla logica del medesimo e dell'altro; questa sfida è il tempo» (III, 46). Ogni variazione nasce dentro la continuità temporale dell'ente e ogni continuità è in divenire. Questa identità differente è il tempo. Heidegger e Ricoeur convergono pienamente nell'affermare che esso è costituito ogni volta e sempre da passato, presente, futuro, prima, poi; il tempo è *gewesend-gegenwärtigende Zukunft*, «avvenire-essente stato-presentante. [...] La temporalità si rivela come il senso dell'autentica cura»¹⁰. Ma non solo. Il tempo è anche lo spazio che in esso sta come già e non ancora, per il quale

⁹ Su questo si vedano le riflessioni di John E. McTaggart, un cui compendio si trova in italiano ne *L'irrealtà del tempo*, a cura di Luigi Cimmino, Milano: Rizzoli, 2006.

¹⁰ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, § 65; 917.

vale l'osservazione di Ricoeur: «Si noterà la felice omonimia tra “esser passato”, nel senso di esser passato in un certo luogo, e “esser passato”, nel senso di trascorso» (III, 183). Questa calma vertigine sta e va, permane e metamorfizza, inchioda e fugge. Se essa «resta l'inscrutabile» (III, 411), il suo enigma «non equivale ad un interdetto che pesa sul linguaggio; suscita piuttosto l'esigenza di pensare di più e di dire altrimenti» (III, 413). Questa esigenza è la filosofia.