

skepsis 1

# Logica e tempo

Emiliano Bazzanella

# Logica e tempo

**abiblio**

Forum per Utopie e Skep

Prima edizione: gennaio 2009

© abiblio

forum per utopie e skepsis

Marchio editoriale della:

Servizi Editoriali srl

via G. Donizetti, 3/a - 34133 Trieste

tel: 0403403342 - fax: 0406702007

e-mail: [info@asterios.it](mailto:info@asterios.it)

[www.asterios.it](http://www.asterios.it)

Stampato in Italia

ISBN: 9788890339417

## Indice

PREFAZIONE, 11

INTRODUZIONE

1. I nodi della questione, 15

2. Il senso del tempo, 20

3. La logica del tempo, 23

PARTE PRIMA: TEMPO E SPAZIO-TEMPO

### **1.1 Il tempo del mondo e il tempo dell'anima**

1.1.1 Aristotele *versus* Agostino, 29

1.1.2 Il tempo fenomenologico, 35

1.1.3 Fenomenologia e criticismo, 40

1.1.4 Il dialele della conoscenza indiretta e le sintesi passive, 45

1.1.5 Ontologia e temporalità, 51

### **1.2 La *Kehre* heideggeriana e la “continuità” della questione spazio-temporale**

1.2.1 La spazialità dell'Esserci, 60

1.2.2 Il paragrafo 70, 67

1.2.3 La *Temporalität*, 71

1.2.4 L'orizzontalità, 76

1.2.5 Costruire, abitare, pensare, 80

1.2.6 Tempo ed essere, 87

PARTE SECONDA: SENSO E SPAZIO-TEMPO

### **2.1 Echologia del senso**

2.1.1 Senso e non senso, 97

2.1.2 *L'Ereignis*, 100

2.1.3 Logica del senso, 102

2.1.4 Il reale, 106

2.1.5 Il ritornello e la padronanza, 109

2.1.6 La sferologia, 114

## **2.2 Logica del tempo e tempo della logica**

2.2.1 L'esclusione logica della temporalità, 119

2.2.2 Logica, etica e reale, 127

2.2.3 *Λ' ἀλήθεια*, 132

## **2.3 Logica normotipica e sistema ST**

2.3.1 Prima definizione del concetto ecologico di temporalità, 136

2.3.2 Ritmo, ritualizzazione, destorificazione, 140

2.3.3 Il paradosso del meta-senso, 144

2.3.4 La normotipia, 150

2.3.5 Logica normotipica, 155

2.3.6 Normotipia e reale, 159

2.3.7 Il sinecismo normotipico, 163

2.3.8 Il sistema ST, 166

2.3.9 Sistema ST e godimento, 169

2.3.10 La marca della soggezione e il carattere normotipico del tempo, 171

2.3.11 "Il reale che finge", 175

2.3.12 Struttura normotipica del tardocapitalismo, 177

2.3.13 L'esclusione tardo capitalistica del Sistema ST, 180

## **BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO**

## Prefazione

Questa prefazione, come quasi sempre accade, viene scritta in ultima istanza. Il *pre-* risulta del tutto finzionale e sembra riferirsi a una sorta di teatralità in cui ci s'immagina un potenziale lettore e un suo modo specifico di lettura. Essa viene per ultima, però, anche per ragioni immanenti a questo studio e, per taluni aspetti, ha a che fare con il metodo filosofico *tout court*, con il tempo ed il "senso" nella loro teatralizzazione simbolica.

Tuttavia mi è sembrata un passaggio impellente, come se proprio la tematica del tempo e quella "annessa" della logica avessero sospinto l'echologia verso un punto necessariamente critico e ci fosse all'uopo bisogno di "una parola in più". Con una sorta di *epoché*, cioè di sospensione e presa di distanza, dobbiamo riguardare questa stessa riflessione filosofica e interrogarci sui suoi contesti e sui suoi orizzonti. Ciò avviene soprattutto in seguito a una certa amara disillusione: perché oggi il non-senso diviene così tematicamente centrale in quasi ogni speculazione che cerchi di penetrare il mondo contemporaneo? Perché non riusciamo a staccarci dalla testa questa "sensazione" di insensatezza, di finzione radicale, estesa ovunque, anche a quegli ambiti di certezza che sino a qualche tempo fa ancora ci confortavano?

L'idea di uno scenario nichilistico ancora predominante nell'epoca tardocapitalistica e derivante in prima istanza dalla dissoluzione di tutti i valori portata a termine da Nietzsche non convince del tutto. Soprattutto perché il non-senso non coincide proprio con il "nulla", il niente: come osserva Lacan, anzi, il non-senso esiste e fa pure male... allo stomaco.

Ecco, allora, il punto: oggi abbiamo la percezione dell'esistenza del non-senso e, soprattutto, cominciamo a renderci conto che esso funziona anche all'interno del senso stesso. Iniziamo a prendere coscienza di una certa diffusa finzionalità e ciò indubbiamente ci ferisce, poiché incrementa la nostra insicurezza, ci rende ancora più debili innan-

zi alle minacce del Fuori e dell'Altro. Nel mondo contemporaneo presentiamo un certo inganno e le molteplici disillusioni ci conducono ad un relativismo che ha perduto la propria carica antimetafisica ed è divenuto la cifra di una superficialità smagata e vuota di senso. Il parossismo dei consumi, insomma, non basta più.

Possiamo chiamare questo non-senso che intride ogni istante della nostra esistenza in tanti modi: Altro, Reale, Fuori, Inconscio. Gran parte della riflessione filosofica del Novecento sembra indirizzarsi proprio ad essi, in una sorta di fenomenologia smascherante e decostruttiva tesa a destabilizzare sistematicamente i perni dogmatici sui quali la nostra cultura si era secolarmente adagiata. Ma ciò che ci sgomenta, oggi, è che il non-senso abita in noi, ed è pure essenziale alla nostra supposta razionalità.

Il tempo, più di qualsiasi altra cosa, evidenzia quest'emergenza e ci spiazza d'acchito, ma non perché ci ricorda in qualche maniera la labilità dell'essere umano. Ci scuote perché esso costituisce una sorta di marca o di traccia in cui il *lógos* si scopre nel suo ineludibile carattere di finzione e di illusorio addomesticamento del Fuori: il "tempo" non esiste in sé, ma costituisce già una simbolizzazione che soltanto in seconda istanza si "finge" reale, ed è, per di più, una "finzione che finge di non essere tale".

Ma la malinconia o il *malheur* tipico della nostra epoca (che dipende da una "passione per il reale" per dirla con Slavoj Žižek o, meglio, da un'"ossessione per il non-senso", anche perpetrata attraverso una comica e assurda radicalizzazione del senso stesso) deriva anche dalla consapevolezza che la nostra apparente autonomia nel giudicare e nel pensare è soltanto provvisoria. Noi crediamo di riflettere (in questo libro, di riflettere il "tempo"), ma siamo alla fine *ri-flessi*, ossia siamo oggetto di riflessione, e parimenti effetto di un gioco di luci e di ridondanze finzionali. Logica e tempo sono già "effetti", e pure la stessa ecologia dipende da un certo rapporto del senso con il non-senso, a sua volta teatralizzato e finzializzato.

È forse la riproposizione millenaria del paradosso di Epimenide? La riproposizione dell'aporia dell'auto-riflessione e dell'impossibilità di un'interpretazione che non sia già pre-giudicata, "gettata" in una determinata situazione che ne condiziona sin dall'inizio gli esiti? Non avevamo forse agilmente aggirato questo paradosso riconoscendo l'essenziale finzionalità dei metalinguaggi e delle cornici?

Oppure c'è qualcosa di più; qualcosa del tipo: "nell'epoca convenzionalmente definita tardocapitalistica l'impianto razionale dell'Occidente inizia a mostrare le corde e, proprio in ciò che pareva costituire l'apice



della sua capacità di controllare il non-senso, è baluginata all'improvviso una crepa che si sta vieppiù allargando". In altre parole, forse siamo giunti alla necessità di una "nuova" logica, una sorta di *ἀλογον* che tragga appunto dal non-senso il proprio alimento, che viri e si declini attraverso i paradossi che serpeggiano attorno a qualsiasi statuizione simbolica e a qualsiasi tentativo di de-finire o de-limitare un linguaggio logico coerente.

Nell'epoca attuale ci siamo avvicinati *troppo* al reale, proprio quando credevamo d'aver escogitato quell'apparecchio che lo teneva bene a distanza, estremizzando i processi di razionalizzazione e simbolizzazione, sistematizzando ogni aspetto dell'esistenza umana. Ora il reale s'è fatto all'improvviso vicino; è *presso* di noi; è *con* noi. Iniziamo così ad aver orrore di noi stessi; tutto ciò che ci circonda — la realtà sociale, la tecnica, la natura addomesticata dall'agrimensura, la medicina, etc. — è una finzione che doveva proteggerci dall'incontro traumatico con il non-senso: adesso abbiamo scoperto che man mano sospingiamo il reale all'esterno, ne introiettiamo pezzi sempre più ampi. L'ultima sfida si compie proprio con l'esclusione o lateralizzazione della dimensione spazio-temporale: immerso in uno spazio e in un tempo infiniti, l'uomo tenta di eternizzarsi e di estendersi indeterminatamente, ma ciò facendo sottrae "carne" al proprio senso, diviene ancora più insensato abbandonandosi — in questo caso sì, "nichilisticamente" — all'inesistenza ansioso-depressiva.

Questo libro, dunque, si pone il compito improbo di parlare o, perlomeno, di convivere con questi quattro fatti: 1) noi, in quanto uomini razionali, siamo immersi in una serie indefinita di orizzonti finzionali, viviamo continuamente cioè in una sorta di *fiction* televisiva; 2) la finzione in se stessa "finge" di essere il reale che cerchiamo di controllare e dal quale continuamente ci proteggiamo; 3) il simbolico non è il solo elemento a fingere, ma il reale stesso nella sua totalità, paradossalmente, "finge", ovvero anche l'idea di un livello "assoluto" al di là di ogni simbolizzazione umana costituisce un *coup de théâtre* del reale stesso, nella misura in cui il senso e non-senso alla fine tendono a identificarsi; 4) tutto ciò (in particolare la finzionalità del simbolico e l'isomorfia tra simbolico e reale) è *ancora* il ri-flesso di una finzione, oltretutto l'idea echologica che il senso sia commisto con il non-senso e l'idea che il tempo costituisca la marca traumatica di questa giunzione impossibile non può non essere che un'ulteriore teatralizzazione del senso stesso.

Draga, 31 gennaio 2008

E.B.



## Introduzione

### 1. I nodi della questione

Quando pensiamo al tempo o vi riflettiamo con un'apparente maggior attenzione e profondità, affiora quasi consequenzialmente una serie indefinita di dualismi, difficilmente componibili: innanzitutto il dualismo tempo-spazio; poi i dualismi durata-istante, eternità-divenire, tempo oggettivo-tempo soggettivo, evento-epoca, qualità-quantità, apriori-aposteriori, e via dicendo. Così si esprime ad esempio H. Bergson: “se cerco di *analizzare* la durata, vale a dire di risolverla in concetti già fatti, sono obbligato dalla natura stessa del concetto e dell'analisi a ritagliare *sulla durata in generale* due vedute opposte, con cui pretenderò, in un secondo tempo, di ricomporla. Tale combinazione tuttavia non offrirà né una diversità di gradi, né una varietà di forme: essa o è o non è. Dirò, ad esempio, che c'è una parte di *molteplicità* di stati di coscienza successivi, e dall'altra una *unità* che li lega. La durata sarà la 'sintesi' di tale unità e di tale molteplicità, operazione misteriosa di cui non si vede, ripeto, come possa comportare gradi o sfumature” (Bergson, 1938, p. 173). La durata pura costituisce d'altra parte una molteplicità del tutto differente dalla molteplicità spaziale: da un lato abbiamo successione, fusione, discriminazioni qualitative; dall'altro, giustapposizioni esteriori, ordini, simultaneità, stati, differenze misurabili di quantità e di grado. “Ma il nostro intelletto, il cui ruolo è esattamente quello di stabilire delle distinzioni logiche e di conseguenza delle opposizioni nette, si slancia di volta in volta in una delle due vie, e in ciascuna di esse va fino in fondo. Erige così, in una delle due estremità, un'estensione indefinitamente divisibile, e nell'altra delle sensazioni assolutamente inestese; crea così quell'opposizione che poi contempla” (Bergson, 1896, p. 331). Bergson traccia in questa maniera il profilo della prima grande opposizione: il tempo non può

del tutto emanciparsi dallo spazio, a meno che non pensiamo metafisicamente a una temporalità del “divenire istantaneo”, della “semelfattività”, come fa ad esempio V. Jankélévitch, filosofo esistenzialista bergsoniano, per il quale il tempo è l’inafferrabilità e aerea impalpabilità dello *charme*, della grazia che sopravviene come *καιρός*, occasione. Dovendo il nostro intelletto “schiacciare” ogni percepito o ogni *Erlebnis* sul piano tridimensionale dello spazio, ecco che il tempo stesso, per divenire qualcosa di oggettivo e di “sociale”, si trasforma nel proprio apparente contrario, cioè nell’estensione dello spazio. Eppure per Bergson questo processo s’inquadra all’interno di una “contaminazione” indebita, come se fosse una degenerazione che non tiene conto dell’effettiva natura delle cose. Il dualismo spazio-temporale si trasforma in questo modo nell’opposizione quantità-qualità, come se l’oggettivo fosse soltanto misurabile e calcolabile in termini spazio-quantitativi, e come se il senso “interno” o il flusso di *Erlebnisse*, per usare un’espressione husserliana, avesse un’essenza per così dire tempo-qualitativa, afferrabile da una disposizione cognitiva di tipo particolare come l’intuizione o, più significativamente con Jankélévitch, da una sorta di *intra-visione* o “intravedimento”. La durata infatti articola un “ritmo”, un’alternanza infinita di aperture e chiusure, di battiti irreflessi che, se sottoposti a loro volta a riflessione, sfumano e degenerano nel proprio opposto spazializzato: “gli stati di coscienza profondi non hanno alcun rapporto con la quantità; sono pura qualità; e si mescolano in modo tale che non si può dire se si tratta di uno solo o di molti, e nemmeno analizzarli da questo punto di vista senza immediatamente snaturarli. (...) Ma via via che le condizioni della vita sociale si realizzano con maggior compiutezza, si accentua anche sempre di più la corrente che trascina i nostri stati di coscienza dall’interno all’esterno: a poco a poco questi stati si trasformano in oggetti o in cose; non si staccano solo gli uni dagli altri, ma anche da noi” (Bergson, 1889, pp. 88-89). Ma come è possibile allora il ricordo? Se ogni fissazione dell’istante, degenera poi in una spazializzazione, è possibile e lecito pensare a un ricordo completamente sganciato dal fluire del tempo? Bergson tenta di risolvere questo nodo in *Materia e memoria* del 1896: attraverso la nota formalizzazione del “cono” egli cerca di ricostruire il processo che connette tra di loro il passato puro, quasi desoggettivato, con l’istante puntuale, attraverso un movimento graduale di contrazione-distensione (Bergson, 1896, p. 260) che riproduce quasi perfettamente la teoria della *distensio animi* di Agostino. Il vertice del cono, che rappresenta il presente istantaneo, porta con sé, in maniera implicita o *virtuale*, tutto il passato, in tutti i suoi gradi: “il passato non solo coe-

siste con il presente che è stato; ma poiché si conserva in sé (mentre il presente passa) — è il passato nella sua interezza, integrale, *tutto* il nostro passato che coesiste con ogni presente” (Deleuze, 1966, p. 49). La durata in quanto qualità istantanea inafferrabile coesiste con una stratificazione sempre più profonda del passato, per arrivare quasi all’equivalenza del passato e della materia: nell’*Evoluzione creatrice*, attraverso la nozione del “virtuale” (non sovrapponibile né al “potenziale”, né al “possibile” che, per Bergson, sono una ricostruzione fittizia effettuata a posteriori e, quindi retrospettivamente), questa matrice diviene funzionale a livello cosmico, cioè palesa quel meccanismo che non soggiace soltanto all’individualità irrelata del soggetto umano, ma che diventa un processo per così dire universale. La durata nella sua paradossale struttura che articola la coalescenza di passato puro materiale e istante semelfattivo e puramente qualitativo, diviene anche la matrice dell’evoluzione biologica delle specie, un gioco di distensioni e contrazioni, di rivoluzioni istantanee e imprevedibili e di solidificazioni oggettive e spazializzate. “Bergson senza alcun dubbio, parla di una pluralità di *ritmi* nella durata; ma nel contesto, a proposito delle durate più o meno lente o rapide, precisa che ciascuna di esse è un assoluto, e che ogni ritmo è esso stesso una durata” (*ivi*, pp. 66-67): la durata è un’alternanza oscillante in cui ricordi ed eventi si mischiano continuamente, ma non sono soltanto ricordi ed eventi che ci riguardano personalmente, bensì in ogni durata è virtualmente convocata l’intera molteplicità di tutti i ritmi-durata cosmici. Ogni durata è assoluta e totalizzante, ma essa intercetta l’infinita molteplicità delle altre durate condensandole in una virtualità implicita e imprevedibile, che potremo percepire e conoscere soltanto *après coup*, ma la cui intensità diviene il fattore “poietico” del tempo stesso: in sostanza, il tempo bergsoniano è un tempo della creazione soggettiva e universale, è l’articolazione di un *fiat* che la condensazione del tempo medesimo nel ricordo contribuisce a predisporre e a orientare.

