

# RICOEUR E LA FENOMENOLOGIA ERMENEUTICA DELLA RELIGIONE

CHIARA COTIFAVA

## 1. Premessa

Ci scusi il lettore se prendiamo a prestito il titolo della *Présentation* scritta da François Courtine per la raccolta di studi pubblicata nel 1992<sup>1</sup>, in cui ha radunato le riflessioni di quattro filosofi, molto diversi per orientamento, invitati a interrogarsi su un tema proposto dal «Centre de recherches phénoménologiques et herméneutiques – Archives Husserl de Paris» durante i due anni accademici 1990-1991 e 1991-1992<sup>2</sup>.

La domanda-guida che li ha coinvolti concerneva la possibilità di interrogare di nuovo i fenomeni appartenenti all'ambito del "religioso", tenendo conto di un mutato contesto storico-culturale, arricchito dalle indagini condotte sull'opera d'arte e sul suo specifico modo di essere, o da quelle che si sono prodotte intorno al problema dell'intersoggettività. Esiti raggiunti comunque nell'alveo di un immutato interesse per la filosofia husserliana, di cui si cercava di vedere le possibilità che essa lascia aperte intorno al tema di una filosofia della religione, che abbia incorporato gli orientamenti scaturiti dalle osservazioni del *Natorp-Bericht* heideggeriano sull'ateismo di metodo

---

<sup>1</sup> COURTINE 1992 , pp. 7-14.

<sup>2</sup> Courtine precisa che i risultati vennero resi pubblici nella giornata di studi organizzata all'École normale supérieure il 15 maggio 1992.

da lui indicato, allora, quale tratto essenziale del metodo fenomenologico<sup>3</sup>. La domanda della ricerca, in base a tali premesse, si precisava in tal senso:

est-ce que la phénoménologie peut, d'une manière spécifique, c'est-à-dire à la hauteur de sa possibilité- s'il y va encore de sa possibilité- traiter de la religion? Et que signifie religion ici? [...] y a-t-il, dans l'expérience religieuse, une forme spécifique de phénoménalité, de parution épiphanique qui puisse affecter la phénoménologie elle-même dans son projet, sa visée, ses concepts fondamentaux, voire ses méthodes?<sup>4</sup>.

L'intento del nostro studio non è confrontare tra loro le posizioni assunte su tali questioni da Paul Ricoeur, Jean-Luc Chrétien, Jean-Luc Marion, Michel Henry<sup>5</sup> ma sostare sulla posizione di Paul Ricoeur nel saggio che apre la raccolta, *Expérience et langage dans le discours religieux*<sup>6</sup>. E, ancora, non intendiamo entrare nel merito dei problemi posti dal Ricoeur che diviene lettore ed esegeta dei testi biblici<sup>7</sup>.

Per sviluppare il nostro discorso partiremo riunendo le osservazioni di due testi diversi che, di primo acchito, non sembrano avere alcun rapporto tra

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, dai primi mesi del 1922 agli inizi del 1924 lavorò intorno alla stesura di un libro che in italiano s'intitola *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*. Il libro non fu mai pubblicato e un suo compendio venne inviato da Heidegger a Paul Natorp perché questi venisse informato delle sue più recenti ricerche. Nacque quello che venne chiamato *Natorp-Bericht*, che apparve come «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», in *Dilthey-Jahrbuch*, VI, 1989, pp. 235-269 e ora in M. Heidegger, *Gesamtausgabe* 62, V. Klostermann, 2005.

<sup>4</sup> COURTINE 1992, p. 9.

<sup>5</sup> CANULLO 2004 ha dedicato uno studio ai tre ultimi filosofi.

<sup>6</sup> Il testo, prima di apparire nella raccolta citata COURTINE 1992, pp. 15-39, fu presentato da Ricoeur entro un colloquio internazionale organizzato nel gennaio 1992 dalla Faculté de l'Institut Catholique de Paris.

<sup>7</sup> Qui ci limitiamo a segnalare il bello studio RICOEUR 1975 in cui il filosofo esamina i rapporti tra le due funzioni ermeneutiche, mostrandone la loro inclusione reciproca: se, d'un lato, l'ermeneutica filosofica funge da ermeneutica generale di cui quella biblica è una delle regioni, dall'altro l'eccentricità propria al testo biblico in un'ermeneutica centrata sulla nozione di testo e sulle categorie correlate (mondo del testo, oggettivazione strutturale, distanziamento data dalla scrittura, comprensione di sé davanti alla cosa del testo) rende l'ermeneutica filosofica l'*organon* di quella teologica.

loro. Faremo vedere, al contrario, che essi si incrociano, se pur pervenendo a esiti molto diversi.

Il primo testo cui ci riferiamo è un volume nato dal confronto tra Jean-Pierre Changeux e Paul Ricoeur, che reca il titolo: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*<sup>8</sup>. Non vogliamo proporre un'analisi approfondita dei diversi aspetti di questo studio, che abbiamo destinato a una successiva pubblicazione, orientandola intorno alle domande molteplici nate sul "Mind-Body Problem", scelto come prospettiva da cui confrontare e valutare posizioni difficilmente congruenti.

Ci riferiamo, invece, alla parte VII dell'opera che reca il titolo *Éthique universelle et conflits culturels*<sup>9</sup>. Se il tema qui dibattuto riguarda l'etica e le sue condizioni, cercheremo, invece, di farne emergere quel che Ricoeur osserva intorno al "religioso".

Il problema squisitamente filosofico che interessa Ricoeur è esposto in termini espliciti e chiari: certamente esso si radica nelle convinzioni di chi non ha mai nascosto di dirsi credente. Ma il suo atteggiamento non è quello proprio a un apologeta, tant'è che rispetta la scelta dello stesso Changeux che, un tempo credente, si dice libero ormai da pregiudizi ingombranti e confida nell'autonomia di un pensiero illuminato dal progresso scientifico.

Di fronte a tale attitudine, che non intende affatto discutere, Ricoeur rivendica la sua libertà di porre una domanda che, interna al religioso, ricerca quel che può sostenere filosoficamente le cosiddette pretese delle sue convinzioni. E proprio per questo non retrocede davanti al dato di fatto che mostra il fenomeno religioso incarnarsi in espressioni culturali diverse e cer-

---

<sup>8</sup> CHANGEUX, RICOEUR 1998.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 287-344.

tamente non riconducibili immediatamente ad unità. Di fronte a tale dato, il credente Ricoeur si chiede, con estremo rigore, ciò che specifichi l'essenza del religioso e la individua così:

c'est la confiance dans la parole d'un autre [...] parole signifiante, et plus loin, plus haut, recours à une parole [...] fondatrice en dernier ressort. L'idée d'être précédé dans sa capacité de parole par la parole d'un autre serait pour moi le point originel, le point de fuite, et, en dernier ressort, le point source<sup>10</sup>.

E più oltre Ricoeur precisa:

toute religion «prétend» donner une réponse humaine à une interpellation venue de plus haut que l'humain, de ce que j'appelle, faute de mieux, le «fondamental». Débordée en quelque sorte par en haut, elle tente de compenser cet excès par un geste de clôture, sur les côtés, latéralement, horizontalement si l'on peut dire. Il s'agit de contenir, dans les deux sens du mot, ce qui excède tout contenant. La clôture latérale compensant l'ouverture verticale [...] Je rattache ce phénomène à la condition de finitude qui fait que l'homme capable, à qui est destinée la religion, impose sa capacité limitée à l'illimité qui le visite<sup>11</sup>.

Prima di seguire gli argomenti con cui Ricoeur giustifica le sue affermazioni, ci riferiamo a un recentissimo articolo che Natalie Depraz ha composto per il centenario della nascita di Ricoeur : *D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une science phénoménologique expérientielle*<sup>12</sup>. Studiosa dagli interessi molteplici, non solo ha frequentato con continuità il *corpus* del pensiero husserliano<sup>13</sup>, ma si è volta a studiarne i rapporti possibili con le scienze cognitive<sup>14</sup> e con la teologia<sup>15</sup>.

Nel suo studio, Depraz, interrogandosi sulle motivazioni che hanno portato Ricoeur ad abbandonare le vie che la grande opera del 1950, *Le volon-*

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 298.

<sup>11</sup> Ivi, p. 299 s.

<sup>12</sup> DEPRAZ 2013.

<sup>13</sup> Sugli studi più recenti cfr. DEPRAZ 2008, 2009, 2011, 2012.

<sup>14</sup> DEPRAZ, GALLAGHER 2002-2003, DEPRAZ, VARELA, VERMERSCH 2002.

<sup>15</sup> DEPRAZ, MARQUET 2000, DEPRAZ 2008 (2).

*taire et l'involontaire*, apriva ad un positivo rapporto con gli studi biologici e ad imboccare la strada dell'ermeneutica, afferma:

Si c'est le texte plus que l'expérience vive qui forme le creuset du sens, le protestant qu'est Paul Ricoeur (et qui assume sans détour son ancrage religieux) met spontanément au centre de son enquête sur le sens le texte des textes, à savoir la Bible, à titre de matrice originnaire du sens. Tel est le premier argument qui décentre de l'expérientiel à l'herméneutique entendue dès lors au premier chef comme « exégèse » biblique: l'expérience-source n'est accessible qu'à partir d'un texte-matrice qui tisse en lui l'indivision du langage et de l'expérience sous la forme du Verbe, à la fois Logos et Incarnation<sup>16</sup>.

Poiché intendiamo assumere la serietà dell'argomento, proveremo a rispondervi, esplicitando le ragioni che, a nostro parere, consentono di difendere la posizione, dichiarata tante volte dallo stesso Ricoeur, che il suo percorso filosofico si è snodato in modo autonomo dalla sua fede.

## **2. La domanda sul "religioso"**

Non andremo subito alle acute annotazioni che D. Jervolino, uno tra gli studiosi italiani che ha dedicato tante fatiche alla filosofia di Ricoeur<sup>17</sup>, ci propone sui rapporti tra fede e filosofia che continuano ad alimentare gli interessi del Ricoeur più maturo<sup>18</sup>. Guarderemo, invece, al referente intellettuale cui rimanda Depraz nelle note del suo articolo: la studiosa si richiama a J.-F. Courtine e precisamente all'introduzione che egli ha scritta per la raccolta che abbiamo citato: qui lo studioso pone una domanda essenziale in riferimento ad un Husserl, riletto alla luce del detto formale di Heidegger nel § 7

---

<sup>16</sup> DEPRAZ 2013, p. 390.

<sup>17</sup> Ci limitiamo a segnalare JERVOLINO 1984, RICOEUR 1994(2), JERVOLINO 2002, JERVOLINO 2007, 2008.

<sup>18</sup> JERVOLINO 1995.

di *Essere e tempo*: “Più in alto dell’effettività sta la possibilità”<sup>19</sup>. La domanda di Courtine:

y a-t-il, dans l’expérience religieuse, une forme spécifique de phénoménalité, de parution ou de surgissement épiphanique qui puisse affecter la phénoménologie elle-même dans son projet, sa visée, ses concepts fondamentaux, voire ses méthodes? Y a-t-il, plus généralement, du phénoménal qui conduise à ou impose de redéfinir sa tâche, présentée dans la *Krisis*: «...Suivre avec rigueur le comment de l’apparaître d’une chose dans son changement réel et possible, et prêter attention à la corrélation qu’il recèle entre l’apparaître et l’apparaissant comme tel...»<sup>20</sup>.

Non ci pare casuale che Courtine, nella sua *Présentation*, avanzi due ipotesi sulla possibilità di una ‘philosophie de la religion’. La prima la riconduce a una ‘théologie naturelle’ che riposa sulla «constitution ontothéologique<sup>21</sup> de la Métaphysique»: tale ipotesi non reggerebbe, però, al discredito pronunciato da Heidegger sulla metafisica dell’Occidente, di cui Courtine tiene conto. La seconda sostiene che «la philosophie de la religion puisse constituer un élément décisif dans la destruction (déconstruction) de l’ontothéologique, à la faveur notamment de la possible résurgence d’une plus ancienne thématique du *φαίνείν*, dont la phénoménologie se souviendrait oublieusement»<sup>22</sup>. Se queste sono le due possibili ipotesi, la domanda che ci poniamo in rapporto a Ricoeur si orienterebbe nell’individuare quale delle due egli abbraccerebbe. Ma la sua risposta, come sempre del resto, ri-

---

<sup>19</sup> HEIDEGGER 1986, p. 100.

<sup>20</sup> COURTINE 1992, p. 9.

<sup>21</sup> Sul significato della parola ‘ontothéologique’ rimandiamo a *ENCYCLOPÉDIE* 1989, pp. 10-16.

<sup>22</sup> COURTINE 1992, p. 12. E Courtine rinvia ad un saggio suggestivo ed acuto di Breton (BRETON 1976). Breton apre il suo saggio osservando che le tre parole riportate nel titolo si richiamano a un uso che, tanto in teologia quanto in filosofia, molto prima che nei linguaggi ‘savants’, ha a che fare con le «Hiérophanies et théophanies dont la phénoménologie se souvient à sa manière, qui est celle de l’oubli, lorsqu’elle rêve d’un ‘retour aux choses’ telles qu’elles sont et telles qu’elles apparaissent», p. 41.

fugge dall'allinearsi a una o all'altra delle alternative e il suo sforzo di pensatore è volto a impostare il problema in termini che sono a lui propri. Entro questo contesto, ci si chiede se sia la sua fede di protestante, mai negata del resto, il motivo che lo volge all'ermeneutica, come afferma Depraz, o se altre siano le motivazioni che lo hanno portato a fare sua una fenomenologia ermeneutica che pone in primo piano il linguaggio.

Nel saggio *Expérience et langage dans le discours religieux*, Ricoeur affronta direttamente la domanda sulla possibilità di una fenomenologia della religione: «je veux dire du phénomène religieux saisi dans son universalité historique et géographique»<sup>23</sup>. Le difficoltà di un tale progetto non dipendono affatto da quelle cui Courtine rimanda nella sua *Présentation*, e cioè se esista un «ordre de phénomènes, un type d'apparition et une «guise» déterminée de l'apparaître susceptibles de remettre en question ou en crise [...] (l') a priori corrélationnel»<sup>24</sup>, che qualifica la scoperta husserliana fin dalle *Ricerche Logiche*. Per Ricoeur, il problema non è affatto legato ad un presunto primato della 'rappresentazione' che condannerebbe la ricerca fenomenologica ad ammettere il predominio del soggetto nei confronti del senso della propria esperienza.

Ricoeur riconosce, al contrario, che nell'esperienza si mostrano sentimenti e attitudini che si possono ricondurre all'ambito del 'religioso' e che non soffrono affatto delle difficoltà ricondotte al carattere intenzionale della coscienza: sentimenti di dipendenza assoluta (Schleiermacher), confidenza senza alcuna riserva (Barth e Bultmann), preoccupazione ultima (Tillich) testimoniano che si dà un sentimento di appartenenza ad una dimensione 'ulte-

---

<sup>23</sup> RICOEUR 1992, p. 15.