L’analisi bergsoniana sembra controbilanciare punto per punto l’analisi kantiana, per addivenire infine a esiti quasi concordanti. In effetti la dimensione apriorica dello spazio-tempo deriva da una presa d’atto da parte di Kant della validità epistemologica della fisica newtoniana e della sua applicazione alle varie discipline scientifiche. Anche se Kant parla di “intuizione pura apriori” non sfugge il fatto che tale *intuitus* si rivolga a una spazio-temporalità pubblica, cioè già inserita, per dirla con Lacan, nel campo simbolico dell’Altro. Ciò significa che l’apriorità dello spazio e del tempo, ossia il carattere trascendentale di costituire le condizioni di possibilità di un qualsiasi fenomeno, si pro-

fila paradossalmente come un'apriorità "aposteriori" o, se vogliamo, come una zona ambivalente in cui il soggetto individuo s'inserisce nel campo del sapere "pubblico" e condiviso. Dire che il tempo è "apriori" significa già presupporre il tempo; e questo tempo dipende paradossalmente da una stratificazione del sapere, cioè da un consolidamento oggettivo dell'esperienza intersoggettiva. La distanza rispetto a Bergson è evidente: per quanto Kant approcci indubbiamente la temporalità dal punto di vista del soggetto, egli tuttavia non ipotizza un livello assoluto e impercettibile che connetterebbe la stessa soggettività, di contro a una spazialità puramente oggettiva. Il tempo e lo spazio sono degli "orizzonti" che rendono possibile la conoscenza del mondo interiore così come quello del mondo esteriore, ma proprio in quanto "orizzonti" essi rimangono da un lato necessariamente "con-tematici", dall'altro rappresentano quel *trade union* in cui lo spazio-tempo culturalizzato e pubblico ingredisce nella conoscenza soggettiva.

Pur partendo da istanze contrapposte, tuttavia, Bergson e Kant debbono affrontare il medesimo problema, ossia la coesistenza di una temporalità diveniente e sfuggente con una temporalità cosmica e pubblica, conoscibile e misurabile: Bergson è partito dall'inafferrabilità della durata come costitutiva del soggetto nella sua unicità per arrivare a un processo di stratificazione e condensazione che infine reintegra lo spazio in una dimensionalità originaria e lega tra di loro, in una concezione estesa del ricordo, l'anima e la materia. Kant, invece, compie il cammino inverso, antepoendo la valenza pubblica e intersoggettiva della temporalità e studiandone il funzionamento all'interno dell'esperienza individuale dell'uomo: in tal modo, però, sembra sfuggirgli proprio l'*haecceitas* del soggetto, dal momento che il formalismo dell'*io penso*, in quanto istanza di unificazione presente nell'intelletto, non pare in grado di spiegare appieno l'individualità in se stessa. È attraverso lo schematismo trascendentale e l'introduzione di un'ulteriore facoltà — l'immaginazione — che Kant tenta di guadagnare spazio per il senso interno e, quindi, per una sorta di auto-coscienza: soltanto che, in tale operazione — come vedremo — è costretto a reintegrare lo spazio nel tempo, cioè a rinunciare alla facile distinzione tempo=senso-interno/spazio=senso-esterno. In altri termini, non possiamo parlare di tempo dell'anima o tempo soggettivo senza confrontarci in qualche maniera con il tempo pubblico e misurabile; e non possiamo tematizzare il tempo senza in qualche maniera reintrodurre da qualche parte lo spazio, in quanto ad esso co-originario. Ma non solo: sia l'idea bergsoniana di uno "slancio vitale" universale o un ritmo assoluto anche se molteplice; sia — come vedremo — l'autoaffezione cui giunge Kant

(similmente a Husserl, peraltro, e a Heidegger), manifestano un'ulteriore *impasse* nel questionare la temporalità. Ciò significa che *non possiamo procedere troppo nel riflettere sul tempo, senza giungere al paradosso di un circolo vizioso*, cioè a un tempo che agisce su se stesso, oppure a un "tempo che *non-è* ma temporalizza" come ci dice Heidegger.

Abbiamo così abbozzato alcuni dei nodi riguardanti una filosofia del tempo che ci seguiranno lungo tutto il nostro percorso: per certi versi, essi condensano in sé il carattere aporetico di alcune tra le più fondamentali questioni che da sempre hanno assillato i filosofi; per altri, invece, fanno emergere delle istanze nuove, non meno problematiche e non meno universali nella loro rilevanza teoretica. Proviamo a riassumerle preliminarmente:

1) il questionamento della temporalità, ci pone di fronte a una delle grandi tematiche della filosofia moderna, cioè il rapporto tra soggetto e oggetto. Nel nostro caso non si tratta di tematizzare il *cogito ergo sum* di Cartesio, né tantomeno di attraversare i vari empirismi che da Locke in poi hanno costellato la storia del pensiero occidentale. Invero, il problema del tempo sembra quasi retrocedere questo rapporto, riportandolo ai tempi di Aristotele e di Agostino: l'opposizione in tal caso non è più quella tra un polo soggettivo e una sfera oggettiva, bensì tra due dimensionamenti della stessa temporalità: un tempo per così dire "cosmico", cioè legato al movimento fisico degli enti o al moto degli astri o, ancora, ai ritmi circadiani del sorgere del sole e del tramonto, del sonno e della veglia; un tempo dell'"anima" così come emerge nelle *Confessioni* di Agostino e che evidenzia il primo baluginare di un movimento di introspezione soggettiva che sarebbe culminato nell'idealismo hegeliano. Ora, una delle più grandi difficoltà che sembra profilarsi in questo senso, è la quasi impossibile conciliabilità di queste due dimensioni temporali: in altri termini, o rimaniamo "aristotelici" e quindi legati alla genericità dell'"ora", oppure propendiamo per la via agostiniana e quel medesimo "ora" non è più l'istante indifferente della scienza, ma si carica per così dire di senso esistenziale e assume in tal modo un deciso orientamento, il "prima" del ricordo e della memoria, il "poi" dell'attesa e del progetto.

2) Di conseguenza sembrano profilarsi due livelli temporali: il primo più originario, legato all'istante semelfattivo e connotato esistenzialmente; il secondo "deiettivo", cioè degenerato in una quantità senza qualità, misurabile spazialmente dall'orologio e dai calendari. Mentre però il tempo esistenziale non pare facilmente tematizzabile e conoscibile, il tempo pubblico invece diviene oggetto di calcolo e fa da sfondo

alla speculazione scientifica: in questa prospettiva, esso diviene “un tempo come un altro”, indifferente alla rimemorazione del soggetto individuale ed essenzialmente snaturato.

3) Il tempo sembra così cedere continuamente sul fronte dello spazio: sia Bergson che Kant non riescono ad evitare un percorso degenerativo che termina suo malgrado in una “messa in piano” del divenire e in una rappresentazione per punti consecutivi della successione temporale: è come se le due dimensioni fossero così originarie da essere reciprocamente coinvolte nella loro struttura, cosicché non si può parlare del tempo senza spazializzarlo, e non si può rappresentare lo spazio altrimenti che in un orizzonte temporale, foss’anche quello che sostiene l’atto proprio della misurazione.

4) Agostino mette per primo in luce il carattere aporetico della temporalità: essa pare comprensibile quando rimane l’orizzonte con-tematico della nostra esperienza. Ma se ci interroghiamo su di essa o magari ci poniamo la domanda ontologica fondamentale “che cos’è il tempo?”, ecco che la sua natura sembra sfuggirci e non sappiamo più che cosa dire. La soluzione escogitata da alcune delle più grandi filosofie del tempo — quella kantiana, husserliana e heideggeriana — insiste allora in una circolarità autoreferenziale, dove il rimando a istanze ulteriori viene per così dire eluso da una sorta di forzatura teoretica.

## 2. Il senso del tempo

Scerevate in tutta la loro densità tali aporie, quale via teoretica dovremo dunque imboccare, per sperare nel raggiungimento di una prospettiva un po’ divergente, che consenta una nuova tematizzazione della temporalità? Come sperare di “pensare il tempo”, se abbiamo appena evidenziato come qualsiasi riflessione su di esso sia destinata allo scacco, cioè a un *regressus ad infinitum* eludibile soltanto attraverso una qualche finzione concettuale?

La via che cercheremo di intraprendere sarà allora quella di rintracciare proprio nella filosofia heideggeriana quelle dissonanze e quelle crepe che, lungi dal costituire una cesura o una stadiazione tra un primo Heidegger e un secondo Heidegger (la sin troppo nota *Kehre*), ci forniscano al contrario elementi preziosi alla nostra digressione. In particolare, stupisce come al di là di una semplicistica contrapposizione tra il periodo esistenzialista negli anni di Marburgo e di *Essere e tempo*, caratterizzato da un’ontologia fenomenologica dell’Esserci di tipo ancora fondazionalistico e sistematico, e un periodo teso al superamento-attraversamento della metafisica, con un radicale mutamen-



to stilistico e linguistico e l'intrapresa di una *Sprachphilosophie* affatto peculiare, emerge invece un "cambio di passo" o "gioco di passaggio" non indifferente. Heidegger cioè sembra spostare sempre di più l'attenzione da un'ontologia o un "senso dell'essere" caratterizzati temporalmente, a una "topologia" che diviene tantopiù evidente e palese, quantopiù si esprime con il richiamo a temi e suggestioni "ctonie": la casa, la terra, il cielo, l'abitare, il coltivare, la contrada, la radura, e così via. Se in effetti dovessimo interpretare semplicisticamente questa declinazione, in parziale consonanza con i teorici della *Kehre*, potremmo dire che l'accentuazione del carattere esistenziale dell'Esserci dipende da un'impostazione ancora soggettivistica, ossia centrata sulla priorità ontologica dell'uomo e su una struttura esistenziale che vede nell'oltrepassamento e nel progetto le sue cifre fondanti; mentre l'emergere dell'impostazione topologica indica lo sforzo heideggeriano di emanciparsi da tale *impasse*, per insediarsi problematicamente in un "luogo" ove si dà preliminarmente l'essere in quanto tale. Tempo come cifra del soggetto, dunque, nella sua essenziale labilità; spazio come espressione della stabile e oggettiva permanenza del mondo esterno.

Ma già nel 1936-38 Heidegger osserva che "il 'tempo' è tanto poco conforme all'io quanto poco lo spazio è conforme alla cosa; e a maggior ragione lo spazio non è 'oggettivo' né il tempo 'soggettivo'" (Heidegger, 1989, p. 368). Nel 1962, d'altra parte, Heidegger riprende in mano la questione del tempo, con intenti ancora più perentori, e lo fa in una conferenza — *Tempo e essere* — il cui titolo riecheggia la sezione mai conclusa di *Essere e tempo* nel 1927 nella quale il filosofo di Messkirch si proponeva di tematizzare il "senso dell'essere in generale". Per certi versi assistiamo a una distanziamento abbastanza accentuata rispetto alle posizioni giovanili, ma per altri emergono tonalità e riflessioni che paiono recuperare — approfondendole — le tematiche giovanili: la maggiore distanza la riscontriamo nella sconfessione di Heidegger del § 70 di *Essere e tempo*, nel quale si ipotizzava una derivazione della spazialità dal tempo. Non c'è affatto un capovolgimento, bensì viene profilata una sorta di coesistenza essenziale, uno "spazio di tempo" in cui non è ravvisabile alcuna priorità o precedenza. Ciò di cui possiamo parlare è soltanto uno *Zeit-Raum* che — a differenza dell'omonima struttura relativistica che prevede una "curvatura" dello spazio-tempo da parte della "materia" — costituisce l'orizzonte in cui si articola genericamente "la Cosa", *das Ding*. È a questo livello, dunque, che rintracciamo degli elementi di continuità e di progressione, dacché sin dagli anni Venti Heidegger concepisce il tempo nella sua valenza "orizzontale", ossia come quel "verso-cui" o "ciò-rispetto-a-cui" l'Esserci "è".

Quando enigmaticamente egli afferma che il tempo temporalizza e lo spazio spazializza, intende appunto indicare questo livello matriciale che diviene la base “fenomenologica” in cui l’*Ereignis*, l’evento — e quindi la verità come ἀλήθεια — “avviene”.

Siamo così al tentativo di risolvere un secondo livello aporetico inerente la questione del tempo: quest’ultimo, infatti, non solo si presenta necessariamente “accoppiato” o “abbinato” allo spazio, dimodoché non riusciamo in alcun modo a stabilire priorità fondative o livelli di maggiore o minore essenzialità, ma nella sua natura si caratterizza sin dal principio in modo *duplice*: evento “al di là dell’essere”, come direbbe Lévinas, e quindi non riducibile a “semplice-presenza” controllabile e *zuhanden*, “alla mano”; ma evento che si costituisce già *ab origine* come “epoca” dell’essere e, di conseguenza, come una struttura intersoggettiva e collettiva in cui — storicamente — l’essere si offre all’uomo in questo e quel modo.

La divaricazione evidenziata da Ricoeur tra una prospettiva fisico-aristotelica del tempo e una concezione esistenzialistico-agostiniana si dissolve in seguito alla radicalizzazione ontologica di Heidegger: il tempo è sempre il medesimo tempo che in una determinata epoca storica assume una determinata configurazione fisico-matematica e che, nell’autoriflessione del soggetto, si profila in un suo modo esistenzialmente specifico. A questo livello, tuttavia, c’è qualcosa che sfugge e che Heidegger stesso non riesce a spiegare: il tempo, cioè, proprio nell’ambito di un processo auto-riflessivo, sembra sfuggire di mano e rilanciarsi all’infinito. Non riusciamo, in altri termini, a definire chiaramente che cosa “sia” il tempo, mentre riusciamo a comprendere abbastanza bene come esso costituisca l’orizzonte necessario e imprescindibile all’interno del quale pensiamo ed agiamo. Si profila dunque la necessità di far compiere un ulteriore viraggio alla nostra digressione e arrivare così ad una particolare connessione tra “senso” e temporalità. L’aporia della riflessione in effetti non pertiene esclusivamente al tempo o allo spazio, ma costituisce a nostro avviso proprio l’essenza di ciò che genericamente chiamiamo appunto “senso”.

*Il tempo “è” un senso che “dà” e “ha” senso*: ciò significa che esso rappresenta una sorta di “direzione” od orientamento, oppure (con Heidegger) l’orizzonte-in-cui un essente “è”. E purtuttavia, quando diciamo (in forma non “ecologica”) “avere senso” o “dare senso”, intendiamo una cosa evidentemente diversa: il senso diviene qualcosa di “oggettivo”, una “cosa”. In breve, se concordiamo con la prima parte della nostra proposizione (il tempo è una forma di senso, o, ancora meglio, è il senso *tout court*), ecco che si apre la voragine di un’ulte-

riore divaricazione, laddove senso e tempo differiscono all'improvviso tra di loro. È come se, nel procedere troppo sul versante della riflessione, ci ritrovassimo tra le mani qualcosa di assolutamente estraneo alle aspettative, una sorta di traslazione dell'elemento originario; e, quindi, è come se alla fine dovessimo cedere alle nostre pretese e accontentarci di fare del tempo una sorta di *noli tangere*, dimensione così prossima alla nostra natura e alla nostra essenza da essere abissalmente oscura e inquietante: l'*Ab-gründigkeit*, la "fondamentalità abissale" di Heidegger (Heidegger, 1989, p. 372).

### 3. La logica del tempo

Ma se una riflessione sul tempo — e ancora di più una "filosofia" del tempo — si configura necessariamente in modo aporetico, nelle forme di *regressus ad infinitum*, circolarità autoreferenziali o *mise en abîme*, che significato può avere un accostamento della logica al tempo, ossia l'approssimarsi di dimensioni e prospettive palesemente discordanti ed eterogenee? In altri termini, come concepire "temporalmente" un concetto "logico" che tradizionalmente costituisce un ente "ideale", ossia un oggetto privo di realtà fisica, ma proprio per questo non soggetto a mutamenti e, quindi, sostanzialmente intemporale?

Lo anticipiamo, qui, in sede introduttiva, ma tale tesi rappresenterà il filo conduttore mai troppo dipanato di tutto il nostro studio: la logica in se stessa, sia nelle sue versioni sintattico-formalistiche che semantiche, individua una zona problematica in cui il senso "incontra" il reale (lacaniano). Ma non lo incontra in modo "irenico", senza farsi male, per così dire: questo incontro lascia dei segni evidenti, cioè delle vere e proprie cicatrici che affiorano appunto in ciò che chiamiamo tempo. Uno degli etimi plausibili del termine "tempo", d'altronde, è il latino *tempus, oris*, dal verbo greco τέμνειν che significa eloquentemente "tagliare". *La logica, allora, pare mettere in atto un "taglio di tempo"*, una sorta di "chiusura" o *clausura* che da un lato "effettua" un senso e dall'altro ci protegge difensivamente dal reale. Questa traccia cicatriziale riguarda in modo eguale l'esperienza soggettiva e solipsistica del tempo, ma anche le grandi formazioni di senso o le lyotardiane "meta-narrazioni".

Come osservava Wittgenstein, la logica nella sua veste sintattico-formale è puramente "tautologica": essa riguarda l'istituzione simbolica vera e propria (cioè l'introduzione o invenzione di variabili e costanti, funzioni proposizionali e quantificatori esistenziali) e le regole che sorreggono la loro corretta articolazione. Una delle fondamentali tautolo-

gie della logica classica — da Aristotele in poi — ci dice però che un simbolo non può rappresentare se stesso e un altro “nel medesimo tempo”: ciò significa che da una parte le asserzioni formali che regolano un determinato linguaggio  $L$  sono esclusivamente atemporali; dall'altra che la loro medesima statuizione dipende da un determinato orizzonte temporale. Il tempo è, all'interno dello stesso nodo, escluso e integrato nella logica, ne è il rimosso sin dappprincipio occultato e ciò che non cessa di manifestarsi in forme dissimulate.

Il luogo logico, in effetti, in cui la dimensione temporale emerge è la logica *semantica*: quello che potrebbe essere riletto come un residuo di una concezione psicologista della logica (l'atto o vissuto sottostante la formalizzazione simbolica), viene trasfigurato nei processi di interpretazione e assegnazione che danno senso a un determinato enunciato e che consentono un giudizio di falsità o verità. In questo quadro, la prospettiva metalinguistica tarskiana e quella di Arthur N. Prior basata anche sulla logica modale, dimostrano come le circostanze e i contesti di valutazione non siano esterni ed estranei all'algido formalismo logico, ma al contrario siano co-fungenti e fondanti ogni assegnazione e istituzione simbolica. Ciò che viene espulso necessariamente in prima istanza (il tempo come evento semelfattivo della “posizione” simbolica), ritorna come tempo convenzionalizzato che consente una valutazione in termini di verità di qualsiasi proposizione logica.

Questi due *côtes* paradossali non devono a nostro avviso esser ridotti o sussunti da qualche ulteriore principio: l'incontro del senso con il reale è per sua natura duplice, come ci ha insegnato Lacan. È lo spazio terrifico del Fuori esterno che l'essere umano non vuole affrontare direttamente e contro il quale erige continue barriere difensive, serre e cortine simboliche; ma è anche l'orrore del Fuori introiettato, del reale *extimo* e inconscio che noi tutti, nostro malgrado, siamo. Lo spazio e il tempo, quindi, non costituiscono altro che delle formazioni difensive di tipo simbolico, delle formazioni di senso che rendono possibile il senso stesso e che sono esse stesse “sensate”, pregne di senso. Abbiamo definito queste formazioni *normotipie*, accentuando la loro valenza “normalizzante” e paradigmatica: in quanto *type*, infatti, costituiscono il modello cui ogni ulteriore formazione od occorrenza (*token*) deve — per avere propriamente senso — conformarsi; in quanto “canoni” di normalità e “modelli”, inoltre, le normotipie tendono a “normalizzare”, ossia a fornire quella struttura e quella griglia trascendentale (nel significato kantiano) che divengono imprescindibili — in una determinata epoca — per qualsiasi produzione di senso. Esse costituiscono un particolare punto di giunzione tra le rappresentazioni sociali di

Moscovici e la *Lebenswelt* husserliana, e si caratterizzano soprattutto per essere delle formazioni di senso *finzionali* che, a cagione di particolari co-occorrenze, sono divenute dominanti e costituiscono il piano di referenza per qualsiasi senso. In altre parole, sono quelle meta-finzioni che forniscono quel tanto di realtà necessaria alla significazione: il reale lacaniano non è di fatto sostenibile dall'uomo, ma esso dev'essere filtrato da una serie di schermi simbolici che contengono e conservano nel loro seno le tracce occultate dell'incontro traumatico tra il senso e il non-senso (reale, godimento, Altro, Fuori, λήθη). Se lo spazio-tempo costituisce una normotopia fondamentale, ecco che ne emerge nuovamente il carattere ancipite: è uno schermo che si frappone tra il soggetto e la realtà, ma di tale schermo è pure quel che di reale necessariamente lo intacca e lo incrina.

Orbene, dovunque ci volgiamo, ci ritroviamo tra le mani una duplicità anfibolica che, ciò nondimeno, dev'essere sostenuta. Lo spazio-tempo costituisce una normotopia che non può essere oggetto di riflessione e che comunque tiene assieme i due lati di una figura di tipo chiasmatico: esso è la costruzione finzionale (o "imposturale", per dirla alla Žižek) che sostiene "aprioricamente" gli altri saperi, essendo da un lato la *conditio sine qua non* di questi medesimi saperi e il loro piano di referenza, simultaneamente il *da-cui* e il *ciò-rispetto-a-cui* del senso; dall'altro, lo schermo che distanzia il soggetto dal reale, ed è la cicatrice o traccia che evidenzia la silente, ma incumbente presenza del reale (o, in maniera più complessa, del "godimento" così come lo intende Lacan) all'interno del simbolico.

Ciò che Heidegger chiama *Zeit-Raum* o *Zeit-Spiel-Raum*, però, sembra centrare il *focus* su un meccanismo più sottile, che riesce a rendere efficiente un impianto tendenzialmente aporetico: di fatto lo spazio e il tempo costituiscono due normotipie distinte (*ivi*, p. 368), ovvero sia due sistemi simbolici collettivi e ludico-finzionali che orientano e direzionano il pensiero e l'azione dell'uomo nel mondo, i quali sistemi però si rimandano reciprocamente in una sorta di *diallele*, dacché non potremo spiegare il tempo diversamente che utilizzando un orizzonte spaziale; e non potremo definire lo spazio senza immetterci in un flusso di tempo, cioè ricorrendo all'atto diveniente e temporale del tracciare, delimitare, misurare e territorializzare. Grazie a questo plesso e a questo reciproco rimando, lo spazio e il tempo riescono a sostenersi nonostante la paradossalità che continuamente articolano (paradossalità, peraltro, quale necessaria conseguenza dell'incontro con il reale).

Il problema che però dobbiamo affrontare in un ambito di riflessione echologica consiste nel valutare il ruolo del sinecismo normotipico

spazio-temporale (così chiameremo questo curioso dialette auto-leggittimantesi) in un un contesto normotipico più ampio. Il sistema ST (spazio-tempo) così come lo chiameremo si rapporta necessariamente ad altre normotipie, ossia ad altre formazioni simboliche che direzionano e sorreggono il senso. Tra di esse, tale sistema assurde in passato anche a un ruolo di egemonia, costituendo il riferimento ultimo di ogni pensiero o azione umana, quantomeno in una determinata regione della terra e per un certo periodo: tutta la “sferologia” di P. Sloterdijk, ad esempio, sembra spiegare un siffatto privilegio in certune epoche storiche, cosicché l’intero processo delle scoperte geografiche e delle esplorazioni delle Americhe e dell’emisfero australe, i colonialismi in ciascuna delle loro forme, e così via, non sarebbero stati causati da un’indomita ansia dell’animale “uomo” di espandere i propri territori sempre più in là, né tantomeno da una innata curiosità e brama di avventura insita nella sua natura, bensì da un impianto normotipico egemone che si basava allora sulla dimensione dello “spazio”. Così, *coeteribus paribus*, nelle popolazioni più antiche era il tempo che regolava i ritmi delle popolazioni: dal tempo cosmico, a quello meteorologico per arrivare al “tempo della vita” (il menarca, il mestruo, la senescenza, l’adolescenza, etc.). Per dirla in parole più semplici — e tecnicamente più inesatte — potremmo dire che nei vari processi di civilizzazione l’uomo ha dapprima utilizzato quelle simbolizzazioni normotipiche più “prossime” possibile al reale: le prime evidenze traumatiche dell’esistenza — lo spazio della terra da coltivare e da proteggere dall’esterno climatico e dall’intruso (*l’hospes hostis*, l’ospite necessariamente “nemico”); il tempo del dolore ossessivo, dell’amore indomito, della morte individua, ma anche dell’intemperie e delle siccità — fu per primo addomesticato da una simbolizzazione che successivamente si sarebbe sempre più evoluta, sovrapponendo filtri simbolici su filtri simbolici, e relegando viepiù a maggior distanza la permanenza inquietante e impossibile di un reale che pur non accennava e non accenna a cedere. Da un’altra prospettiva, se il godimento è per Lacan il reale stesso, lo spazio e il tempo manifestano quel luogo di emergenza in cui il godimento-reale viene da una parte “fantasmaticizzato” in quanto collidente con la dimensione simbolica, dall’altra “forcluso”, ovvero “rimosso” e relegato nei meandri dell’inconscio.

Ciò cui stiamo assistendo oggi, tuttavia, è un fenomeno nuovo. Ancora Heidegger negli anni Trenta accenna a una “presa di potere dello spazio-tempo come essenziale presentarsi della verità” (*ivi*, p. 377), mentre invece agli occhi di un uomo contemporaneo il sistema ST non pare più egemone, essendo stato sussunto (in una implicita co-fungenza) all’in-

terno di una normotipia molto più raffinata. Il tardocapitalismo, infatti, ha superato il meccanismo del diallele, moltiplicandolo a dismisura in un meccanismo di infinita indifferenza. In altri termini, il tardocapitalismo ha senso grazie all'apporto di infinite normotipie che possono via via — e solo in apparenza — divenire egemoni e che si rimpallano continuamente, in un movimento senza sosta e sempre più accelerato. Per raggiungere questo risultato il tardocapitalismo dissimula continuamente la propria egemonia, e anzi si pone in disparte confondendosi subdolamente con le altre normotipie e cedendo spazio — ma soltanto in apparenza — ad altre normotipie per così dire epifenomeniche come la scienza e la tecnica che pur si arrogano un certo primato nel conferire senso alla nostra epoca post-moderna. In questo ritrarsi, d'altronde, il tardocapitalismo raggiunge appieno il proprio scopo, dacché i piani di riferimento si moltiplicano e il reale diviene talmente distante che l'uomo contemporaneo si ritrova a vivere all'interno in una sorta di "sogno altrui" oppure, più significativamente, entro una psicosi collettiva di "secondo grado" (ovvero non riferita ad un senso individuo, ma ad un senso sistemico e generalizzato).

In tale processo il sistema ST è quello più sacrificato: a causa della sua eccessiva prossimità al reale esso viene eluso proprio dallo stesso meccanismo della normotipia tardocapitalistica. Ciò cui essa mira, invero, è un'esclusione dello spazio-tempo attraverso un processo di "infinitizzazione" e di "velocizzazione" parossistica che implica — diciamo noi — una certa incapacità di esporsi al non-senso: lo spazio territoriale diviene lo spazio infinito della globalizzazione e del cosmo in continua espansione che l'uomo percorre o percorrerà in lungo e in largo, nonché l'infinito moltiplicarsi di spazi  $n$ dimensionali, immaginari, simbolici e virtuali; il tempo limitato della vita individua, diviene l'eternità dell'universo e della specie umana, con le sue capacità scientifiche di controllare l'organico come l'inorganico; oppure la massima concentrazione di attività e di esperienze in un istante infinitamente dilatato. Ma come si ritrova il soggetto in questa indifferenza infinita, senza un territorio da controllare e un tempo limitato da vivere? Che cosa significa esistere all'infinito o, potremmo dire, nell'impossibilità?

Come vedremo, l'eccesso di controllo nei confronti del non-senso (reale), porta paradossalmente al non-senso stesso: la forma di estrema e infinita padronanza effettuata da parte della normotipia tardocapitalistica, finisce per dimostrarsi complessivamente insensata, da cui anche l'esistenza dei singoli soggetti sembra oggi perdere sempre di più le proprie capacità di controllo e donde le sempre più diffuse sindromi ansioso-depressive, che non sono altro che patologie del senso

in generale e, più precisamente, psicopatologie legate alla lateralizzazione del sistema spazio-temporale. In termini di godimento, la neutralizzazione dell'impianto spazio-temporale implica un'ulteriore rimozione di esso, con la conseguenza paradossale che chi gode è proprio la stessa normotopia tardocapitalistica nel suo ruolo di Soggetto astratto. Se tutta la mitopoiesi spazio-temporale evidenziava ancora una vicinanza al reale nella sua insensatezza, ora quest'ultima appare veramente impossibile nonostante il sistema medesimo ingiunga continuamente all'uomo di godere. Tutto ha senso, forse troppo senso: e se si trattasse di un'enorme finzione? O, ancora meglio, di una "finzione di finzione", dove ciò che è sensato invero non si dimostra null'altro che un "reale che finge" esso stesso? Sospingendo sempre più in là il rischio di incontrare il reale, ecco che la civiltà umana è finalmente riuscita a costruire quella macchina trascendente astratta che gode al posto nostro, che incontra il reale facendosene carico con tutti i vantaggi e gli svantaggi della faccenda. Ma a noi, singoli individui "trafitti da un raggio di sole", non resta che un conato inesausto verso un godimento precluso, verso una realtà che non conosceremo mai appieno, conato che si manifesta nella continua ricerca di un reale impossibile, di "attestazioni" d'esistenza *à la* Ricoeur, donde il consumismo contemporaneo, il *trash*, le ossessioni maniacali, le sindromi border-line, l'arte estrema, gli *acting-out* insensati, i fondamentalismi religiosi, *et coetera*.



PARTE PRIMA  
TEMPO E SPAZIO-TEMPO

## 1.1 Il tempo del mondo e il tempo dell'anima

### 1.1.1 Aristotele *versus* Agostino

P. Ricoeur tra il 1982 e il 1985 dedica una trilogia alle problematiche del tempo, virandole verso una concezione narratologica, cioè privilegiando la dimensione storico-narrativa quale orizzonte costitutivo del fenomeno della temporalità. Egli però giunge a questo esito — che appena sfioreremo in questa sede — dopo un lungo e complesso *détour* volto ad evidenziare le molteplici aporie insite in una tematizzazione della temporalità di tipo fenomenologico. In questo modo Ricoeur focalizza la propria attenzione sulle classiche analisi aristoteliche e agostiniane, per poi soffermarsi su Husserl, Heidegger e, appena trasversalmente, su Kant. Significativamente, invece, viene omessa la figura di Bergson che pure, con la nozione di *durée*, aveva quantomeno polarizzato l'indagine sulle relazioni che intercorrono tra spazio e tempo, al di là di supposte priorità ontologiche o di filiazioni del tipo “spazio-materia” o “durata-memoria”. In altri termini, Ricoeur sembra seguire in tale orientamento proprio l'Heidegger di *Essere e tempo* che, così, abbastanza sbrigativamente, liquidava il pensiero bergsoniano: “il tempo ‘in cui’ sorge e passa la semplice-presenza è un fenomeno temporale genuino e per nulla l'estraniamento di un ‘tempo qualitativo’ a spazio, come pretende l'interpretazione del tempo data da Bergson, interpretazione ontologicamente del tutto indeterminata e insufficiente” (Heidegger, 1927, p. 400). La dimensione della temporalità sembra possedere un'originarietà intrinseca nei confronti dello spazio e l'intrudersi continuo di quest'ultimo nelle maglie di ogni dis-

corso “cronologico” non sarebbe che il sintomo di una insufficienza costitutiva del nostro linguaggio e della conseguente compensazione metaforica.

Tuttavia, al di là di alcuni punti critici che in seguito isoleremo, l'argomentazione ricoeuriana ci appare quantomeno significativa per identificare uno dei poli problematici che coinvolgono la temporalità, e cioè la schisi quasi irrisolvibile tra quello che egli definisce tempo cosmico e il tempo dell'anima: in altre parole il tempo della scienza fisica, il tempo degli orologi e dei calendari risulterebbe inassimilabile al tempo esistenziale dei nostri ricordi e delle nostre aspettative. E i corni di questa *impasse* si ritrovano per Ricoeur proprio nell'antitesi quasi “matriciale” tra la nota analisi aristotelica nel quinto capitolo della *Fisica* e l'altrettanto conosciuta digressione di Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessioni*. Nell'ambito di tale antitesi, Aristotele delinea in maniera inequivocabile il primato del tempo fisico, connettendolo alle nozioni di “movimento” e “misura” e, conseguentemente, facendone qualcosa di “numerabile”, mentre Agostino, da parte sua, proprio partendo dall'emblematico aforisma “*quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio*” evidenzerebbe l'aspetto “soggettivo” e, in particolare, quella che egli definisce la *distensio animi*. “Ora, dietro Aristotele si profila tutta una tradizione cosmologica, secondo la quale il tempo ci circonda, ci avvolge e ci domina, senza che l'anima abbia la potenza di generarlo. È mia convinzione che la dialettica tra l'*intentio* e la *distensio animi* è impotente a generare da solo questo carattere imperioso del tempo; anzi, paradossalmente essa contribuisce ad *occultarlo*” (Ricoeur, 1985, p. 17). La posta in gioco riguarda dunque questi due versanti abissali che in qualche maniera da sempre assillano tra stupore ed angoscia l'uomo: l'infinità del tempo dell'Universo, la sua “aseità” e completa autonomia nei confronti del soggetto; e il tempo dei penestranti dell'animo, in cui tutto il caleidoscopio delle emozioni umane si incrocia, dando luogo ad intervalli temporali soggettivi del tutto atipici e facendo sì che un istante possa durare l'eternità di un'aspettativa mai appagata o l'effimerità di un godimento sempre già perduto.