<sup>24</sup> COURTINE 1992, p. 10.

riore' che ci affetta in modo assoluto e che, proprio per questo, mostra la capacità della coscienza d'aprirsi ad un'integrale alterità. Di tali sentimenti, secondo Ricoeur, si può dare una fenomenologia non ingenua, ma critica, poiché riposa sulla possibilità di distinguere due modi di rapportarsi all'altro. D'un lato, Collingwood e Gadamer presentano quale modello paradigmatico il rapporto tra "domanda-risposta": tale schema teorico presuppone che la risposta sia la risposta ad una preliminare domanda che si regge su un'intesa comune. D'altro lato, Ricoeur presenta il modello 'appello-risposta' che qualifica un modo del tutto diverso di rapporto all'alterità; in esso figura l'obbedienza ad un sentimento assoluto, nel senso di essere sciolto dal rimando ad un «rappresentare dell'oggetto correlativo da parte di un soggetto» che ne conserverebbe il dominio.

I sentimenti che Ricoeur riconduce al 'religioso', e che si esprimono in tutti i modi della preghiera - dal pianto, alla lode, alla supplica -, consentono una descrizione fenomenologica dei tratti essenziali che articolano la struttura 'appello-risposta'.<sup>25</sup> Ma questi modi, che configurano l'essenza del religioso, resterebbero muti se lasciati all'immediatezza di un sentire che non trovasse il modo di esprimerli in altrettante e adeguate forme linguistiche. Tale tesi è del tutto legittima per una fenomenologia che ormai non considera più improduttiva 'la couche langagière' nella quale soltanto i sentimenti religiosi sfuggono ad un mutismo esiziale.

Ora è a tale livello che, secondo Ricoeur, si profilano le reali difficoltà di una fenomenologia del 'religioso', in quanto la necessaria mediazione linguistica impone di tenere conto non solo della tipologia degli atti di discorso in

---

<sup>25</sup> RICOEUR 1992, pp. 17 sgg.



cui quei sentimenti raggiungono la sfera di un senso comunicabile, ma anche, e per forza, della mediazione «culturelle et historique» in cui essi si offrono. E qui, il vero problema è che non vi è **un** linguaggio del religioso che possa esimersi dal concretarsi in linguaggi storicamente e culturalmente diversi.

### **3. Ricoeur sul fenomeno del “religioso”**

Il dato insuperabile che costringe la fenomenologia a passare attraverso le ‘fourches caudines’ di uno stadio ermeneutico è appunto il fatto che è soltanto attraverso «la fragmentation des ensembles textuels et des traditions scripturaires» che il ‘religioso’ può prendere forma; e tale forma somiglia ad un arcipelago di cui non è possibile garantire immediatamente l’universalità<sup>26</sup>. Se tale è l’argomento, ci si chiede se sia l’interesse di Paul Ricoeur per la sua fede il solo motivo che lo sprona a passare al pensiero ermeneutico. Tale tesi non ci appare così evidente come pare sostenere Depraz nell’articolo che abbiamo citato.

Ricordiamo, al contrario, che il passaggio al linguaggio risponde in Ricoeur al rifiuto di una immediatezza che, già nel suo confronto con Heidegger<sup>27</sup>, rifiutava per ragioni intrinseche al suo proprio pensiero una via corta, da cui distingueva la sua via lunga che considerava essenziale l’interpretazione dell’intero universo dei segni. E alla base di tale progetto, si possono

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 19.

<sup>27</sup> Cfr. RICOEUR 1969, pp. 10 ss, in cui, distinguendo la propria «voie longue» dalla «voie courte» di Heidegger, afferma «C’est d’abord et toujours dans le langage que vient s’exprimer toute compréhension ontique ou ontologique» (p. 15).

individuare le sollecitazioni di un filosofo come Jean Nabert, a cui non a caso Ricoeur nella stessa opera dedica un denso articolo, *L'acte et le signe*<sup>28</sup>.

Esplicitate tali premesse, possiamo addentrarci nelle ulteriori riflessioni che Ricoeur sviluppa nel suo saggio. Dal dato di fatto della dispersione storica e geografica dei segni che danno voce al sentimento del 'religioso', Ricoeur trae una serie di conseguenze fondamentali. La prima riguarda la necessità di una rinuncia alla pretesa di cogliere la fenomenalità del 'religioso' *tout court*. Ma Ricoeur non si astiene per questo dall' avvicinarla, sebbene seguendo vie che sono essenziali alla sua riflessione: poiché al 'religioso' nessuno può pervenire se non entro i binari della tradizione in cui è nato e cresciuto (tale è la sua situazione non voluta e non scelta), Ricoeur non può che abordare il cosiddetto fenomeno partendo dalle tradizioni ebraiche e cristiane che gli sono state offerte come un 'dato' da cui avanzare ponendo nuove domande. E, se è così, il suo atteggiamento di rigoroso filosofo non chiede ad un interlocutore possibile di condividere le sue convinzioni. Ma, davanti a convinzioni che storicamente si riveleranno diverse, si addossa criticamente una sorta di 'époché', di sospensione di quel che lo coinvolge come credente per volgersi a una descrizione di contenuti sicuramente diversi da quelli a cui resta legato per la sua situazione. Senonché, a tale livello, la ricerca non ha niente in comune con un'indagine sociologica o con una fenomenologia comparata degli usi e credenze rintracciabili in una storia frammentata e dispersa: la sua sospensione non è quella sorta di disinteresse metodico che corrisponde ad un'attitudine epistemologica, consistente nell' «adoption d'un lieu hors lieu», di un «site de surplomb» da cui accostare

---

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 211-221.

convinzioni religiose diverse. Essa rimanda, al contrario, ad un ampliamento in «*imagination et sympathie*» che mira a conseguire mediatamente una «*extension seconde*»: si tratta di una procedura analogizzante, capace di ampliare progressivamente l'orizzonte da cui sia possibile intravedere il luogo del 'religioso' che filtra attraverso strade religiose differenti e molteplici, non solo linguisticamente, ma anche storicamente e geograficamente. Nella ricerca del fenomeno religioso è necessario ermeneuticamente procedere da un *Sitz-im-Leben* che, poiché si esprime in sentimenti e corrispondenti attitudini determinate storicamente e trova espressioni verbali distinguibili tipologicamente, non giunge mai ad un puro dato immediato, ma si incarna in tradizioni che si rinnovano rimodellando e reinterpretando l'antico. Soltanto un 'transfert analogisant' può arricchire lo sguardo, tenendo in sospeso l'aspetto tetico della convinzione propria a chi interroga così come a quella propria a colui con cui dialoga.

L'ultimo passo della procedura è estremamente importante poiché questo 'transfert' immaginativo, esercitato in modo reciproco, è l'unica via di accesso possibile per Ricoeur al fenomeno del 'religioso', che assume così la forma di una *idea*, in senso autenticamente kantiano: un'esigenza che il pensiero non può tralasciare, istruito tanto dai limiti di un intelletto conoscente finito quanto da quelli di una ragione che travalica per un'interna necessità quegli stessi limiti, indicando una 'direzione' che si «*projette à l'horizon*» dell'indagine. Ci pare un po' debole la tesi che, se si può dirla così, la '*kehre*' ermeneutica messa in atto da Ricoeur risponderebbe soltanto alle sue credenze religiose; significherebbe non riconoscere che l'ermeneutica è risposta a un'intrinseca esigenza del suo pensiero.

Questi ci sembra siano gli argomenti, rigorosi sotto il profilo filosofico, che possono dare una seria risposta a quanti, troppo in fretta, cadono nella tentazione di confondere convinzioni personali di fede e una ricerca filosofica che Ricoeur sa bene essere autonoma e non dipendente da altro da sé<sup>29</sup>.

#### 4. Alla ricerca del 'religioso'

Dovendo pensare quali siano i tratti di un 'fenomeno religioso' che si offre solo entro tradizioni interpretative sedimentate, se pure non immobili, il saggio di Ricoeur risponde a intenti che sono propri allo statuto preteso da un pensiero che, sapendosi di tipo ermeneutico, non nasconde la serie di 'cerchi' a cui si sa destinato.

E, *in primis*, si configura il cerchio che intreccia insieme il dono di una Parola ricevuta dall'Altro, da Dio, e la necessità che questa Parola **Altra** si incarni storicamente in scritture che sono credute *sante*, da un lato, e in tal senso sciolte dal resto dei testi letterari; e d'altro lato, in quanto parole, non solo

---

<sup>29</sup> In RICOEUR 1966, conferenza tenuta il 13-14 febbraio 1965 in un *week-end* di Filosofia dal titolo *La philosophie: sens et limites*, ripresa nel 1966 nella «Journée Pédagogique» tenutasi a Parigi nel febbraio 1966, Ricoeur precisa acutamente come intenda l'autonomia del filosofare. La ricerca filosofica non è mai una domanda priva di presupposti. Già in RICOEUR 1960, proprio all'inizio del primo tomo, Ricoeur, interrogandosi sul problema della colpa e del male, sosteneva che il problema del cominciamento di un'antropologia filosofica pesca in una pre-comprensione che è data prima della filosofia, sebbene questa sia un inizio radicale per quanto concerne il suo metodo (p. 24). Nello studio più recente, Ricoeur avanza la stessa tesi entro un mutato contesto: qui connette la ricerca di qualunque filosofo ad un 'milieu' già costituito storicamente da altre questioni filosofiche. «Le rapport de la philosophie à son histoire - scrive Ricoeur - n'est pas accessoire, contingent, mais *constitutif*» (RICOEUR 1966, p. 3). Ed aggiunge che la sistematicità cui tende la filosofia non è un sistema caratterizzato dalla totalità, ma una sorta di sistematicità che esclude il «sistema, in quanto in filosofia la verità non è 'un ce que', né 'quelque chose' ma 'un ce dans quoi'». «*La vérité est le milieu d'être à partir de quoi il y a des questions, un échange, une 'entente' jusque dans l'interrogation*» (p. 5).

non possono oltrepassare i limiti propri alla letteratura, ma sono parole che, per mostrare la loro verità come fondata da Dio, devono trovare un corpo nelle *Scritture* che, per essere *Sante*, devono fungere come tracce di una *Parola* divina fondante.

Il detto di Ricoeur è formale: «Or le rapport entre Parole de Dieu et Écritures Saintes paraît bien circulaire, dans la mesure où la Parole est tenue pour l'instance fondatrice de l'Écriture, et l'Écriture pour le lieu de la manifestation de la Parole; autrement dit, la Parole ne peut attester sa fonction de fondation sans le recours aux Écritures qui lui donnent comme un corps [...]; mais l'Écriture ne saurait se faire valoir comme manifestation qu'à titre de trace laissée par la Parole qui la fonde. Cercle, donc, de la parole vive et de la trace scripturaire»<sup>30</sup>.

Ma un secondo cerchio inglobante si annuncia come intrascendibile: il cerchio della 'Parole vivante' rinvia ad un altro cerchio che chiama in causa, d'una parte, 'Parole-Écriture' e, dall'altra, una comunità ecclesiale che trae la propria identità dal riconoscersi nelle Scritture, la Parola da cui dipende la sua fondazione: è il cerchio, come lo chiama Ricoeur, «de la parole inspirée et de la communauté interprétante et confessante», per la quale entra in gioco un richiamo reciproco grazie a cui la comunità professante riconosce se stessa in rapporto a determinate Scritture, che ne escludono altre. E il corollario, come lo chiama Ricoeur, derivante da questo secondo tipo di cerchio è che, se, d'un verso, si proclama il primato della Scrittura sulla Tradizione (tale la posizione assunta storicamente dai luterani che si appellarono al criterio della 'sola scrittura'), dall'altro non si può che riconoscere che questa sorta

---

<sup>30</sup> RICOEUR 1992, p. 22.

d'interpretazione vergine e originaria non è affatto accessibile, in quanto non può prescindere da una storia dell'interpretare che si riporta a tradizioni diverse. Donde lo schema competitivo tra fedeltà ad un testo originario e creatività che è sempre all'opera nella storia dell'interpretare.

Per usare le osservazioni che Jean Greisch ci presenta nel cap. XIII, «La flèche de l'espérance» del suo possente volume dedicato a Ricoeur, si può dire che «son herméneutique du soi engage une réflexion sur les multiples visages de l'ipséité religieuse»<sup>31</sup>.

Se, continuiamo nella lettura del saggio di Ricoeur, ci troviamo di fronte all'ultimo cerchio che incorpora i precedenti, quello che impegna qualunque credente che, in ogni caso, si sente coinvolto personalmente dalla predicazione, poiché, se è credente, non può non sentirsi impegnato personalmente dai cerchi precedenti: quello tra Parola e Scrittura e quello tra Tradizione delle Scritture e mediazioni culturali e concettuali si rivolgono a lui e si traducono in domande che riguardano la sua esistenza. Non si tratta qui dell'adesione a una teoria filosofica, ma a una confessione che lo chiama in causa singolarmente e davanti a cui si sente chiamato a dare una propria risposta. In tal senso, quello che è effetto di una situazione, non voluta e non scelta, quello che si configura come mediato da altri, dal mondo, prende le forme di una Parola che si rivolge a qualcuno che si espone alla sua accettazione, a dire un sì o un no che coinvolge la sua libertà. In tal modo ciò che è frutto del caso assume le forme del suo destino, non un destino che lo determina, ma della 'destinazione' che presuppone una sua scelta continua e voluta.

---

<sup>31</sup> GREISCH 2001, p. 397.

Le pari du croyant [e non a caso Ricoeur impiega un termine pascaliano] est que ce cercle puisse n'être point vicieux, mais bien portant et vivifiant<sup>32</sup>.

Certo, a tale livello, siamo fuori della sospensione che Ricoeur, in «*imagination et sympathie*» richiede perché l'orizzonte dei diversi credenti si possa estendere ed allargare. Ma, paradossalmente, e questo nel senso che Ricoeur attribuisce ad un avverbio che stende rapporti reciproci senza mirare ad una loro sintesi, si ha ancora a che fare con un allargamento del senso di una comprensione che vede diversi e non congruenti credenti, che possono intravedere quel che li accomuna, prima di prestare attenzione a quel che li divide. È il cerchio più difficile che non può accettare una 'ratio' epistemologica: si tratta di credere per comprendere e di comprendere per credere. Dal punto di vista epistemologico, il circolo apparirà sempre come vizioso, e non vi è alcunché da aggiungere se non per una forma di 'ratio' che sia più estesa, più aperta e accogliente di quella che si vede consegnata ad una *ratio* scientifica. E solo ad una tale forma accogliente di 'ratio' il circolo può apparire non come vizioso, ma come ben portante e portatore di frutti preziosi.

Per il momento il nostro interesse non è portare argomenti a sostegno di questa posizione allargata. Piuttosto, vorremmo portare l'attenzione su un'altra questione che 'porta acqua al nostro mulino'.

Se prendiamo in conto i rilievi che Ricoeur ci offre nell'*Interlude: le «Grand Code»*<sup>33</sup>, possiamo comprendere come Ricoeur, istruito dall'opera di Northrop Frye<sup>34</sup>, assuma la nozione di 'Grand Code' per avvallare un approccio ai diversi stili delle Scritture che riduca il più possibile il rapporto del cre-

---

<sup>32</sup> RICOEUR 1992, p. 25.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, pp. 25-28.