Aristotele, partendo da un punto di vista di tipo empirico e quasi scientifico, associa com'è noto il tempo al movimento: quando un corpo in qualche maniera cambia e diviene, o quando lo stesso si muove nello spazio, ecco che qualcosa come il tempo entra in gioco: “invero noi percepiamo simultaneamente movimento e tempo (...). E al contrario quando sembra che un certo tempo stia trascorrendo, sembra che simultaneamente si stia verificando un certo movimento (*Physica*,

219a, 3-7). Aristotele, con una sottigliezza analitica che Agostino non sempre coglie pur accettando il senso di tale tesi (*Confessiones XI*, 23, 29), non vuole semplicisticamente identificare il tempo con il movimento (*Physica*, 219a, 2), ma vuole sottolineare come nel movimento ci sia in gioco qualcosa come il tempo. Ma quale rapporto intercorre allora tra il tempo e il plesso movimento-cambiamento? Se il tempo non è il movimento propriamente detto, ma qualcosa *del* movimento, come possiamo articolare questa inerenza senza incorrere nella banalità del “tempo in quanto ‘qualcosa’ che si muove esso stesso”? Aristotele compie in questo senso due passaggi preliminari: innanzitutto il tempo, in quanto relazionato al movimento, si articola nell’orizzonte di una successione tra il *prima* e il *poi*. Tale relazione d’ordine inoltre — e qui scorgiamo un punto decisivo — non appartiene propriamente all’anima, ma concerne esattamente una relazione costitutiva del mondo. Il “prima” ed il “poi”, insomma, sono fattori fisici e reali, costituiscono una relazione oggettiva: l’animo “trova la successione nelle cose prima di riprenderla in se stesso, comincia col subirla e anzi col soffrirla, prima di costruirla” (Ricoeur, 1985, p. 23).

Il tempo dunque si articola nel movimento e in un rapporto di successione oggettiva tra il “prima” e il “poi”: ciò tuttavia non appare sufficiente per una definizione abbastanza esaustiva, poiché manca ancora un legame tra i due fattori. Affermare infatti semplicisticamente che “il tempo costituisce il movimento tra il prima e il poi” sembra introdurre un elemento tautologico, cioè sarebbe come sostenere ingenuamente che “il tempo non è altro che il moto del tempo”. Aristotele, dunque, affronta il terzo passaggio — quello a nostro avviso più decisivo — poiché incanala la sua teoria verso il *côté* più propriamente fisicalistico della questione. La definizione che ne deriva è tanto brachilogica, quanto intensa: “questo, in realtà, è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il poi” (*Physica*, 219b, 2).

Si aprono invero due versanti di discussione: da un lato, l’ingredienza del numero e della misura rischia di fare del tempo qualcosa di “matematico”, cioè un’esistenza puramente ideale e legata a un certo tipo di simbolizzazione; dall’altro, emerge quasi automatica l’interrogazione sulla necessità di un’anima e, quindi, di un fattore “soggettivo” che determini il movimento stesso e, di conseguenza, la sua numerabilità. Sul primo punto Ricoeur rimane abbastanza generico, mentre molto più attento e scrupoloso appare Heidegger che, nel corso marburghese del semestre estivo del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, evidenzia come Aristotele non parli *proprie dictu* di “numero”, bensì di “numerato”, *arithmoúmenon*: “il tempo è un

numero. Questo è di nuovo sorprendente, perché i numeri sono, si dice, eterni, fuori dal tempo. Come può il tempo essere un numero? L'espressione 'numero' (*arithmós*), come Aristotele sottolinea esplicitamente, deve qui esser intesa nel senso di *arithmoúmenon*. Tempo è numero non nel senso del numero numerante, in quanto tale, ma è numero nel senso del *numerato*. Il tempo come numero del movimento è ciò che è numerato nel movimento" (Heidegger, 1975, p. 229). In altri termini c'è un'eccedenza, qualcosa con cui il numero intrattiene un certo rapporto, ma che rimane al di là del numero in se stesso: sappiamo abbastanza bene dove Heidegger voglia andar a parare, cioè a un'essenziale inerenza del tempo a una temporalità originaria che costituisce infine il senso dell'essere dell'Esserci e dell'essere in generale. "Come Aristotele dice nella sua interpretazione, il tempo può essere interpretato solamente se a sua volta lo si comprende a partire dal tempo, a partire dal tempo *originario*" (*ivi*, p. 231). Vi ritorneremo in seguito: ciò che ci interessa a questo livello è un certo *debordamento* o *slittamento* che emerge sempre laddove si cerchi di circoscrivere teoricamente la dimensione temporale. I termini vaghi di Aristotele sono sintomatici di un'ambivalenza costitutiva, sebbene essa non sia centrale nella riflessione ricoeuriana, più attenta invece alla demarcazione tra livello oggettivo e livello soggettivo.

Sul secondo punto, infatti, Ricoeur è più deciso e sottolinea come — per quanto *de facto* necessaria — la funzione dell'anima non sia affatto essenziale nella determinazione numerica del tempo. Per quanto Aristotele ne sottolinei la centralità (*Physica II*, 223a, 21-22) ed osservi che "non occorre forse un'anima — meglio, una intelligenza — per contare e prima ancora per percepire, discriminare, comparare?" (Ricoeur, 1985, p. 24), dopo pochi passi sembra indietreggiare e, semmai, integrare la dimensione del tempo a quella della *physis*, cioè — detta brevemente e al di là delle implicazioni heideggeriane — della *natura*. Soprattutto nella determinazione dell'"intratemporalità", cioè dell'essere-contenuto dell'essente *nel* tempo, Aristotele gli conferisce uno statuto decisamente autonomo, che prescinde assolutamente dalla funzione "numerante" dell'anima: "esistere nel tempo significa più che esistere quando il tempo esiste: vuol dire 'essere nel numero'. Ora, essere nel numero, vuol dire essere 'contenuti' (*períechetai*) dal numero, 'come le cose che sono in un luogo sono contenute in un luogo' (*Physica*, 221a, 18)" (*ivi*, pp. 32-33). Per certi aspetti, il tempo manifesta una "superiorità" ontologica rispetto all'essente intratemporale, ma ciò perché il tempo costituisce essenzialmente qualcosa di esterno, fisico ed oggettivo.

Ritroviamo a questo punto uno dei primi nodi aporetici che concerne la schisi tra tempo cosmico e tempo psicologico-fenomenologico: Heidegger lo evidenzia bene e propende decisamente per il secondo versante, focalizzando tuttavia in modo per noi significativo quale sia il nucleo problematico dell'intera questione. Di fatto la separazione tra le due dimensioni temporali si condensa sulla distinzione tra l'*istante* (puntuale, indifferente) e l'*ora* esistenzialmente vissuto (l'*istante situato*, il *presente*). Heidegger parte così dall'analisi dell'ente intratemporale, ma per interpretare in modo completamente differente Aristotele stesso: "con l'interpretazione dell'essere nel tempo' noi vediamo che quest'ultimo, inteso come ciò che circoscrive, come ciò in cui avvengono i processi naturali, è per così dire più oggettivo di ogni oggetto. D'altro canto vediamo che esso è solamente *se c'è l'anima*. Esso è più oggettivo di ogni oggetto e parimenti è soggettivo, cioè solamente se vi sono dei soggetti. (...) Il tempo è ovunque e in nessun luogo e solamente nell'anima" (Heidegger, 1975, pp. 242-243). Cercare di dipanare questo plesso in apparenza contraddittorio costituirà la posta in gioco di tutta l'ultima parte della prima sezione di *Essere e tempo*, quella dedicata alla storicità, alla misura del tempo, all'intratemporalità, ovvero all'accezione deietta ed inautentica della temporalità.

Orbene, anche Heidegger tematizza la dimensione dell'*ora* nella sua indeterminabilità dell' "*allora*", in quanto 'ora-non-più', e del 'poi', in quanto 'ora-non-ancora'" (ivi, p. 248), ma perviene ad esiti completamente differenti da quelli supposti nell'interpretazione ricoeuriana. L'*ora*, nella sua funzione di "passaggio", condensa in sé un *ritenere aspettante e presentificante*, dove le tre connotazioni fenomenologiche sono sempre legate tra di loro e costituiscono nell'insieme un fenomeno unitario.

In quest'ambivalenza ritroviamo l'opposizione tra Aristotele e Agostino, opposizione che si riassume nell'opposizione fondamentale tra istante e presente. Per Agostino ogni istante è *singolare* e presente, cioè distinto nell'anima di chi percepisce: è il *presente* (diversamente da Heidegger) la dimensione temporale fondante, in quanto affezione e ritenzione. "Le impressioni che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro presente, e non già le cose che passano per produrla" (*Confessiones*, XI, 27, 36). In tale posizione, tuttavia, emerge il problema della "misurazione", ossia il reperimento di quelle unità fisse che ci consentono di ordinare le "distensioni" dell'animo e di compararle tra di loro. Per Agostino "l'attesa si abbrevia quando le cose attese si avvicinano e (...) il ricordo si allunga quando le cose riportate alla memoria si allonta-

nano, e (...), quando recito un poema, il transito attraverso il presente fa che il passato si accresca della quantità di cui il futuro si trova ad esser diminuito (Ricoeur, 1985, p. 19); ma — osserva Ricoeur — non è comprensibile come questa dinamica psicologica possa fornire delle unità fisse e invariabili per la misurazione e la comparazione delle durate, unità comparabili al movimento degli astri e alle loro regolari ricorrenze (*ivi*, p. 20).

Aristotele, invece, da una parte riconosce la fundamentalità dell'istante nella determinazione del tempo ("il tempo sembra essere ciò che è determinato dall'istante: e questo rimanga come fondamento" [*Physica*, 219a, 29]), dall'altra egli lo associa immediatamente al "numero" e al "punto", rendendolo qualcosa di "indifferente" e "misurante". Le difficoltà in questo senso risiedono nella necessità di discriminare all'interno dell'istante la sua funzione *divisoria* nell'ambito della successione *continua* del tempo e, contestualmente, la sua nozione *unificante* (Ricoeur, 1985, p. 33). In questo frangente, Agostino, pur sacrificando la misurabilità e comparabilità delle durate, pare almeno offrirci qualche elemento aggiuntivo rispetto al tempo cosmico aristotelico: la concezione dell'istante indifferente non riesce a giustificare a sufficienza la *synecheia* temporale, ossia la continuità dello stare-assieme degli istanti pur nella differenza di ciascuno di essi. In effetti, se ci soffermiamo sul termine greco *synechés* troviamo il prefisso *syn*, insieme, e il greco *échein*, "avere-stare-trovare in una certa condizione". Nella nostra *Echologia* abbiamo già analizzato tale termine, per evidenziarne soprattutto una valenza *tensionale* e *relazionale*, cioè qualcosa di completamente differente dall'heideggeriana semplice-presenza. Detto brevemente, l'istante puntuale e numerico non sembrerebbe corrispondere in modo esaustivo all'esigenza "tensionale" della *synecheia*, mentre di contro soltanto un contesto fenomenologico garantirebbe l'intreccio del presente, passato e futuro. Aristotele rimane infatti legato al "prima...poi..." di istanti pressoché irrelati che soltanto la continuità del movimento riesce a sostenere ed integrare tra di loro; per Agostino invece è la distensione dell'anima che connette tra di loro passato e futuro e che rende possibile parimenti un "prima...poi..." puramente "oggettivo" in quanto paradossalmente "legato" (d)all'esperienza soggettiva.

La situazione — come si evince — appare quantomai complessa: il tempo cosmico risponde molto bene all'ubiquità e pervasività temporale, nonché alla sua misurabilità "pubblica", mentre sembra deficitario sul piano della struttura, poiché non riesce a spiegare a sufficienza la "continuità" del tempo, né tantomeno quella che oggi chiamiamo

“freccia del tempo”, cioè la sua irreversibilità. Il tempo psicologico agostiniano, invece, sembra riempire adeguatamente questa lacuna, immettendo nel discorso un gioco di “tensionalità” di tipo fenomenologico: ciò che sfugge però in questo modo è proprio il punto di forza della concezione aristotelica, ossia la possibilità di un unico tempo cosmico, misurabile e condivisibile da tutti gli uomini. Emerge per la prima volta — detta un po’ grossolanamente — quella distinzione tra oggettività e soggettività che avrebbe impegnato il pensiero filosofico sino ai nostri giorni: che quest’opposizione millenaria sia sorta implicitamente proprio nell’ambito di una riflessione filosofica sulla temporalità sembra d’altronde dar ragione all’Heidegger di *Essere e tempo* e alla sua rilettura della storia della metafisica, sebbene non dovremmo limitarci alle argomentazioni precedenti la cosiddetta *Kehre*, ma dovremmo più azzardatamente inoltrarci nelle analisi successive del filosofo di Messkirch, più propense a un’interpretazione topologica che prettamente “cronologica” dell’ontologia.

Ora, proseguendo il suo studio, Ricoeur dopo aver posto i paletti del problema vuole ulteriormente determinare gli spazi di aporeticità che via via si sono aperti, analizzando tematicamente la radicalizzazione husserliana del tempo fenomenologico e, successivamente, il tentativo conciliatorio di Heidegger il quale, con la nozione di *Cura* tenta davvero una giunzione essenziale tra il livello cosmico-aristotelico e quello psicologico-agostiniano. Che anche tale tentativo, a detta di Ricoeur, si riveli insufficiente, costituirà proprio il punto di partenza della nostra analisi.

### 1.1.2 Il tempo fenomenologico

La seconda tappa ricoeuriana nella radicalizzazione di un’“aporetica del tempo” si polarizza sul versante fenomenologico, ovvero attraversa la fenomenologia della *coscienza interna del tempo* che raccoglie una lunga serie di appunti husserliani dal 1893 al 1917. Ricoeur, come avvenuto peraltro nel caso di Aristotele, non si limita ad una semplice disamina testuale, ma raffronta l’analisi di Husserl a quella di Kant, catalizzando in tal maniera eventuali nodi problematici rimasti perlopiù sottaciuti. Infatti per Ricoeur in entrambi i casi rimarrebbe sullo sfondo il “tempo fisico” in qualità di presupposto ineludibile dell’analisi della coscienza interna del tempo, cosiccome dell’analisi trascendentale della temporalità in quanto intuizione pura apriori. In sostanza, anche se Husserl vorrebbe arrivare là donde Kant è partito, cioè alla costituzione del fenomeno “puro” del tempo, rimane anch’egli irretito nelle maglie di un tempo naturale od oggettivo, dal quale non riesce in

alcun modo a svincolarsi. La fenomenologia, dopo aver epochizzato (o “messo fuori causa” [Husserl, 1966, p. 44]) il tempo cosmico alla ricerca di una *hyle* temporale quale apriori di ogni successiva esperienza mondana, alla fin fine è costretta a fare una sorta di passo indietro, “*come se l’analisi del tempo immanente non potesse costituirsi senza ripetuti prestiti nei confronti del tempo obiettivo messo fuori circuito*” (Ricoeur, 1985, p. 39).

La difficoltà che si annuncia quasi d’acchito è proprio una neutralizzazione dell’esperienza oggettiva che, però, proprio nel caso dell’analisi della temporalità, deve in qualche maniera riferirsi ad un oggetto esterno. Se — a detta di Ricoeur (*ivi*, p. 42) — le scoperte di Husserl riguardano soprattutto il fenomeno della “ritenzione” e la differenziazione tra ritenzione e “rimemorazione”, emerge l’impellenza di un “ritenuto” e un “rimemorato” che hanno a che fare con il mondo naturale e, quindi, con la sfera del tempo fisico-naturale. Vedremo, in questo caso, come il *télos* husserliano sia alla fine il raggiungimento di una sorta di “affettività” apriori puramente intenzionale, dove le legalità e le tensionalità percorrono una *hyle* assolutamente *an-oggettiva*, o, meglio, non ancora costituita in “fenomeno”. Ricoeur in effetti non prende in alcuna considerazione le “sintesi passive” quale momento costitutivo della “datità” in generale: la struttura e le modalità in cui tali sintesi fungono “inconsciamente” sono originariamente temporali, ottenendo così quella giunzione con l’apriorismo kantiano che è uno degli intenti preliminari di tutta la ricerca di Husserl.