<sup>34</sup> FRYE 2002.

dente alle sue convinzioni. Quel che Ricoeur accoglie della lettura di Freye è la possibilità di trovare nei testi delle Scritture una unità che non è garantita che da una coerenza individuabile entro un simbolismo retto da regole interne di organizzazione e sviluppo: l'interessa non il pervenire a rappresentarsi storicamente eventi storici 'reali', né tanto meno l'andare alla ricerca delle intenzioni autoriali dei diversi testi biblici. e nemmeno le circostanze e i contesti storici nei quali i testi sono stati prodotti. L'unico testo che motiva la sua attenzione è quello di cui si possono mettere in luce le regole letterarie che lo regolano al proprio interno, poiché si tratta di letterature e, come tali, soggette a criteri che sono loro intrinseci e che lo studioso anche novecentesco può manifestare in base alla sua scelta metodica.

Il suo problema, rifacendosi, a Freye, riguarda come sia possibile una lettura delle Sacre Scritture che non chiami in causa le diverse credenze, ma cerchi, in base ad un criterio letterario interno, di trovare di che sospendere il *pathos* proprio alle diverse confessioni. Ci chiediamo in che modo sia possibile, in base all'assunzione voluta di tale criterio letterario, rimproverare Ricoeur di essersi lasciato guidare da un preliminare atteggiamento di credente. Quel che cerca, accostandosi alla proposta di Freye, è trovare un qualcosa che aiuti a sospendere quelle credenze. Certamente questo è solo il primo passo del lungo arco che interessa Ricoeur, ma, per essere il primo, non è meno importante. E se Ricoeur, a un certo punto del proprio cammino, fa proprio quel che già Agostino indicava come atteggiamento per il credente e che Bultmann, in tempi molto diversi ha riattivato<sup>35</sup>, dicendo che per conoscere si

---

<sup>35</sup> Cfr. BULTMANN 1986, p. 580: «Presupposto di ogni interpretazione comprendente è il rapporto vitale preesistente con la cosa che nel testo direttamente o indirettamente si esprime e che comanda l'orientamento della ricerca. Senza questo rapporto vitale, in cui testo e in-



deve credere e per credere si deve conoscere, indicando il gran cerchio a cui un pensiero ermeneutico si sa destinato, l'importante è la sua onestà di filosofo che, nell'arco ermeneutico tra spiegare e comprendere, disegnato nei testi ermeneutici raccolti in *Du texte à l'action*, afferma «spiegare di più per comprendere meglio».

Questa sua posizione a noi basta per potere sostenere l'onestà filosofica della sua procedura.

## 5. Di alcuni interpreti della possibile filosofia della religione nel pensiero di Paul Ricoeur

È il momento di guardare più avanti e, cioè, ad alcune letture che mostrano che non si possa fare confusione tra la fede del Ricoeur credente e la sua posizione di filosofo.

La prima che prenderemo in esame è quella che Jean Greisch ha consegnato alla sua grande opera su Ricoeur, *Paul Ricoeur. L'intinérance du sens*, di cui abbiamo già dato notizia.

Per prima cosa, riconosciamo il grande rigore di uno studioso e filosofo che rilascia, proprio all'inizio del capitolo 13, «La flèche de l'espérance» in cui esplora le indicazioni che lo stesso Ricoeur lascia aperte ai suoi commentatori (che si può pensare di più e altrimenti), l'affermazione seguente:

Même si «l'herméneutique du soi» que Ricoeur développe dans *Soi-même comme un autre* est amputée des études consacrées aux figures religieuses de l'ipséité, il ne faut pas oublier que [...] on peut difficilement considérer que Ricoeur soit un

---

terprete sono collegati, non sono possibili la ricerca e la comprensione; anzi, la ricerca non è neppure motivata. Ciò significa che ogni interpretazione è necessariamente portata da una certa *precomprensione* della cosa in questione o in parola».

porte-parole d'une théologie naturelle. En revanche, son herméneutique du soi engage une réflexion sur les multiples visages de l'ipséité religieuse<sup>36</sup>.

Greisch e Ricoeur appartengono a due tradizioni cristiane diverse, ma non perciò incompatibili: cattolico, il primo; protestante, il secondo. Greisch propone una sua interpretazione del pensiero di Paul Ricoeur che affonda le sue radici in tanti suggerimenti apertamente detti nei testi e in un non 'detto' ermeneutico che non gli fa dimenticare, però, di tenersi lontano dalle impazienze di tanti studiosi cattolici che, troppo in fretta, desidererebbero riportare il suo pensiero entro i binari della, se così la possiamo chiamare, ortodossia ontologica d'ispirazione cattolica.

Greisch scrive:

Je voudrais examiner la contribution de Ricoeur à l'élaboration d'un paradigme herméneutique de la philosophie de la religion, sans pour autant perdre de vue le fait que la phénoménologie de la religion, tout comme l'ontologie, est une sorte de 'terre promise' dans laquelle il n'est pas entré lui-même<sup>37</sup>.

Non possiamo qui ripercorrere tutti gli argomenti e i testi che Greisch raccoglie per portare avanti la possibilità interpretativa di una filosofia della religione in Ricoeur. Ci interessa piuttosto arrivare al centro della sua lettura che, dopo una rigorosa ricostruzione dei sensi che storicamente si possono ricondurre all'espressione 'filosofia della religione', perviene alla conclusione che Ricoeur, in base ad alcuni suoi articoli estremamente importanti<sup>38</sup>, non disdegna affatto il confronto con testi fondatori della credenza cattolica, se pur rileggendola nelle sue possibilità.

---

<sup>36</sup> GREISCH 2001, p. 397.

<sup>37</sup> Ivi, p 400.

<sup>38</sup> RICOEUR 1977, 1986, 1990(2) ora in RICOEUR 1994.

Non è un caso che Greisch affermi in modo formale: «La différence entre l'Aquinate et celle de Ricoeur est flagrante»; ma ciò non toglie che, entro un 'pensare diversamente' i temi tradizionali alla 'théologie philosophique' (le prove dell'esistenza di Dio, gli attributi divini, la possibilità di una teodicea), egli mostra un Ricoeur che cerca d'inquadrarli entro un diverso orizzonte, proponendo una lettura delle Scritture bibliche che sposta il loro centro e li fa rientrare all'interno di una simbolica del male nel secondo tomo di *Finitude et culpabilité*. Ma Greisch aggiunge che tale lettura non li rinchiude «dans les brumes vaporeuses d'une 'poétique' indéfinissable», in quanto «elle recouvre l'arc entier des opérations de l'auto-compréhension devant le texte: «comprendre le monde et le changer sont fondamentalement la même chose»<sup>39</sup>.

Greisch avanza la tesi che per Ricoeur si possa parlare di una forma di filosofia religiosa<sup>40</sup>, espressione con cui intende significare un atteggiamento che non si riduce né a una 'théologie naturelle' né a una filosofia della religione che accostasse le espressioni storiche del religioso secondo una prospettiva metodica che mettesse in parentesi le convinzioni di coloro che vi aderiscono.

Per Greisch, Ricoeur per quanto in termini propri e specifici, si avvicina di più all'attitudine espressa nei testi fondatori della filosofia della religione tra Settecento e Ottocento<sup>41</sup>: in Kant, in Schleiermacher, in Hegel, in Schelling è in atto un'analisi delle espressioni storiche del religioso. Anche Ricoeur ne tiene conto, ma la profondità del problema del male l'avvia ad adottare un at-

---

<sup>39</sup> GREISCH 2001 p. 408.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pp. 400s.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 405.

teggimento simbolico che lo porta sempre più a coniugare la riflessione filosofica e i testi delle Scritture.

Ritorniamo allo studio di Greisch, là dove scrive: «Ricoeur n'a jamais fait mystère de son adhésion à la foi chrétienne. Certains interprètes en ont conclu que nous avons affaire à une pensée religieuse qui n'affronte pas la 'donne moderne'. Aurions-nous donc à affaire à une 'philosophie religieuse' [...], plutôt qu'à une «philosophie de la religion»?». E continua «Avant de répondre, il importe de se rappeler que la philosophie herméneutique en général ne connaît pas de point de départ absolu. Ce qui vaut pour la philosophie en général vaut également pour les rapports entre la conscience philosophique et la conscience religieuse»<sup>42</sup>. Il che significa che il pensiero ermeneutico sa intrecciare insieme, senza confonderli, l'inizio proprio ed autonomo della riflessione in filosofia e le fonti da cui trae alimento e senza le quali quell'autonomia non potrebbe dirsi tale dialetticamente. Un pensare ermeneutico accetta di essere primo nell'ordine della fondazione, ma sa che esso non trova il proprio centro in se stesso, e che la sua autonomia è tale solo a condizione «d'être seconde du point de vue de la source»<sup>43</sup>.

E andiamo ad un altro lettore, Dominique Janicaud e al suo volume *Le tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>44</sup>.

Ricostruendo il sottile movimento teorico che, partendo dal primo ingresso della fenomenologia husserliana nella Francia degli anni '40-'50 porta alla comparsa nel 1987 di *Totalité et infini* di Lévinas, Janicaud mostra, mediante una vera e propria batteria di argomenti impeccabili, come si operi un

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 411.

<sup>43</sup> RICOEUR 1952, p. 172.

<sup>44</sup> JANICAUD 1991.

rovesciamento del metodo husserliano: mentre in Husserl riduzione e descrizione eidetica si definiscono come strumenti metodologici *sui generis* che introducono all'apparire dei fenomeni per come si offrono e «tels qu'ils peuvent être recueillis en une connaissance certaine»<sup>45</sup>, lo studioso prova che in Lévinas, Marion, Chrétien<sup>46</sup>, sebbene attraverso percorsi loro propri e diversi, si operi un'apertura alla Trascendenza. Non a caso il titolo di un paragrafo del suo lavoro si intitola *Description phénoménologique ou incantation métaphysique?*<sup>47</sup>.

Janicaud fa vedere anche come, nello stesso Henry, nonostante l'affermarsi di una prospettiva di totale immanenza, la scientificità della fenomenologia venga messa in questione, poiché non riconosce che «la phéno-

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 82.

<sup>46</sup> László Tengelyi (TENGEI 2005), contesta la tesi del Janicaud che si possa parlare di un *tournant théologique* della fenomenologia francese. Egli mostra, in base a un insieme di controesempi, che per J.-L. Marion, ad esempio, si può parlare piuttosto di 'tournant tragique' e sottolinea come sia possibile una diversa lettura delle ricerche che, a partire da Lévinas, trovano successivi sviluppi in Marion e Chrétien, a condizione che si ponga in questione la loro lettura decostruttiva della metafisica dell'Occidente, ereditata da Heidegger. Se la loro interpretazione può essere rimessa in questione, se «les thèses concernant l'essence et l'histoire de la métaphysique» possono essere ridiscusse in base a prospettive diverse, diviene possibile leggere le loro analisi secondo un'ottica diversa da quella che scorge in esse un 'tournant théologique'. Lo studioso ci dice: «La phénoménologie contemporaine dépend si étroitement d'une thèse sur la philosophie et son histoire que sa remise en cause entraînerait, en fait, l'infirmité de l'ensemble des analyses» (pp. 14 s.). Nel senso di una lettura più complessa di quello che Janicaud ha chiamato 'le tournant théologique' si esprime anche SOMMER 2011. Occupandosi della prospettiva di J.-L. Marion, Tengelyi (TENGEI 2005) mostra come il cambiamento di paradigma, operato dal pensatore, nel campo fenomenologico, apra la strada ad una riprogrammazione concettuale che si indirizza in senso antropologico e che rende possibili rapporti fecondi con l'antropologia tedesca del '900 (Scheler, Plessner, Rotacker, Gehlen, Cassirer e Jonas), consentendo di tenere conto di dati scientifici (biologia, paleontologia, primatologia, zoologia, anatomia, psicopatologia, neurologia...) e disegnando la possibilità di un'antropologia fenomenologica che illustra taluni intrecci cruciali della storia tedesco-francese della fenomenologia.

<sup>47</sup> Ivi, p. 26.

ménologie ne peut se penser comme 'science rigoureuse' [...] que si elle postule l'homogénéité de principe entre sa méthode et son objet»<sup>48</sup>.

Non è nostra intenzione seguire passo passo le analisi presentate da Janicaud. Il nostro interesse va piuttosto ad un'affermazione che conferma quel che abbiamo già sostenuto nei riguardi di Paul Ricoeur. Lo studioso non lo presenta entro le file di coloro che hanno realizzato 'le tournant théologique de la phénoménologie'; riferendosi all'*Introduction* che Ricoeur scrisse per la traduzione francese del primo volume delle *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*<sup>49</sup>, nel punto preciso in cui Ricoeur si interroga sul livello della riduzione e si chiede se la soggettività husserliana possa essere intesa come intersoggettività, richiama l'attenzione su una piccola frase, piena di sottintesi, che il nostro filosofo si lascia quasi sfuggire di mano: «Le sujet le plus radical est-il Dieu?»<sup>50</sup>. Lo studioso osserva a tale proposito:

Le tournant théologique est évidemment contenu *in ovo* dans ce genre d'interrogation; mais Ricoeur s'est bien gardé de franchir le pas. Ses scrupules méthodologiques l'ont conduit à multiplier les précautions herméneutiques préalables à tout passage de la phénoménologie à la théologie<sup>51</sup>.

Ci pare che Janicaud mostri inoltre una forte consonanza con le posizioni epistemologiche proprie a Ricoeur quando, verso la fine del suo saggio, afferma: «La phénoménologie n'est pas forcément toute la philosophie: elle doit son intérêt et sa portée au respect de ses propres règles en même temps qu'à l'audace de ses percées»<sup>52</sup>. Non è un caso che, nelle sue battute finali, os-

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 69.

<sup>49</sup> HUSSERL 1950.

<sup>50</sup> JANICAUD 1991, p. 13; cfr. HUSSERL 1950, p. XXX.

<sup>51</sup> JANICAUD 1991, p. 13.

<sup>52</sup> Ivi, p. 70.

servi che vi sono fondate ragioni per pensare che il progetto husserliano non sia stato al riparo da malintesi, data l'intenzione di Husserl di «fixer un rôle prescriptif à la philosophie par rapport aux sciences, nourrir l'illusion de détenir le fil conducteur du futur *corpus* encyclopédique des idéalités scientifiques»<sup>53</sup>. Come Ricoeur, ritiene che la scienza contemporanea abbia i propri metodi e le proprie strategie di ricerca e riprende espressamente la felice formulazione coniata dal nostro filosofo in rapporto alla fenomenologia: «elle ne serait pas la philosophie, mais seulement son 'seuil'»<sup>54</sup>.

E veniamo alla lettura propostaci da D. Jervolino. L'esteso e acuto studio che, con il titolo *Ricoeur. L'amore difficile*, accompagna la raccolta di testi proposti ai lettori italiani, così come le considerazioni finali presentate come *Linee di ricerca*, arricchiscono la riflessione che abbiamo condotta sin qui. Lo studioso italiano è molto rispettoso dei testi che, dalle prime letture di Ricoeur su Jaspers insieme a Dufrenne, portano alla grande espressione nel 1950 dell'opera *Le volontaire et l'involontaire*. E da qui proseguono attraverso la lunga messa di testi con cui Ricoeur ha continuato la sua riflessione nel lungo arco della sua vita.