La ricerca husserliana parte proprio dalla difficoltà aristotelica nello spiegare la puntualità dell’istante e la coesenziale continuità dell’*ora* presente. “La scoperta di Husserl a questo proposito è che l’*ora* non si contrae in un istante puntuale, ma comporta una *intenzionalità longitudinale*” (*ivi*, p. 43). In tal modo un suono non si esaurisce nella sua presenza immediata, ma si complica in una ritenzione via via interrelata e in una coesenziale protensione: l’intenzionalità *trascendente* tipica della percezione di un oggetto trascendente si accoppia necessariamente a questo nuovo livello di intenzionalità che garantisce la “durata” e la “stessità” dell’oggetto medesimo nel tempo. “È questa intenzionalità longitudinale e non obiettivante che assicura la continuità stessa della durata e preserva il medesimo nell’altro. Anche se è vero che io non diventerò attento a questa intenzionalità longitudinale, generatrice di continuità, senza il filo conduttore dell’oggetto uno, è tale intenzionalità longitudinale e non quella obiettivante introdotta surrettiziamente nella costituzione hyletica, che assicura la continuazione del presente puntuale nel presente disteso della durata una” (*ivi*,



p. 45). L'alterità della successione lineare degli istanti impressionali trova nella continua modificazione ritenzionale la propria unità: ogni presente diviene punto-origine (*Quellpunkt*) che dà luogo ad un alone di ritenzioni che ne fanno immediatamente qualcosa di passato. Esso diviene così "una continuità che si allarga incessantemente, una continuità di passati" (Husserl, 1966, p. 63). Ciò che preme ad Husserl è quello di dimostrare, al contrario dell'impostazione brentaniana che presumeva una facoltà ulteriore di mediazione (l'immaginazione), l'autonomia dell'intero processo e una "modificazione" che è immanente nel presente stesso. Il "durare" attraverso la modificazione ritenzionale fa parte dei processi affettivo-associativi e fenomenologici che stanno alla base delle sintesi passive: "l'ora'-di-suono si tramuta in suono che è stato, la coscienza *impressionale* fluisce e trapassa costantemente in una coscienza *ritenzionale* sempre nuova" (*ivi*, p. 65). Quando percepiamo un suono, l'"ora" impressionale trapassa in "ora" ritenuti che sono il medesimo suono e che, nonostante la "modificazione" intenzionale, sono sempre lo stesso suono "attuale" che *dura*. "Questa coscienza è soggetta a un mutamento costante: continuamente l'ora' del suono in carne ed ossa (s'intende, coscienzalmente, 'nella' coscienza) si modifica in un 'già stato'; continuamente un'ora'-di-suono sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se però la coscienza dell'ora'-di-suono, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un'ora', qualcosa che c'è attualmente. (...) Un raggio dell'intenzione può dirigersi sull'ora', cioè sulla ritenzione; ma può anche dirigersi su ciò che nella ritenzione è consaputo, cioè sul suono passato. Ogni 'ora' attuale della coscienza sottostà però alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione della ritenzione, e ciò di continuo. (...) Lungo il flusso, e accompagnandolo, abbiamo una serie ininterrotta di ritenzioni appartenente al punto d'attacco" (*ivi*, pp. 64-65). Esiste dunque per Husserl un'intenzionalità di "secondo grado" (Ricoeur, 1985, p. 50) che agisce inconsciamente e che mantiene un "alone" di attualità intorno alla coscienza in carne ed ossa di un oggetto, pur nell'ambito di un complesso processo associativo di ritenzioni. Lo "stesso" suono può *continuare a durare* soltanto in virtù di questa continua sovrapposizione di modificazioni e ritenzioni che, ciò nondimeno, mantengono "attuale" il medesimo contenuto hyletico.

La ritenzione, tuttavia, fa trasparire un ineludibile "non-più"; un "non-più" che, peraltro, inerisce al presente stesso, cioè all'*attualità*: "questo passaggio dall'era' al 'non più' e il sovrapporsi dell'uno all'altro esprimono soltanto il duplice senso del presente, da un lato come

punto d'origine, come iniziativa di una continuità ritenzionale, e dall'altro come punto-limite, astratto mediante divisione infinita del *continuum* temporale" (*ivi*, p. 51). In altre parole, la ritenzione sembra dominare a tal punto che il presente impressionale o "in carne ed ossa" sembra divenire impossibile: la "ritenzione" però — e si deve tenerlo bene a mente — costituisce un fattore "strutturale", a suo modo "inconscio", che caratterizza ogni datità offerente. Ogni impressione "tende" a durare, magari pochi istanti, e questa durata anche minimale si articola in un complesso meccanismo di modificazioni ritenzionali e di intenzionalità longitudinali.

È a questo livello che Husserl inserisce una differenziazione tra ritenzione, in quanto momento strutturale-intenzionale della "durata" di un'impressione, e la rimemorazione in quanto processo di "ridestamento" affettivo-intenzionale di un percepito passato. Una melodia dopo il suo articolarsi temporale, diviene "passata"; ma "il suo essere appena-passata non è una mera intenzione, ma un dato di fatto, dato in se stesso, quindi 'percepito'. Per contro, nella rimemorazione il presente temporale è ricordato, è presenza presentificata; e così pure il passato è ricordato, presentificato, ma non realmente presente, non è un passato percepito, dato primariamente, intuito" (Husserl, 1966, p. 70). Questa differenza tra passato ritenuto e passato rimemorato si caratterizza per la valenza per così dire *finzionale* di quest'ultimo: il suono ricordato e ridestato è "come se" fosse presente, ma differisce essenzialmente dall'"ora" presente, così come dal presente appena ritenuto. Ricoeur nota tuttavia come Husserl trovi una certa difficoltà nel mantenere la dialettica tra la *continuità* temporale e la differenza tra i due livelli del ricordo e, in particolare, osserva come emerga una certa *impasse* nel determinare la struttura della rimemorazione. Come si articolerà quest'ultima? Sarà forse una "mimesi" del processo ritentivo, cioè si articolerà grazie ad un vettore intenzionale ritentivo-protensionale? Ricordo e ritenzione, insomma, saranno *isomorfi* e, così — necessariamente — quasi indistinguibili?

La soluzione husserliana consiste in una sorta di "duplicazione" dell'intenzionalità: "non basta dire che il flusso di rappresentazioni è costituito esattamente come il flusso di ritenzioni, con il medesimo gioco di modificazioni, ritenzioni e protensioni. Bisogna formare l'idea di una 'seconda intenzionalità', che ne fa una rappresentazione *di...*, seconda nel senso che equivale ad una replica (*Gegenbild*) dell'intenzionalità longitudinale costitutiva della ritenzione e generatrice del tempo-oggetto" (Ricoeur, 1985, p. 59). Il ricordo rimemorante si dirige nel presente verso il passato con una certa tendenza protensionale:

esso cioè at-tende qualcosa, intenziona il passato in vista di un “ride-stamento” che muta in continuazione l’oggetto (Husserl, 1966, p. 1984). D’altronde ogni ride-stamento muta lo stesso “passato” presentificato, cioè cambia quella che Gadamer *mutatis mutandis* definisce *Wirkungsgeschichte*, “storia degli effetti”. In altre parole Husserl sovrappone uno sull’altro più livelli, dove alla ritenzione per così dire strutturale, cioè facente parte dell’”oggetto-che-dura”, interseca il vettore rimemorante che interagisce essenzialmente con quel medesimo oggetto, cangiandolo continuamente con un moto retroattivo. Per fare un esempio, il suono che perdura nel tempo viene successivamente rimemorato, ma questa rimemorazione muta alla fine la costituzione oggettiva dell’oggetto stesso, creando quel *misto* stratificato e indistricabile che costituisce il fenomeno della temporalità immanente. “La retroazione che qui emerge è dunque necessaria *a priori*. Il nuovo rimanda a sua volta a qualcosa di nuovo, che, comparando, si determina e modifica la riproduzione del vecchio, e così via” (*ivi*, p. 85).

In questo modo Husserl sembra adombrare un campo di continuo mutamento, un fluire “con esponente”, dove il “fluente” e il “ciò-rispetto-a-cui esso fluisce” fluiscono a loro volta senza che possiamo determinarne un ordine o una qualche successione. Riemerge, in sostanza, l’esigenza di riportare il tempo coscienziale a un’idea di tempo oggettivo con i suoi *posti* e, per quanto paradossali, con le sue stabilità. Il tempo fluisce, ma rispetto a che cosa? E come è possibile parlare aristotelicamente di un “prima” e di un “poi”, oppure — agostinianamente —, di un “passato” e di un “futuro”, se ogni istante è impastato con vettori intenzionali *ulteriori e retroattivi*, tantoché il passato non è più lo “stesso” *passato* e il futuro sarà soltanto ciò che emergerà dai complessi meccanismi della rimemorazione?

Il momento di passaggio è costituito dalla “situazione temporale”, che Husserl tenta inizialmente di definire come “distanza” dal “punto-d’origine”: man mano che ritenzioni e rimemorazioni ci allontanano dall’”ora” dell’impressione in carne ed ossa, il percepito trova via via la sua posizione nel passato e subisce così un processo di “storicizzazione”. “Sembra che Husserl abbia atteso dalla nozione di situazione temporale, strettamente legata al problema di ritenzione e di rimemorazione, la possibilità per una costituzione del tempo obiettivo che non presupponga ogni volta il risultato dell’operazione costituente” (Ricoeur, 1985, p. 63). Ma la situazione temporale, in quanto qualcosa di paradossalmente fissa e “senza-tempo”, costringe Husserl ad una delle sue ipotesi teoretiche più audaci, ancorché più interessanti: il *flusso assoluto* (Husserl, 1966, p. 106). Alla fine il tempo oggettivo e per così dire

“ricorrente” (il movimento degli astri, l’ora “indifferente” dell’orologio) si fonda su un “terzo livello” semovente, anch’esso infinitamente modificabile e mai uguale a se stesso. È come se la problematica temporale ci conducesse necessariamente sulla soglia dell’“incoerenza” logica, portando al limite quello che è l’impianto identitario e categoriale di Aristotele ed esponendolo ad un *mise en abîme* che, tuttavia, lungi dal costituire un “buco nero” trascendente e lontano dalla nostra esperienza quotidiana, fa invece parte in ogni istante della nostra esistenza, proprio perché infarcisce e sorregge la nozione medesima di “istante”. In breve, vengono individuati *tre* livelli della temporalità: il livello del tempo oggettivo messo fuori circuito dall’*epoché*; il livello degli oggetti temporali *immanenti* costruiti attraverso le strutture intenzionali della ritenzione e della rimemorazione; il livello del puro flusso della coscienza che funge da parametro oggettivo o situazione in cui questi medesimi oggetti temporali si costituiscono e si rapportano. Nei primi due livelli Husserl aveva isolato due forme intenzionali isomorfe e distinte: giunto a questo punto tuttavia, non è più possibile ricorrere ad una ulteriore forma intenzionale, perché ciò profilerebbe il rischio di un *regressus ad infinitum*. Il puro flusso della coscienza deve in qualche maniera *auto-costituirsi*, cioè deve esso stesso fondare la propria unità: “per questo, *il flusso deve autopresentarsi*. Husserl ha ben colto l’aporia che si annuncia sullo sfondo, quella di una regressione all’infinito: l’autoapparizione del flusso non esige forse un secondo flusso nel quale il primo appare? No, dice, la riflessione non esige tale sdoppiamento” (Ricoeur, 1985, p. 66). L’autocostituzione del flusso in quanto tale conclude secondo Ricoeur l’analisi fenomenologica pura, aprendo tuttavia una diatesi tra tempo oggettivo e tempo immanente: l’analisi husserliana parte dall’oggettività temporale trascendente, per passare al livello immanente per poi sfumare nell’impressione ridestante e nel puro flusso che fa da sfondo ad ogni situazione temporale. Il rischio, insomma, è quello di una circolarità ossia, in breve, quello di escludere dapprima il livello trascendente-oggettivo per poi riconvocarlo surrettiziamente (*ivi*, p. 68). “La fenomenologia interna del tempo porta, in ultima istanza, sull’intenzionalità immanente intrecciata con l’intenzionalità obiettivante” (*ibidem*).

### 1.1.3 Fenomenologia e criticismo

L’ermeneutica ricoeuriana è precisa ed esplicitamente dichiarata: utilizzare le aporie kantiane per marcare ancora di più le aporie della fenomenologia husserliana. Sia l’approccio fenomenologico che quello

*critico*, infatti, debbono alla fine fare i conti con il debito insolubile nei confronti del tempo cosmico-aristotelico, cioè nei confronti di una dimensione che — lo diciamo prendendo a prestito una definizione di Lacan — ha a che fare con il *reale*.

C'è però un'opposizione radicale che Ricoeur non omette di rilevare: in Husserl emerge il tentativo di “fenomenizzare” in qualche modo il tempo; in Kant invece il tempo è un’“intuizione pura”, ovvero un *presupposto formale* sia della conoscenza interna che di quella esterna caratterizzata dallo spazio (*ivi*, p. 72). Ricoeur non prende in alcuna considerazione l’“orizzonte” dell’*epoché* quale *Grund* paradossale di tutta la disamina husserliana: non si tratta di un elemento relegabile nell’ambito delle questioni meramente filologiche, poiché l’esclusione-sospensione operata da questo gesto filosofico apre invero uno spazio tutto nuovo che si pone a monte dell’apriori kantiano stesso. Rileggendo Kant con occhi husserliani, infatti, dovremmo preliminarmente osservare come lo spazio-tempo newtoniano — implicito presupposto di tutta la *Critica della ragion pura* ed estremo tentativo di integrare il sapere scientifico nella filosofia — non costituisce soltanto un formalismo accidentale senza il quale non riusciremmo a percepire effettivamente il mondo esterno e interno così come esso appare, ma diviene il “prodotto” di una particolare tessitura intenzionale e associativa che si articola inconsciamente secondo vari tropismi e che, alla fine, si fonda sulla dimensione *abgründig* di un flusso assoluto. Potremmo dire ancora di più: è la stessa *Lebenswelt* che s’intrude nell’apriorismo kantiano, dimodoché noi vedremmo e percepiremmo il mondo esterno soltanto grazie a quest’orizzonte che è tanto apriori, quanto paradossalmente aposteriori. In tale prospettiva, anche la pregiudiziale newtoniana troppo spesso attribuita a Kant perde un po’ del proprio valore, ed apre il criticismo anche a una dimensione relativistica che sembrerebbe inficiarlo sin dal principio: che l’orizzonte cui l’apriori fa riferimento sia euclideo o riemanniano è assolutamente non determinante per quanto attiene la costruzione dell’apriori in se stesso e la determinazione “mista” dello spazio-tempo che ne consegue (Gödel, 1995, p. 206).

Tralasciamo tuttavia per il momento le critiche all’analisi ricoeuriana e seguiamo invece il filosofo francese nel suo interessante raffronto tra criticismo e fenomenologia: egli infatti sottolinea l’importante nozione di *orizzonte* quale giunzione tra una dimensione platonizzante del tempo inteso come presupposto apriorico di qualsiasi considerazione sul tempo e una dimensione “aristotelica” che concepisce invece un tempo vuoto e autonomo, percepibile soltanto grazie al “riempimento” di avvenimenti (*ivi*, p. 75), cioè in seguito all’“apparizione” di

“oggetti trascendenti”. In sostanza, Kant si ritroverebbe a maneggiare delle analisi *proto*-fenomenologiche allorquando riconosce la dimensione apriorica del tempo nell'apparizione di qualsiasi oggettività, ma quando, nell'*Analitica*, affronta il problema delle effettive determinazioni temporali, non riesce ad eludere un “ritorno” all'empirico e al tempo oggettivo. Infatti, se l'*Estetica* stabilisce il carattere intuitivo e formale quale condizione di ogni oggettività, l'*Analitica* attraverso lo schematismo dell'immaginazione finisce per ancorarsi invece alle determinazioni temporali della natura, perdendo di fatto ogni valenza fenomenologico-intuitiva e ogni dimensionamento trascendentale della temporalità (*ivi*, p. 77).

Indice abbastanza icastico di quest'*impasse* kantiana, al di là dei lunghi anni dedicati alla stesura dello schematismo trascendentale, sono più specificamente le determinazioni fondamentali del tempo individuate in quella *simultaneità*, *successione*, *permanenza* che costituiscono invece per Husserl l'ostacolo teoretico difficilmente aggirabile della “situazione temporale”. Tali “analogie” dell'esperienza consentono l'applicazione apriori delle categorie dell'intelletto al mondo della natura, ma invero denunciano un'essenziale dipendenza dal piano fenomenico aposteriori. Il tempo è per Kant un *ordine* che si applica apriori e, attraverso lo schematismo, nella determinazione trascendentale di quelle categorie che a loro volta consentono l'apparizione fenomenica di un oggetto; ma queste determinazioni aprioriche non possono prescindere da un piano oggettivo e intratemporale, cioè da qualcosa che appare nel tempo in questo o quel modo.

La determinazione temporale più importante per Kant nell'applicazione categoriale è significativamente quella della *permanenza*, nella misura in cui esprime una certa qual fissità o stabilità nello scorrere disordinato degli eventi: infatti “solo nel permanente dunque sono possibili rapporti temporali (giacché la simultaneità e la successione sono i soli rapporti di tempo)” (*KrV*, p. 226). C'è tempo soltanto se c'è qualcosa che permane: Ricoeur sottolinea una volta di più come il cambiamento non inerisca al tempo in se stesso, ma inerisca invero ai fenomeni *intra*-temporali, cioè ad apparizioni che si trovano *nel* tempo (*KrV*, p. 201). “Ma, come il tempo in quanto tale non può essere percepito, è solo grazie alla relazione di ciò che persiste con ciò che cambia, nell'esistenza di un fenomeno, che noi possiamo discernere questo tempo che non passa e nel quale tutto passa” (Ricoeur, 1985, p. 78).

In quanto pura successione il tempo non avrebbe senso, ma costituirebbe un'alternanza impercettibile e intermittente di apparizioni e disparizioni, senza un sostrato che evidenzi un *ciò-che* dispare ed appare

e, quindi, una categorizzazione e una temporalizzazione. La permanenza è così una condizione necessaria per la costituzione temporale: “negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve esserci il sostrato che rappresenti il tempo in generale” (*KrV*, p. 200). Ma Kant incede nella sua analisi e finisce per identificare nella dimensione temporale della permanenza lo schema trascendentale della sostanza: in altri termini, laddove abbiamo un permanere apriori nel tempo, ivi è applicabile la categoria trascendentale della sostanzialità. Ciò che permane, insomma, è sostanziale: “lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale; sostrato che perciò rimane, mentre tutto il resto muta” (*KrV*, pp. 171-172). In quest’unico gesto vengono determinate delle “ipostasi” teoretiche non indifferenti — almeno dalla nostra prospettiva echologica — per il pensiero occidentale: il reale come sostrato *permane*, la permanenza è una determinazione essenziale e originaria del tempo, la *sostanza* si determina come permanenza. Il nostro sospetto è che qui l’aristotelismo di Kant insista proprio sulla valenza usiologica della sua argomentazione, cioè sull’unico vero *apriori* della sua *Critica* che è appunto l’identità e la fissità intemporale della categoria sostanziale.

Posta la permanenza della sostanza come base (usiologico-aristotelica) per ogni determinazione temporale, Kant prosegue il suo ragionamento attraverso le *analogie dell’esperienza* della simultaneità e della successione. Queste si rifanno alla determinazione della categoria dinamica di *relazione* che si articola appunto nella sostanza, nella causa, nella comunione (azione reciproca o *Gemeinschaft*) e che riguarda pertanto già degli “essenti”. Le determinazioni si basano ancora *analogicamente* sulle “relazioni” tra i fenomeni: “le cose sono *simultanee*, in quanto esistono in un unico e medesimo tempo” (*KrV*, p. 223), ma tale relazione d’ordine è possibile e concepibile “newtonianamente” soltanto se tali cose agiscono reciprocamente (*KrV*, p. 224). È ancora Newton, in effetti, che traspare nella concezione kantiana della “successione”, datoché vi emerge un’idea di relazione causa-effettuale che risente della riforma humiana del principio di causalità: “tutto ciò che accade presuppone qualche cosa, a cui segue secondo una regola” (*KrV*, p. 206). Insomma, la sostanzialità in quanto permanenza o, con Heidegger, “semplice-presenza” fonda la possibile relazionalità in generale e, in quanto tale, consente le relazioni di simultaneità e di successione. Ma ciò che interessa Ricoeur non è tanto questa priorità, quanto il diallele che si viene a creare: “si può ben dire che, mediante le sue determinazioni trascendentali, il tempo determina il

sistema della natura. Ma, a sua volta, il tempo è determinato grazie alla costruzione dell'assiomatica della natura. (...) Tale reciprocità tra il processo di costituzione dell'*obiettività* dell'oggetto e l'emergenza di nuove determinazioni del tempo, spiega che la descrizione fenomenologica che potrebbe essere suscitata da queste determinazioni sia sistematicamente *repressa* mediante l'argomentazione critica" (Ricoeur, 1985, pp. 81-82).

La situazione è abbastanza complessa e non cessa di dimostrare delle istanze aporetiche: in breve, l'anfibolia riguarda da un lato l'apriorità dell'orizzonte temporale (e di quello spaziale) quale condizione per la costituzione di qualsiasi fenomeno, sia esso interno che esterno; dall'altro l'indeterminabilità del tempo stesso, se non attraverso un ricorso "in seconda battuta" alla costituzione oggettiva, cioè al mondo della natura. Il tempo è costitutivo in quanto primaria forma di *ordine* delle categorie dell'intelletto, ma esso stesso riceve le condizioni di quest'ordine proprio dalle categorie che avrebbe dovuto fondare o, ancora più radicalmente, dalle determinazioni empiriche della temporalità cosmico-naturale: "il loro principio generale è: tutti i fenomeni sottostanno, per la loro esistenza, a regole apriori della determinazione del loro vicendevole rapporto di un tempo" (*KrV*, p. 195), ma queste regole sono quelle della simultaneità, successione e permanenza che caratterizzano il mondo naturale nella sua aposteriorità.

Il carattere circolare dell'analisi kantiana si esplicita ulteriormente nel carattere *indiretto* della percezione del tempo, carattere che sembra ridondare in un altro dialele che non cesserà di assillarci: quella tra spazio e tempo. Allorquando Kant affronta la problematica del senso interno e dell'impossibilità di una sua percezione diretta (*KrV*, p. 207) nell'ambito della seconda deduzione trascendentale, egli ipotizza che riusciamo a conoscerci in quanto oggetti soltanto grazie alle modificazioni apportate in noi stessi dai nostri medesimi atti. In altri termini è necessaria una sorta di "esteriorizzazione" attraverso la quale riusciamo ad apparire a noi stessi in modo mediato quali "oggetti empirici". Tuttavia, se il tempo è la forma apriori del senso interno, è ovvio che questo processo di auto-modificazione coinvolgerà tale aspetto e la sua consequenziale determinazione: "attraverso questa modificazione rivolta a me stesso, io mi determino, produco delle configurazioni mentali suscettibili d'essere descritte e nominate. Ma in che modo posso produrre questa modificazione mediante la mia attività, se non producendo nello *spazio* delle configurazioni determinate?" (*ivi*, p. 84).

Una di tali configurazioni è l'atto di tracciare una linea, cioè un'azione nello spazio che per Kant *rappresenta* in qualche modo il tempo:



spazio e tempo divengono coesenziali senza che ciò implichi, come in Bergson, una sorta di deiezione della durata nell'esteriorità dello spazio. "Noi non ci possiamo rappresentare il tempo, che pure non è per nulla oggetto di intuizione esterna, altrimenti che sotto l'immagine simbolica di una linea in quanto la tracciamo; che senza questa maniera di presentarcelo non potremmo conoscere l'unità della sua dimensione" (*KrV*, p. 153). Il soggetto non può intuirsi in quanto tale, ma soltanto in quanto fenomeno che modifica il mondo esterno attraverso i suoi atti e che, in tale modificare, modifica se stesso: egli non è cosciente dell'attività unificatrice e ordinatrice dell'intelletto se non grazie a un *rebound* che lo riguarda dappresso in questa medesima attività unificatrice per così dire inconscia. Tale aspetto indiretto, emerge per Ricoeur ancora nella "permanenza" quale determinazione temporale della sostanza: noi abbiamo una qualche esperienza di una determinazione temporale non mediante un'introspezione immediata del nostro senso interno, ma grazie alla percezione dei fenomeni esterni e, in particolare, della loro componente di sostrato sostanziale e immutabile. Ancora una volta l'orizzonte temporale costituisce la condizione trascendentale di possibilità del fenomeno, ma esso non può essere né articolato né percepito se non attraverso il fenomeno medesimo e quelle relazioni che avrebbe dovuto aprioricamente fondare.

#### 1.1.4 Il dialelle della conoscenza indiretta e le sintesi passive

L'analisi ricoeuriana prosegue con un'analisi abbastanza approfondita di *Essere e tempo* di Heidegger. Le riflessioni che abbiamo sin qui seguito per sommi capi hanno determinato per il momento una contrapposizione teoretica così personificata: Husserl-Agostino *versus* Kant-Aristotele. Il soffermarsi sul criticismo, in effetti, aveva il compito per Ricoeur di evidenziare una certa lacunosità nella fenomenologia della coscienza interna del tempo e, in particolare, l'insufficienza di una messa fuori circuito del tempo oggettivo. Anche se Kant nell'*Estetica* pare consentaneo alla prospettiva agostiniana (Ricoeur, 1985, p. 89), poiché ritrova in certe condizioni *soggettive* la possibilità del fenomeno oggettivo, è anche vero che le determinazioni temporali dell'*Analitica* sembrano aprirsi verso l'influenza necessaria delle circostanze esterne ed oggettive del mondo naturale. Si tratta di una serie di "prestiti" a *double bind* che abbozzano tuttavia un'incompatibilità di fondo tra livello fenomenologico e livello cosmologico: laddove preva-

le uno deve per forza cedere l'altro, per arrivare alla fine alla centralità di un'assiomatica della natura che cede a sua volta molto sul versante newtoniano. Le similitudini con Aristotele appaiono quindi rilevanti, soltanto che lo Stagirita appare più radicale nel sottolineare il primato fisico del tempo, mentre Kant cerca di dissimularlo con l'idea di una percezione traslata o indiretta. È come se l'apriori costituisse un'ipostasi indimostrabile, della quale possiamo avere solo una conoscenza indiretta, cioè mediante quei meccanismi fenomenologici già irrimediabilmente presupposti: l'aporia della temporalità manifesta in tutta la sua urgenza il carattere problematico del criticismo e rischiera meglio l'opera di Husserl nel suo tentativo di integrare in qualche maniera Kant. Così per Ricoeur, "il prezzo della scoperta husserliana della ritenzione e del ricordo secondario, è l'oblio della natura, il cui carattere di successione resta presupposto dalla descrizione stessa della coscienza interna del tempo. Ma il prezzo della critica non è forse quello di una cecità reciproca rispetto a quella di Husserl? Legando la sorte del tempo ad una ontologia determinata della natura, Kant non si è forse precluso la possibilità di esplorare altre proprietà della temporalità rispetto a quelle che esige la sua assiomatica newtoniana: successione, simultaneità (e permanenza)?" (*ivi*, p. 91).

Non anticipiamo qui alcune conclusioni cui arriveremo in seguito, ma è forse utile sottolineare come la permanenza nell'architettura kantiana della concezione fisica di Newton non rappresenti soltanto un fenomeno di suggestione culturale, ma inerisca essenzialmente alla natura della stessa temporalità. Così come la concezione aristotelica sembrerebbe dipendere da un predominio quasi mitico della temporalità cosmica e del movimento regolare e imperturbabile degli astri (*ivi*, p. 17).

Ma veniamo ad alcune contro-istanze husserliane che Ricoeur sembra glissare, poiché esse ci torneranno utili in seguito: la contrapposizione ricoeuriana insomma ci pare un po' sommaria e tende più ad un effetto di tipo stilistico-argomentativo, che al consolidamento effettuale di ciò che la fenomenologia ha detto e può dire sulla questione della temporalità. In altre parole l'analisi di Ricoeur, per quanto attenta e quasi acribica nel seguire le *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, tralascia invece completamente tutta la riflessione husserliana sulle cosiddette *sintesi passive*. Da un lato Ricoeur sostiene che Husserl mirerebbe soprattutto ad una "hyletica della coscienza" (*ivi*, p. 39), ma dall'altro egli stesso omette un consequenziale approfondimento di questo processo, in cui la temporalità è per così dire fondante, ma in un modo emblematicamente paradossale e, comunque, abbinata ad altri fattori rimasti perlopiù sottaciuti.

Per certi aspetti, infatti, Husserl appare kantiano: “una configurazione delle cose materiali in quanto aistheta, così come stanno intuitivamente dinanzi a me, dipende dalla mia configurazione, (...) è in riferimento con il mio corpo proprio e con la mia ‘sensorialità normale” (Husserl, 1952, pp. 452-453). C’è da un lato una sorta di apriorismo che pone le condizioni per l’apparizione di un fenomeno; dall’altro si profila un vettore che introduce delle nozioni che ritorneranno più volte nel nostro studio e che riguardano un po’ paradossalmente le idee di norma e di normalizzazione. Husserl parla esplicitamente di “ortoesesia” (*ivi*, p. 463), ma ciò implica un vettore direzionato necessariamente sulla dimensione pubblica e comunicativa, su una legislazione che non è soltanto l’insieme delle regole apriori che guidano l’attività dell’intelletto, ma anche l’insieme di quelle leggi aposteriori e storicoculturalmente determinate che definiscono ciò che è normale da ciò che è anormale.

Inoltre, l’aggancio dell’orizzonte apriorico della percezione al *Leib* introduce una ulteriore complicazione rispetto all’idea di un semplice orizzonte potenziale della percezione che imporrebbe una minima legalità all’io nella sua esperienza del mondo. Dopo aver neutralizzato il mondo naturale, dunque, Husserl compie un contromovimento che sconvolge completamente quella che è l’interpretazione ricœuriana. Il “corpo proprio” pone la questione della passività dell’*hyle*, cioè inizia a far penetrare nell’architettura del pensiero husserliano l’idea della sussistenza di alcune strutture soggettive di sapere e di senso che non dipendono direttamente dal polo egologico. Emergerebbe in questo modo una *doxa passiva* (Husserl, 1966b, p. 92), un’organizzazione dell’esperienza che non è propriamente un’attività dell’io e che sfuma quasi in una dimensione “oggettiva”.

Tale attività paradossale ha a che fare per Husserl con una particolare dinamica associativa, molto più distante dalla teoria humiana di quanto non sia prossima al meccanismo intenzionale. Essa infatti si caratterizza per tensionalità, aggregazioni, cioè si manifesta come un *fungere*, un “fungere regolato” (Husserl, 1959, p. 156). I dati hyletici vengono raggruppati, organizzati, differenziati, ma attraverso processualità che non concernono un atto intenzionante dell’io; semmai costituiscono la base da cui deriva l’intenzionalità vera e propria, il gioco di tensioni e slittamenti che dispiegherà in seguito il campo oggettuale e la costituzione del soggetto-io.

Le modalità in cui il campo hyletico si auto-struttura sono eloquentemente due:

- a. per *omogeneità*, che significa identificazione, assimilazione

(Husserl, 1966b, p. 191). L'associazione hyletica avviene confrontando i *data* di senso per quanto attiene il loro contenuto: "ogni elemento visivo è collegato dall'omogeneità visiva, ogni elemento tattile dall'omogeneità tattile, ogni elemento acustico dall'omogeneità acustica" (*ibidem*). Da tale iniziale associazione, attraverso dei membri-ponte (che hanno talune caratteristiche omogenee ma altre disomogenee) che rendono possibili assimilazione e "fusioni a distanza", si formano degli aggregati hyletici pre-categoriali come, ad esempio, il colore rosso;

b. per *ordinamento*: i dati hyletici si raggruppano secondo l'ordine della temporalità (che è la struttura associativa formale) e costituiscono così dei concatenamenti. Essi possono essere di tipo "seriale", cioè disponendosi secondo il "prima" e il "dopo", oppure di tipo "incrementale", cioè secondo il "più" o il "meno" dell'omogeneità; oppure, ancora, di tipo "locale" (*ivi*, p. 189), ovvero in formazioni di "coesistenza", le quali, a loro volta, vanno a costituire dei campi strutturati.

Il dato emergente o eminente tende a distaccarsi dal campo associativo per un meccanismo che Husserl definisce *contrasto* (*ivi*, p. 192), il quale comunque finisce per costituire una variante dell'omogeneità. Non si tratta di un predominio della struttura identitaria, ma al contrario la cifra che caratterizza una zona penombrale e confusa. Quest'orizzonte, infatti, si sovrappone necessariamente a un campo energetico. I movimenti aggreganti dimostrano una valenza "affettiva" che "lega", tiene e trattiene tra di loro i dati hyletici in sé inconsistenti: "la formazione stessa dell'unità, la formazione effettiva di singoli gruppi o di singoli dati hyletici che esistono per sé dipenderebbe ancora dal fattore rimasto in ombra dell'affezione" (*ivi*, p. 209). Man mano la percezione isola delle identità percettive e il soggetto si costituisce come "io" si forma uno sfondo, in cui sia l'area ritenzionale che l'area protensionale subiscono una sorta di annebbiamento e impoverimento (*ivi*, p. 233): il "grado zero della vivacità coscienziale" (*ivi*, p. 225) che corrisponde per Husserl alla definizione fenomenologica di *inconscio* (*ivi*, p. 211).