Ci pare che il centro della lettura di Jervolino, stimato studioso della filosofia ricoeuriana non solo in Italia, si riconduca nel portare attenzione alle aperture che Ricoeur, talora in brevi cenni consegnati alle note, suggerisce ad un lettore che intenda comprenderlo. Jervolino non dimentica mai che la filosofia di Ricoeur è una filosofia che, insieme al suo amico Thévenaz, è senza assoluto. Ma la sua intelligente lettura pone in luce un pensiero ermeneutico che, tanto nel 1950 quanto nel più tardo *Finitude et culpabilité*, si sa istruito da

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 81.

<sup>54</sup> Ivi, p. 85. Cfr. RICOEUR 1987, p. 159.

altro da sé, pur sapendo di essere metodologicamente un inizio che si vuole autonomo.

Jervolino sa accostare felicemente l'ispirazione che tiene insieme scritti composti in epoche molto diverse e in essi cerca di cogliere la profonda motivazione di un pensatore credente e protestante, che, sebbene non si lasci coinvolgere filosoficamente dalle sue credenze, le ritrova come presupposti di un filosofare che sa ascoltare un 'sentire' che non si perde nell'ineffabile, ma che si sa affidato ad altro da sé. Certamente anche il pensare e l'agire sperimentano, a loro modo, questa dipendenza, ma è soltanto il sentire, in quanto patire da altro da sé, che trova la propria espressione linguistica in figure cui Ricoeur è affezionato: il curato di Bernanos, la figura biblica di Giobbe, il Cantico biblico dei Cantici, su cui si è soffermato il filosofo Rosenzweig, il rapporto dialettico antidialettico Hegel e Kirkegaard. Altrettante suggestioni che Jervolino ritrova nei testi in cui Ricoeur ha espresso la via lunga del suo filosofare, e che non sono affatto frutto di un interpretare arbitrario. E in questo lungo cammino, Jervolino coglie i segni di una realizzazione *sui generis* di quella *Poetica della volontà* che il giovane Ricoeur annunciava nel primo tomo della sua *Philosophie de la volonté*<sup>55</sup>.

Ricoeur, che ha scritto una *Préface* al volume di Jervolino, gli riconosce una perspicace lettura delle tante espressioni della sua riflessione. Ma questo riconoscimento non riesce a nascondere divergenze sottili: Jervolino, espri-

---

<sup>55</sup> Quale segno dell'onestà filosofica di Jervolino, segnaliamo questa sua annotazione preziosa: lo studioso che cerca gli indizi di una *Poétique de la volonté*, cui Ricoeur ha rinunciato espressamente, dichiara: «una visione «poetica» del regno della volontà liberata andrebbe cercata piuttosto nei suoi saggi di ermeneutica biblica. Il problema del compimento della filosofia della volontà rifluirebbe quindi nella questione tra discorso filosofico e linguaggio biblico», JERVOLINO 1995, p. 36.



mendo più di una volta quella sorta di delusione che prova il lettore<sup>56</sup> davanti alla conclusione di *Soi-même comme un autre*, là dove Ricoeur confessa che l'alterità che abita il Sé non ha nome e rimane indeterminata<sup>57</sup>, tenta una lettura spirituale della filosofia ricoeuriana: non sospende affatto il suo giudizio che la filosofia di Ricoeur è una filosofia senza assoluto che converge con le posizioni di Thévenaz; anzi prende sul serio il riconoscimento, espresso dallo stesso Ricoeur, di non potere portare a termine il giovanile progetto di una poetica della volontà<sup>58</sup>. E, ciononostante, seguendo i molteplici indizi che, talora in modo somnesso, Ricoeur rilascia nei suoi tanti scritti, si adopra a mostrare le aperture possibili di una lunga e complessa ricerca di cui tenta una lettura spirituale. Lettura che, senza trasformarla in onto-teologia, cerca comunque di porre in luce le consonanze possibili tra un filosofo credente e altre confessioni che si spingono oltre l'Europa, verso l'Oriente e il Medio-Oriente, compresa, ovviamente, la confessione cattolica.

A tale riguardo, Ricoeur assume una posizione più cauta. La sua affermazione è formale:

Ici, je n'aurais pas de peine à avouer que mon christianisme est lui-même partiel et partial: c'est, selon une expression que je trouve chez J. Nabert et qui paraît venir de Léon Brunschvicg, un «christianisme de philosophe», lequel ne

---

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 35, 37, 219.

<sup>57</sup> RICOEUR 1990, p. 409.

<sup>58</sup> RICOEUR 1995, pp. 25s, in cui, riferendosi alla terza parte di RICOEUR 1960 che avrebbe dovuto trattare del rapporto della volontà alla Trascendenza, la *Poétique de la volonté*, osserva: «cette programmation de l'oeuvre d'une vie par un philosophe débutant était fort imprudente. Je la déplore aujourd'hui [...] quant à la poétique de la Transcendance, je ne l'ai jamais écrite, si l'on attend sous ce titre quelque chose comme une philosophie de la religion, à défaut d'une philosophie théologique» e, riferendosi a P. Thévenaz di cui condive la filosofia senza assoluto, continua affermando che è nei suoi esercizi di esegesi biblica che si deve cercare «une réflexion sur le statut d'un sujet convoqué».

devrait aucunement être tenu pour une philosophie chrétienne, ou son substitut<sup>59</sup>.

Prima di trarre le conclusioni del nostro studio, vorremmo riunire due affermazioni dello stesso Ricoeur riprese da due saggi diversi. Ci rifacciamo a quello più antico e che abbiamo già citato: in «La recherche philosophique peut-elle s'achever?», Ricoeur si interroga sulla possibile articolazione tra professione di fede cristiana e discorso filosofico autonomo; ricordando che la filosofia si radica nella non-filosofia, che si tratti di fede, poesia..., osserva che la loro coniugazione si regge sulla necessità di «défaire une théologie faite, de même qu'on a défait la philosophie comme système, pour accéder au véritable vis-à-vis du philosophe; ce vis-à-vis n'est pas la théologie, mais la prédication»<sup>60</sup>.

Nell'articolo «Le destinataire de la religion: l'homme capable»<sup>61</sup>, dedicato ad un acuto commento dei diversi strati di senso del concetto di capacità, quando Ricoeur affronta il problema del male, prendendo come riferimento lo scritto di Kant *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), scrive a proposito del luogo filosofico del discorso della religione: «Ni éthique, dans la mesure où la religion n'ajoute rien à ce qu'enjoint la morale du devoir, ni ontologique, du moins dans la mesure où le discours rationnel de l'ontologie ne paraît pas capable de prendre en charge le lien entre la dimension vériditive de l'attestation et la dimension pratique de la puissance d'agir», Ricoeur individua tale luogo in una forma di assistenza, cooperazione, riduzione di

---

<sup>59</sup> Cfr. la *Préface* composta da Ricoeur per JERVOLINO 1995, p. 16.

<sup>60</sup> Cfr. RICOEUR 1966, p. 9.

<sup>61</sup> Si tratta di una comunicazione pronunciata nel 1996 a Roma in occasione del colloquio organizzato da Castelli intorno al tema «La religione tra etica e ontologia» e pubblicata nel triplice numero di *Archivio di Filosofia*, 64, 1996; ora in RICOEUR 2013, pp. 415-443.

ciò che ostacola la disposizione originaria al bene e le permette di far fronte alla tendenza radicale al male<sup>62</sup>.