L'affettività rappresenta il paradosso di un'attività inconscia, cioè di un operare neutrale an-egoico all'interno della passività: "l'operare della passività, nel suo livello più basso, l'operare della passività *hyletica* consiste nel dare vita sempre di nuovo a un campo di oggettualità pre-date" (*ivi*, p. 219). Tuttavia Husserl tende a considerare l'affettività in modo "impulsivo", nella misura in cui viene presupposto un soggetto percipiente e uno stimolo esterno: "con 'affezione' intendiamo lo stimolo coscienziale, l'impulso peculiare che un oggetto cosciente eser-

cita sull'io" (*ivi*, p. 205). Ci troviamo insomma di fronte a un'ambiguità e a una contraddizione, poiché la zona della passività hyletica non può prescindere dallo stabilimento di un'unità coscienziale di riferimento, nonché di una teleologia volta alla costituzione di una "datità" caratterizzata dalla "presenza vivente", "un concreto presente universale nel quale si ordinano tutte le differenti singolarità" (*ivi*, p. 45). Come osserva Derrida nel *La voce e il fenomeno*, assistiamo a un continuo rimando da un livello di *hyle* all'altro, da quello sensoriale a quello energetico-affettivo, per finire nel flusso temporale che Husserl definisce significativamente *Urhytle* in alcuni manoscritti dell'agosto del 1930 (Derrida, 1990a, p. 248). Sembrirebbe d'acchito quindi che le sintesi passive ripropongano per certi versi la matrice criticata da Ricoeur: alla fine il raggiungimento di ulteriori livelli di passività e di "deflazione" soggettiva non riesce ad eludere il ricorso al piano dell'oggettività naturale messa fuori circuito dall'*epoché* in quanto "agente" primario dell'affettività. La temporalità rimane nella sua valenza di flusso assoluto la griglia indispensabile per ogni fenomeno associativo della pre-datità, sebbene essa funzioni soltanto in presenza di un dato impressionale con la sua specifica forza affettiva.

L'idea di trovare un aggancio tra una dimensione fenomenologica del tempo e una dimensione cosmico-oggettiva s'infrange però solo parzialmente, poiché il livello di passività fa sì che una determinata associazione temporale, con tutti i suoi vettori intenzionali, non possa ritenersi propriamente "soggettiva", ma aleggi semmai in quella zona di neutralità, definita come "grado-zero" della coscienza. In altri termini, la dinamica ritenzionale-protensionale, nonché i processi di rimemorazione, si pongono in un *continuum* che parte da un livello di assoluta passività ed "oggettività" per vieppiù articolarsi nella sua fenomenologica dimensione soggettiva. Ma come può avvenire questo passaggio? Come può essere agganciato in Husserl il tempo pubblico e calcolabile al livello del flusso assoluto del soggetto?

Dal nostro punto di vista in questo passaggio gioca un ruolo decisivo la struttura della *Lebenswelt*, che riesce a far combaciare assieme la dinamica dell'intersoggettività della quinta lezione delle *Meditazioni cartesiane* con un *milieu* assimilabile allo spirito oggettivo diltheyano. Husserl ha sempre dinanzi agli occhi una dimensione *universale* che implica una sorta di "orizzonte" e una conseguente *in-erenza* (*Ineinander*). Di qualsiasi dato hyletico-sensoriale, così come di una categoria già costituita noi possiamo dire con rigore soltanto che *nessono*, cioè che sono elementi inclusi in un campo più ampio e comprensivo. "L'esistenza di un reale non ha perciò mai e poi mai altro

senso che quello della *in-existentia*, essere nell'universo, nell'orizzonte aperto della spazio-temporalità, orizzonte dei reali già conosciuti e non solo quelli attualmente consaputi, ma anche ora sconosciuti, che hanno la possibilità di accedere all'esperienza e alla futura condizione di conoscenza" (Husserl, 1948, p. 31). In particolare, l'*ambiente* è costituito da un insieme infinito di pre-dati che non hanno ancora una valenza soggettiva, ma sono costituite dai meccanismi impersonali delle sintesi passive (*ivi*, p. 27). E se quest'ultime si articolano grazie alla funzione regolatrice del tempo assoluto che conferisce loro un valore universale, ciò significa che sussiste una giunzione tra tempo soggettivo e tempo cosmico, e soprattutto che queste due determinazioni costituiscono delle astrazioni abbastanza irrealistiche. In effetti Husserl sembra propendere per un *misto*, ossia per una dimensione temporale che è sia quella ritentivo-protensionale, sia quella universale della pura successione: è così che l'"istante" husserliano è altrettanto indifferente, quanto legato all'irreversibilità del tempo soggettivo. Ogni istante dà per così dire il ritmo ai processi associativi che costituiscono le pre-dati ed è quindi indifferente al prima-poi se non per la sua mera funzione di scansione ordinatrice; ma allorquando la pre-dati si organizza per omogeneità, contrasto e ordinamento, dando così luogo all'*hyle* sonora ad esempio, ecco che il tempo prende in qualche maniera corpo, si fenomenizza nella percezione intratemporale che in qualche maniera *dura*, cioè si articola lungo il non-più e il non-ancora.

In questo processo ambivalente e misto, difficile da cogliere poiché Husserl stesso ci confonde ipotizzando diversi livelli di temporalità (quelli evidenziati da Ricoeur: il tempo "messo tra parentesi", il tempo ritenzionale-protensionale, il tempo assoluto), la *Lebenswelt* svolge il ruolo paradossale di *Urhorizontal*, nel quale però infiniti orizzonti coesistono senza stabilire tra di loro alcuna gerarchia: oltre alle operazioni logiche, "vi appartengono anche le esperienze pratiche e sentimentali, l'esperienza del volere, del valutare e dell'agire nella vita pratica; ciascuna di queste esperienze determina peraltro il proprio orizzonte di familiarità dell'attività pratica, valutativa, etc.. Si devono inoltre includere tutte quelle operazioni dell'esperienza mediante le quali si giunge in generale alla costituzione del tempo e dello spazio del mondo, delle cose spaziali degli altri soggetti, etc." (*ivi*, p. 45). La *Lebenswelt* diviene così quell'ambiente complesso e pervasivo che, attraverso vari livelli di soggettività ed intersoggettività, trasla continuamente dall'*hyle* inconscia, irrelata e assolutamente oggettiva, a dimensioni via via dotate di maggior coscienza soggettiva. "La materia

comune nella quale ci muoviamo io e l'altro *Leib* è ciò che ciascuno di noi sperimenta come corporeità spaziotemporale materiale, come mondo delle cose, come sfondo hyletico nel quale siamo radicati sia io che l'altro (...). L'«inconscio» si rivela come il mondo materiale esterno e come l'alterità non ancora consapevolmente costituita del mio *Umwelt*. L'«inconscio» sembra coincidere, al limite, con la materialità delle cose, con l'oscurità e l'impenetrabilità della matrice «esterna», con le *Abschattungen* che circondano il Leib-Kern" (Paci, 1963, pp. 186-187). Il flusso assoluto che articola le associazioni hyletiche al suo livello primario non costituisce la semplice successione o durata della coscienza di un soggetto, ma inerisce in maniera essenziale al piano oggettivo e precategoriale del mondo-della-vita, a quel livello a "grado-zero" di affettività, assimilabile alla pura materia spazio-temporale, definita significativamente da Husserl "«inconscio»" (Husserl, 1966b, p. 208). "L'«inconscio» rivela come il mondo materiale esterno e come l'alterità ancora non consapevolmente costituita nella mia *Umwelt*. L'«inconscio» sembra coincidere, al limite, con la materialità delle cose, con l'oscurità e impenetrabilità della materia «esterna»" (Paci, 1963, p. 187). In questa maniera — osserva Husserl — la *Lebenswelt* diviene l'«apriori universale della correlazione» (Husserl, 1959, p. 292), cosicché la temporalità assume il ruolo paradossale di un elemento necessario e costitutivo che a sua volta *viene costituito* all'interno della *Lebenswelt* medesima. In questa prospettiva problematica, la via che seguiremo più innanzi sarà proprio quello di un approfondimento radicale di questo meccanismo.

### 1.1.5 Ontologia e temporalità

Fissiamo i paradossi che sono emersi nella nostra riflessione sulla fenomenologia della temporalità: 1) il tempo sembra manifestarsi sia come il tempo soggettivo delle ritenzioni e delle protensioni, sia come il tempo pubblico ed oggettivo che sostiene universalmente ogni scansione dell'esperienza; 2) il tempo è sia costituente in quanto flusso assoluto e principio di ogni associazione hyletica, sia "costituito" in quanto "prodotto" intersoggettivamente all'interno del mondo-della-vita. Queste circolarità si situano nell'ambito dell'analisi husserliana della *Lebenswelt*, ma forse non vi trovano un sufficiente approfondimento. Ricoeur vede invece in Heidegger una svolta decisiva, proprio nell'ambito di una radicalizzazione delle aporie immanenti nella prospettiva fenomenologica, sebbene tale svolta non possa definirsi completamente risolutiva. Noi invero non ci aspettiamo esiti teoretici affat-

to differenti, soprattutto se continuiamo a seguire il *fil rouge* ricoeuriano di una contrapposizione ipostatizzata tra tempo fenomenologico e tempo cosmico, quale viatico aporetico verso una teoria narratologica della temporalità: se infatti la “fenomenologia” costituisce il *méthodos* di *Essere e tempo* e il “circolo ermeneutico” ne è la sua messa in opera (Heidegger, 1927, p. 24), probabilmente ci ritroveremo di fronte alla medesima circolarità husserliana, causata alla fin fine dal medesimo meccanismo originario dell'*epoché*. La posta in gioco diviene allora, dal nostro punto di vista, non tanto la radicalizzazione à la Ricoeur dell'aporia, quanto la dimostrazione della *non-viziosità* intrinseca di questi circoli (*ivi*, p. 23), il loro esser-essenziali ed euristici per la questione della temporalità: è questo il *Grund* dal quale ci muoveremo prossimamente nella nostra riflessione echologica.

Torniamo adunque a Ricoeur. Heidegger sembra in prima istanza cambiare tavolo da gioco e rendere quasi superflue, ad esempio, le riflessioni aristotelico-agostiniane: di fatto non c'è più un'anima cui far riferimento, né tantomeno la realtà fisica del movimento, bensì un problematico *Dasein* che è certamente l'ente che noi siamo ma anche quell'ente di cui *ne va* dell'essere stesso (Ricoeur, 1985, p. 95). “In un'analitica dell'Esserci, in che modo rimarrebbe la minima traccia di antinomia tra la coscienza interna del tempo e il tempo oggettivo? La struttura dell'*essere-nel-mondo* non distrugge forse tanto la problematica del soggetto e dell'oggetto quanto quella dell'anima e della natura?” (*ivi*, p. 96). Nel *da* del *Dasein* si concentra tutta un'analisi della spazialità esistenziale che concorre alla costituzione originaria dell'*essere-nel-mondo*: il mondo non costituisce un “orizzonte” che si sovrappone ad un Esserci già di per sé esistente, ma entra originariamente nella costituzione ontologica dell'Esserci stesso: “la ‘mondità’ è un concetto ontologico e denota la struttura di un momento costitutivo dell'*essere-nel-mondo*. Ma questo ci è apparso come una determinazione esistenziale dell'Esserci. La mondità è quindi essa stessa un esistenziale” (Heidegger, 1927, p. 89). Se il mondo è costitutivo dell'Esserci, ciò significa che il tempo cosmico-mondano in qualche maniera afferisce anche originariamente al soggetto: tempo dell'anima e tempo fisico si fondono essenzialmente in un'unica struttura ontologica, superando così le *impasses* sin'ora evidenziate.

Con questa prospettazione innovativa, Heidegger riesce ad ottenere dei risultati teoretici non indifferenti: egli 1) aggancia la questione della temporalità alla Cura, cioè a un livello ontologico che incrocia sia il livello ontologico dell'Esserci, sia quello più problematico dell'essere in generale e, quindi, dell'essere del mondo; 2) evidenzia il carattere



*estatico* del tempo nelle sue dimensioni originarie di essere-stato, presenza e ad-venire, e tenta di correlarlo con l'indifferenza dell'"ora" tipica del tempo cosmico; 3) opera una derivazione degli altri livelli di temporalizzazione (tempo pubblico, storicità, intratemporalità) a partire dalla temporalità originaria della Cura (Ricoeur, 1985, p. 98).

La Cura, dunque, rappresenta il momento centrale della riflessione heideggeriana, sussumendo tutte le strutture esistenziali emerse nell'analitica di *Essere e tempo*. La Cura infatti "1) conserva la cicatrice del suo rapporto con la questione dell'essere, 2) possiede degli aspetti cognitivi, volitivi ed emozionali senza ridursi ad alcuno di essi, e senza collocarsi al livello in cui la distinzione tra questi tre aspetti è pertinente, 3) ricapitola gli esistenziali principali, quali il *progettare*, l'*esser-gettato nel mondo*, la *deiezione*, 4) offre a questi esistenziali un'unità strutturale che pone immediatamente l'esigenza di 'essere-un-tutto', o di 'essere-integrale' (*Ganzsein*), che introduce direttamente alla questione della temporalità" (*ivi*, 99). Per Ricoeur tuttavia proprio nella Cura ritroviamo simultaneamente i punti di forza e i punti di debolezza per quanto riguarda la tematizzazione della temporalità. La sua unità strutturale ruota significativamente attorno alla dimensione temporale dell'ad-venire e, dunque, attorno a un'idea del soggetto intesa come essente che pro-getta e si progetta: "il progettarsi-in-avanti sull'"in-vista-di-se-stesso', progettarsi che si fonda sull'avvenire, è un fenomeno essenziale dell'*esistenzialità*. Il senso primario dell'*esistenzialità* è l'*avvenire*" (Heidegger, 1927, p. 393). L'aspetto peculiare di questa costituzione che collide con una tradizione metafisica centrata invece sul privilegio del presente e della "presenza", non insiste tanto nel disegnare una nuova antropologia, quanto nel suo esser fondata su una mancanza e una limitazione essenziale: ciò che sostiene il carattere progettante dell'Esserci, il suo continuo sopravanzamento non è uno slargo o un Aperto infinito verso il quale proiettarsi, quanto paradossalmente un radicale venir meno che è la fine (*Ende*) dell'Esserci stesso, ossia l'essere-per-la-morte. L'Esserci in quanto aver-da-essere si trova sempre indaffarato con una serie indefinita di enti utilizzabili, ossia di mezzi che servono alla sua attività: in tal modo egli è-preso gli enti e, in tale essere-preso si ritrova "gettato" e già-immerso in un mondo comune ad altri uomini, con i quali condivide significati e mezzi. La Cura dunque riannoda questi tropismi dei quali Heidegger non smette di sottolineare l'aspetto unitario, ma lo fa attraverso il privilegiamento dell'avvenire e dell'essere-per-la-morte dell'Esserci. Detto in altri termini, il vettore che collegherebbe il tempo dell'anima con il tempo pubblico mondano passa attraverso una mancanza o

impossibilità, e una successiva derivazione o deiezione che tuttavia non può che essere a sua volta originaria.

Questo processo di derivazione è quello che, a detta di Ricoeur, palesa i momenti di maggiore inefficacia, poiché mette in gioco un dualismo autentico-inautentico peraltro co-fungente in tutto *Essere e tempo*. C'è una dimensione etica dell'autenticità che ruota attorno all'essere-per-la-morte e che conduce alla temporalità originaria intesa come senso dell'essere e che è innestata sull'ad-venire; e c'è una dimensione inautentica e deietta che si declina nelle forme della temporalità a noi più note: il tempo misurabile dall'orologio, gli oggetti temporali che in qualche maniera "durano", la storia. "La temporalità non è accessibile che al punto di congiunzione tra l'originario, parzialmente guadagnato attraverso l'analisi dell'essere-per-la-morte, e l'autentico, stabilito attraverso l'analisi della coscienza morale" (Ricoeur, 1985, p. 103). La voce della coscienza richiama il soggetto, attraverso l'angoscia provocata dalla nullità della propria esistenza (la possibilità più propria dell'uomo in quanto possibilità dell'impossibilità), a vivere in quanto quell'ente che si pro-getta, che è sempre avanti-a-sé essendo-gettato e intrattenendo un certo rapporto con gli enti semplicemente-presenti. In questo senso, il vettore temporale futurocentrico rimane l'orizzonte tacito di tutta l'analitica esistenziale come se fosse un vettore di autenticità pervasivo e come se il ritardo heideggeriano nell'affrontare *aperta facie* la *Zeitlichkeit*, più volte rimarcato da Ricoeur in quanto indice di un'*impasse*, dipendesse piuttosto da quell'orizzonte temporale che comunque deve sostenere sin dall'inizio il dipanarsi delle strutture esistenziali dell'Esserci. Mentre Ricoeur intravede in questo indugio nell'affrontare il nucleo tematico di *Essere e tempo* una vera e propria difficoltà teoretica di Heidegger — tesi confortata peraltro dal fatto che l'analitica della temporalità diviene di fatto una "ripetizione" dell'analitica esistenziale — dal nostro punto di vista, esso dipende dal carattere eminentemente orizzontale della temporalità e dall'essere comunque compresente in tutta la riflessione heideggeriana. (Heidegger, 1927, p. 287). Per Heidegger, infatti, l'orizzonte della temporalità costituisce il "senso" della Cura in quanto struttura unificante dell'essere-nel-mondo dell'Esserci: "in breve 'senso' significa il 'ciò rispetto a cui' del progetto primario della comprensione dell'essere (...), ciò in base a cui qualcosa può essere compreso nella sua possibilità così com'è" (*ivi*, pp. 389-390). Che la temporalità costituisca un "senso" e, di conseguenza, il "ciò rispetto a cui" della comprensione — come vedremo — sarà il nucleo di tutta la successiva nostra argomentazione, nel tentativo di ritrovarvi quelle risor-

se necessarie al superamento dei dualismi sinora apparsi nella disamina ricoeuriana.