Che cosa concludere da queste diverse letture? Certamente anche la nostra non si sottrae all'interpretare e potrebbe non essere accolta da tutti coloro che, troppo in fretta, hanno letto in Ricoeur un pensatore travestito da credente cristiano<sup>63</sup>. Da parte nostra abbiamo voluto credere alla forza della sua attestazione e a quanto ci ha consegnato nelle opere scritte. Abbiamo inteso lasciarci istruire più che da ciò che i testi fanno comprendere a tutti coloro che li possono leggere, e che ne aumentano nella linea del tempo i sensi possibili, dalle dichiarazioni dello stesso Ricoeur. Il nostro compito è stato modesto: abbiamo voluto in qualche modo spiegare attenendoci alle sue stesse parole; anche noi abbiamo cercato di avvalorare una certa lettura; ma non crediamo di esserci spinti oltre i limiti di un lettore che si lascia istruire dal detto, se pure sappiamo bene che oltre il detto si nasconde un non detto.

CHIARA COTIFAVA

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

---

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 431s.

<sup>63</sup> Tra questi anche \ 1990, dopo una lunga ricognizione della storia dell'ermeneutica, riconduce le sue perplessità sulla filosofia di Ricoeur a un non detto dei presupposti che sono alla base della sua riflessione. Li individua nella ricerca di una trascendenza che nella nostra cultura «est le Dieu de la Bible, lui même *Logos*» (p. 179). Ricoeur, nelle *Réponses* ai suoi critici, gli ricorda che non il Dio della Bibbia è il presupposto delle sue ricerche, dato che la sua è una filosofia senza assoluto, e che non ha mai taciuto che esiste una correlazione tra teologia e filosofia, che è tale solo in quanto entrambe conservano una reciproca autonomia, poiché il *logos filosofico* è altro dal *logos biblico*. L'antropologia filosofica che egli ha cercato di edificare ricorre ad un argomentare che resta in sé coerente, ma non nasconde che anche il *logos* della Croce si offre alla comprensione con le sue proprie risorse e cioè una ermeneutica esegetica e teologica non ricevibile solo da chi non riesce ad intendere che il suo proprio discorso, quello espresso dalla modernità (p. 212).

## BIBLIOGRAFIA

BOUCHINDHOMME 1990 = CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur*, in CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, RAINER ROCHLITZ (éds.) «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Paris, Cerf 1990, pp.163-183.

BRETON 1976 = STANISLAS BRETON, *Révélation, Médiation, Manifestation in Manifestation et Révélation*, éd. STANISLAS BRETON et al. , Paris, Beauchesne, pp. 41-61

BULTMANN 1986 = RUDOLF BULTMANN, *Credere e comprendere*, t. I, Brescia, Queriniana 1986 (1a ed. 1977).

CANULLO 2004 = CARLA CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Luc Chrétien*, Torino, Rosenberg & Sellier.

CHANGEUX, RICOEUR 1998 = JEAN-PIERRE CHANGEUX, PAUL RICOEUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser.*, Paris, Odile Jacob.

COURTINE 1992 = FRANÇOIS COURTINE (éd.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris, Criterion.

DEPRAZ 2008 = NATALIE DEPRAZ, *Lire Husserl en phénoménologie. Les idées directrices pour une phénoménologie (I)*, Paris, CNED-PUF.

DEPRAZ 2008 (2) = NATALIE DEPRAZ, *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la "Philocalie" des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peteers (Bibliothèque philosophique de Louvain, 74).

DEPRAZ 2009 = NATALIE DEPRAZ, *Plus sur Husserl, une phénoménologie expérientielle*, Paris, Atlande.

DEPRAZ 2011 = NATALIE DEPRAZ, *Husserl sur l'intersubjectivité*, Paris, PUF.

DEPRAZ 2012 = NATALIE DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris, A. Colin.

DEPRAZ 2013 = NATALIE DEPRAZ, «D'une science descriptive de l'expérience en première personne: pour une science phénoménologique expérimentielle», *Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, XIII, 2013, pp. 387-402.

DEPRAZ, GALLAGHER 2002-2003 = NATALIE DEPRAZ, SHAUN GALLAGHER (eds.), *Phenomenology and the Cognitives Sciences*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, vol. I.

DEPRAZ, MARQUET 2000 = NATALIE DEPRAZ, JEAN-FRANÇOIS MARQUET, *La gnose: une question philosophique, actes du Colloque Phénoménologie, Gnose, Métaphysique, Université Paris IV-Sorbonne, 16-17 octobre 1997*, Paris, Cerf.

DEPRAZ, VARELA, VERMERSCH 2002 = NATALIE DEPRAZ, FRANCISCO J. VARELA, PIERRE VERMERSCH, *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experiencing*, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins Press.

ENCYCLOPÉDIE 1989 = *Encyclopédie Philosophique universelle*, pubblicata sotto la direzione di André Jacob, I, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF.

FRYE 2002 = NORTHROP FRYE, *The Great Code: the Bible and Literature*, Harvest Books (1<sup>st</sup> ed. 1981)

GREISCH 2001 = JEAN GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million.

HEIDEGGER 1986 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino, UTET (II ed.).

HUSSERL 1950 = EDMUND HUSSERL, *Idée directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Paul Ricoeur, I, Paris, Gallimard.

JANICAUD 1991 = DOMINIQUE JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* Combas, Éd. de l'éclat.

JERVOLINO 1984 = DOMENICO JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, Procaccini (tr. ingl. Dordrecht-Boston-London, Kluwer 1990; Genova, Marietti, 2<sup>a</sup> ed. ampliata, Marietti 1993)

JERVOLINO 1995 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Roma, Edizioni Studium.

JERVOLINO 2002 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine (avec un inédit de Paul Ricoeur)*, Paris, Ellipses (ed. it. *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, Morcelliana 2003).

JERVOLINO 2007 = DOMENICO JERVOLINO, *Ricoeur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses.

JERVOLINO 2008 = DOMENICO JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, Morcelliana (Il pellicano rosso, n.s. 65).

RICOEUR 1952 = PAUL RICOEUR, *Philosophie et prophétisme*, ora in RICOEUR 1994

RICOEUR 1960 = PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, t. I, *L'homme faillible*; t. II, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier (réed. In 1 vol. 1988); (tr. it. di VIRGILIO MELCHIORRE, Bologna, Il Mulino 1970).

RICOEUR 1966 = PAUL RICOEUR, *La recherche philosophique peut-elle s'achever?*, *Orientations*, febbraio 1966, n° spécial, pp. 31-44.

RICOEUR 1969 = PAUL RICOEUR, *Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1975 = PAUL RICOEUR, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lectures*, éd. F. Bovon et

Rouiller, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1975 (ora in PAUL RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil 1986, pp. 119-133.

RICOEUR 1977 = PAUL RICOEUR, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1986 = PAUL RICOEUR, *Le mal un défi à la philosophie et à la théologie*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1987 = PAUL RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin.

RICOEUR 1990 = PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1990(2) = PAUL RICOEUR, *Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques*, ora in RICOEUR 1994.

RICOEUR 1992 = PAUL RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, in COURTINE 1992, pp. 15-39.

RICOEUR 1994 = PAUL RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil.

RICOEUR 1994 (2) = PAUL RICOEUR, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino Milano, Guerini e Associati.

RICOEUR 1995 = PAUL RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit.

RICOEUR 2013 = PAUL RICOEUR, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil.

SOMMER 2011 = CHRISTIAN SOMMER, «Le sujet sans subjectivité. Après le 'tournant théologique' de la phénoménologie française», in *Revue germanique internationale*, 13, 2011 (*Philosophie allemande, phénoménologie française*), pp. 149-162.

TENGELYI 2005 = LÁSZLÓ TENGELYI, *Introduction à la phénoménologie contemporaine française*, Paris, Vrin.