Nella sua “ripetizione”, dunque, Heidegger riprende le analisi precedentemente svolte evidenziandone per così dire il “senso”: se l’Esserci è essenzialmente e originariamente poter-essere, sarà il “verso-dove” (intendendo qui il “dove” senza riferimenti allo spazio) a garantirne il dispiegamento, cioè il “rispetto-a-cui” del progetto stesso. Il *zu* del *zu-Sein*, attraverso la mediazione del *Sein-zum-Tode* ci riporta così alla dimensione orizzontale del *Zu-kunft*, il futuro (Ricoeur, 1985, p. 107). E il futuro non può non inerire ad un *essente-stato*, cioè all’assunzione della propria gettatezza (*Geworfenheit*), sebbene l’essere-stato in se stesso non coincida con il semplice passato, configurabile come una sequela di enti semplicemente-presenti, ma implichi l’assunzione della propria gettatezza, il progettar-si partendo dal proprio essere-nel-mondo, da una pre-comprensione e pre-determinazione che ci sono state “già” assegnate. Il presente, invece, si caratterizza come un “rendere presente” in vista della decisione: “solo come presente nel senso di ‘presentare’ la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie” (*ivi*, pp. 392).

In questo modo la temporalità mette assieme l’esistenza, l’effettività e la deiezione, che sono i tre fattori costituenti del -ci (*da*) dell’Esserci. In quanto tale essa *non-è*, non è un ente ma semplicemente *temporalizza*: non essendo un ente semplicemente-presente, esso costituisce l’*ek-statikón* puro e semplice (*ivi*, p. 395), il fuori-di-sé originario che rende possibile ogni trascendimento dell’Esser-ci in quanto quell’ente che comprende l’essere in generale. L’staticità di presente, passato e futuro, d’altra parte, garantisce la loro unità e, allo stesso modo, la loro diversificazione: è proprio da questa piattaforma originaria, infatti, che Heidegger tenta di derivare le dimensioni della storicità, del tempo pubblico e dell’intratemporalità, ricollegandoli alla temporalità originaria stessa in quanto sue forme proprie di deiezione. Le dimensioni inautentiche del tempo sono già iscritte nella costituzione autentica ed estatica della temporalità originaria dell’Esserci in quanto modalità necessarie di esteriorizzazione: sia la gettatezza che l’esser-presso gli enti intramondani comportano una declinazione esistenzialmente involutiva che li conduce a una fissazione metafisica della storia nel passato e all’idea inautentica di enti che esistono come “oggetti” all’interno di “qualcosa” come il tempo. Tutto ciò implica per Heidegger un processo ben preciso, che è quello di rendere ogni cosa semplicemente-presente e “alla portata di mano”: il tempo medesimo è così una quantità misurabile e controllabile, un *quantum* che diviene un ogget-

to e utilizzabile come qualsiasi altro. Oggi stiamo vivendo una condizione apparentemente analoga nella misura in cui nei rapporti lavorativi tra imprenditore e dipendente, ad esempio, ciò che viene “mercificato” non è tanto il lavoro in se stesso, ma proprio il tempo in quanto merce pura e semplice.

Orbene, Ricoeur intravede proprio in questa derivazione che vorrebbe integrarsi comunque nel tempo autentico, la lacuna teoretica di tutta l’analisi heideggeriana. Di fatto assistiamo a un “salto” che ci riporta all’intratemporalità, come se tra l’essere-per-la-morte e l’oggetto temporale misurabile e calcolabile dall’orologio non ci potesse essere alcun raccordo “autentico”, ma al contrario un continuo ricorso al tempo pubblico-mondano per supportare la derivazione stessa. Come può infatti “estendersi” autenticamente il tempo? Come può integrare organicamente la dimensione futurocentrica del tempo dell’Esserci, con la presenzialità del tempo utilizzabile e “a portata di mano” e con la passatità della storia, passato nello stesso momento individuale e soggettivo, e passato intersoggettivo e condiviso da una comunità?

In effetti, affrontando la questione della storicità, emerge immediatamente come Heidegger non voglia concedere nulla all’idea di un “passato” pubblico, completamente sganciato dall’ad-venire e dal rendere-presente. Il suo riferimento polemico è la nozione di *Geistwissenschaften* di Dilthey (Heidegger, 1927, pp. 475-482), dove la “passatità” non riesce in alcun modo ad essere radicata nell’Esserci (Ricoeur, 1985, p. 119) nonostante gli sforzi “fenomenologici” di ricondurre lo “Spirito oggettivo” alla dimensione dell’*Erlebnis*, del vissuto individuo e idiosincratico. Come sarebbe possibile in questo caso la storicità vera e propria, cioè l’istoriazione per cui da una decisione dell’Esserci si giunge ad un evento di pregnanza storica? Il “passato” invero pare fotografare una realtà già storicizzata, senza per questo spiegare in alcun modo il progresso genetico della storicizzazione stessa. Per Heidegger, invece, l’essere-nel-mondo dell’Esserci è intrinsecamente e ontologicamente storico: “*lo storicizzarsi della storia è lo storicizzarsi dell’essere-nel-mondo*” (Heidegger, 1927, p. 465), cosicché l’utilizzabile e la semplice-presenza in quanto dimensioni inautentiche ma sempre coesenziali al -ci dell’Esserci “*sono già da sempre coinvolti nella storia del mondo*” (*ibidem*). Il modo in cui si estrinseca la storicità dell’Esserci è ancora quello della ripetizione: ripetendo le possibilità esistenziali tramandate, l’Esserci può decidere per il proprio avvenire e così, attraverso il con-Esserci, partecipare al proprio destino (*Geschick*); la tra-dizione è tra-smissione che ripete, cioè che si assume l’essere-stato e lo proietta nel futuro attraverso la decisione. “La

ripetizione è una modalità particolare in cui l'Esserci è *stato*. La decisione si temporalizza come il ripetente rivenire-su-di-sé a partire da una possibilità afferrata in direzione della quale l'Esserci, pervenendo-a-sé, è *anticipato*" (Heidegger, 1975, p. 275).

Il processo di esteriorizzazione-estensione del tempo originario si compie però nell'ambito dell'analisi dell'intratemporalità: scendendo infatti la storia dal passato e focalizzando il proprio interesse sulla storicizzazione in se stessa intesa come istanza esistenziale dell'Esserci, Heidegger ha guadagnato altro spazio per la *Zeitlichkeit*, glissando le questioni che riguardano la nozione di *traccia*, nonché l'evidente enormità della "storia" così come la conosciamo, a fronte della sua concezione di destino basata semplicemente sulla struttura del con-essere. Quest'ultima, anzi, è una nozione rimasta perlopiù sottaciuta in tutta l'*Analitica esistenziale*, nonostante la sua portata teoretica sia tutt'altro che irrilevante coinvolgendo questioni fondamentali per la filosofia del Novecento, come l'alterità e l'intersoggettività. L'intratemporalità tuttavia conduce effettivamente Heidegger ad una messa in questione della sua teoria: non tanto — come vedremo — l'incapacità di raggiungere un livello di temporalità ancora più originario quale senso dell'essere in generale, quanto il ritorno surrettizio di elementi inautentici nell'ambito dell'analisi della temporalità originaria. E in effetti l'intratemporale pone i problemi più seri: che cosa significa infatti che un evento si situi *nel* tempo? Come si può parlare di simultaneità o successione? Si tratta insomma del *côté* aristotelico-cosmico del tempo: il tempo degli astri, il tempo onniglobante che è immutabile ovunque, il tempo dei fisici. Aristotele individuò i termini della questione, sottolineando, come abbiamo visto, il carattere fondativo dell'istante nella costituzione temporale; ora, per Heidegger, l'istante o l'ora costituiscono delle forme deiette ed inautentiche della temporalità, nell'ambito della dispersione del Si pubblico, e il cardine di questo processo di livellamento si ha nell'espressione *Rechnen mit*, il fare i conti con il tempo. L'Esserci "fa i conti" con il tempo, cioè attua un modo d'essere che da un lato rientra nelle sue possibilità esistenziali, ma dall'altro annuncia quella propensione al calcolo (*Rechnung*) che invece caratterizza la degenerazione della temporalità originaria (Ricoeur, 1985, pp. 125-126). In essa infatti prevale la preoccupazione (*Besorgen*), cioè la Cura (*Sorge*) si sofferma sugli enti semplicemente-presenti, articolandosi attraverso l'estasi temporale del presente. Questo soffermarsi si esplica nell'utilizzo di un utilizzabile specifico, l'"orologio", il quale diviene in tal modo un vero proprio "esistenziale", per quanto connesso alla deiezione della semplice-presenza: "*con la temporalità*

*dell'Esserci, gettato, abbandonato al mondo, auto-dantesi tempo, è già scoperto qualcosa come l'orologio', cioè un utilizzabile che nel suo ricorrere regolare si è reso accessibile in una presentazione aspettantesi*" (Heidegger, 1927, p. 494). È come se Heidegger ritornasse ad Agostino e Aristotele, cioè al privilegio del presente dopo aver fatto ruotare la Cura sul futuro e la storicità sul passato. Come nelle altre figure dell'analitica, inoltre, questo privilegio coincide con il carattere inautentico della forma temporale che ne deriva: *databilità, lasso di tempo e carattere pubblico* costituiscono i modi in cui la preoccupazione si esteriorizza.

La databilità è strettamente legata al "fare i conti": ciò con cui la preoccupazione si misura è infatti una serie indistinta di ora, come se essi proprio in virtù della loro indistinzione potessero risultare più maneggiabili e famigliari. Ad ogni evento intratemporale può corrispondere un "posto" cronologico, cioè esso può essere facilmente ordinato e con ciò "controllato". In questo modo, d'altronde, la preoccupazione "dilata" per così dire l'ora e la estende a piacimento: il "lasso di tempo" in quanto intervallo non riguarda per nulla la temporalità originaria ma è l'effetto di una *Besorgen* che vuole obliare la sua possibilità più autentica. Essendo disperso nel "Si" pubblico, cioè in un rassicurante con-essere quotidiano, questa databilità dilazionata riveste anche un carattere pubblico: ogni ora non è autenticamente il "mio" tempo esistenziale, bensì il tempo indistinto di tutti, vuoto quanto lo è la chiacchiera quotidiana che parla di qualunque cosa senza saperne davvero nulla (Ricoeur, 1985, pp. 129-131). "Il tempo 'nel' quale noi stessi siamo è compreso come il ricettacolo di cose semplicemente presenti ed utilizzabili" (*ivi*, p. 131) e l'indice di questo oblio è rappresentato proprio dall'orologio: con esso è possibile l'esatta datazione, mentre il tempo raggiunge il suo apice di pubblicità. Ogni "ora" è un qualunque "ora", svuotato di ogni valenza esistenziale e quindi assimilabile all'istante aristotelico. "Nella *misurazione del tempo* il tempo è quindi *reso pubblico* in modo tale che esso è incontrato ogni volta e da ognuno come un 'ora e ora e ora'. Questo tempo 'universalmente' accessibile negli orologi appare, in certo modo, come una *molteplicità di 'ora' semplicemente presenti*, senza che la misurazione del tempo sia diretta tematicamente verso il tempo come tale" (Heidegger, 1927, p. 499).

Ricoeur cerca allora di decostruire questi passaggi, poiché vede nell'intratemporalità un "salto" troppo ampio e troppo discosto dalla temporalità originaria per essere recuperato senza il ricorso al tempo pubblico-mondano. L'intervallo di tempo che caratterizza l'uomo è di fatto insignificante nei confronti del tempo universale: e pur tuttavia è pro-

prio dalla riflessione dell'uomo che il tempo stesso acquisisce una certa significanza. Il tempo *senza*-presente rimane inassimilabile al tempo *con*-presente caratterizzato dall'indifferenza dell'istante: nonostante i continui tentativi di conciliazione, quest'opposizione non si risolve in *Essere e tempo* ma mantiene una continua tensione "polare", con prestiti reciproci, contaminazioni, contrarietà e interferenze (Ricoeur, 1985, pp. 143-149). Di fatto l'intratemporalità è costantemente presupposta dalla storicità; senza le nozioni di databilità, lasso di tempo, manifestazione pubblica, non si potrebbe dire che la storicità si dispiega *tra* un inizio e una fine, si *estende* tra questi due termini e diviene il *constorico* di un destino comune. E, se si risale dalla storicità alla temporalità originaria, come non dire che il carattere pubblico dello storicizzarsi procede a suo modo dalla temporalità più profonda, nella misura in cui la sua interpretazione dipende essa stessa dal linguaggio che ha da sempre preceduto le forme ritenute intrasferibili dell'essere-per-la-morte?" (*ivi*, p. 146). Nella prospettiva ricoeuriana, il nodo in cui si districa questa tensione aporetica è la storia, che non a caso in *Essere e tempo* assume una posizione mediana tra la temporalità originaria e l'intratemporalità: quest'ultima viene "contaminata" da essa nella misura in cui la databilità e la misurazione del tempo attuata dall'orologio non possono prescindere da un orizzonte storico; la temporalità originaria invece sembra costituirsi per *contrarietà*, essendo l'essere-per-la-morte una struttura quasi antitetica nei confronti di un tempo onniavvolgente ed ubiquo. Da questa zona di "frattura" (*ivi*, p. 148) si articola l'ipotesi di Ricoeur, che alla fine sfocia nella sua concezione della temporalità intesa come una "rifigurazione" (fanzionale) del racconto storico: "se l'intratemporalità è il punto di contatto tra la nostra passività e l'ordine delle cose, la storicità non diventa il ponte gettato, all'interno stesso del campo fenomenologico, tra essere-per-la-morte e tempo del mondo?" (*ivi*, pp. 148-149). In altre parole, la temporalità dell'essere-per-la-morte e il tempo pubblico-mondano databile e misurabile si possono congiungere soltanto mediante un processo narrativo il quale, nella misura in cui costituisce un atto soggettivo che mette kantianamente in gioco il tempo, rappresenta parimenti una esteriorizzazione pubblica e condivisa da una comunità di persone.

## 1.2 La *Kehre* heideggeriana e la “continuità” della questione spazio-temporale

### 1.2.1 La spazialità dell'Esserci

Se avessimo il tempo di soffermarci ulteriormente sull'analisi ricoeuriana, dovremmo allargare la critica già accennata nel caso dell'analisi della fenomenologia husserliana. Ricoeur pare infatti ingessato su una schematizzazione pregiudiziale, cioè su opposizioni e inconciliabilità che, invece, a nostro avviso risultano molto più sfumate e complesse. Nel caso di Heidegger la valenza aprioricamente decostruttiva messa in atto dal filosofo francese appare quantomai evidente nell'aver limitato colpevolmente la propria argomentazione all'Heidegger di *Essere e tempo*, escludendo ad esempio ogni riflessione sulla conferenza *Tempo e essere* del 1962 dove invece la questione della temporalità viene “ripresa” in un modo non soltanto stilisticamente differente, ma secondo una continuità di “contenuto” sorprendente per i sostenitori della cosiddetta *Kehre*. In altri termini, la questione della temporalità o, molto più correttamente, della *spazio-temporalità*, è molto più articolata di quanto Ricoeur ce la faccia vedere e soprattutto mette in gioco problematicamente tutte le categorie della riflessione heideggeriana, non limitandole a quelle analitico-esistenziali di *Essere e tempo*.

La debolezza della decostruzione ricoeuriana si evince proprio laddove essa vorrebbe evidenziare l'insufficienza dell'approccio heideggeriano, accennando a questioni “stilistiche”, a contaminazioni o ripetizioni che però rientrano appieno nella metodica fenomenologica così come patentemente enunciata sin dall'inizio dell'opera del 1927. Che la storicità originaria dell'Esserci sia fondativa nei confronti della storia *tout court*, risponde alla grande insufficienza della storiografia nello spiegare gli aspetti genetici della storia: Heidegger cioè ritiene di rintracciare nella temporalità originaria quei meccanismi che conducono — non per “degenerazione”, ma per un processo co-essenziale e co-originario — dall'evento storico individuale ed irripetibile alla registrazione e stratificazione pubblica in un passato intersoggettivo.

Non è un percorso semplice, prova ne sia il passaggio dal *Geschick* del con-Esserci al “destino dell'essere” degli anni successivi, ma ciò non indica un'*impasse* nel pensiero heideggeriano, quanto un volano teoretico che rende ben più ricca e sfaccettata la questione della temporalità. Questa ricchezza e queste sfaccettature sono peraltro individuabili a nostro avviso nella questione “correlata” della spazialità, in