

IL DILEMMA DELL'IDENTITÀ

Francesco Remotti e Paul Ricœur a confronto

Paolo FURIA

(Università degli Studi di Torino)

Abstract: In this article I will establish a dialogue between the theory of identity elaborated by Paul Ricœur in *Oneself as Another* and the dismissal of the concept of identity suggested by the anthropologist Francesco Remotti in *L'ossessione identitaria*. From this confrontation it is possible to draw some useful insights about the peculiar position of Ricœur with regard to the controversy between the modern and the postmodern – a controversy that Ricœur has never dealt with in straightforward terms. If, on the one hand, Ricœur's emphasis on the narrative character of the self seems to be in line with the postmodern cultural climate, on the other hand his efforts to save the self from radical deconstruction seems to fit with the modern project. In the first paragraph of the article, I will show how this ambiguity makes it difficult to determine whether Ricœur's thought can be reduced to either a modern or a postmodern framework. I will also outline Ricœur's multifaceted stance over structuralism and post-structuralism in cultural anthropology. In the second paragraph, I will discuss in more detail the criticisms formulated by Remotti towards the *idem/ipse* dialectic expounded by Ricœur in *Oneself as Another*. According to Remotti, Ricœur carries out a sophisticated and specious revival of a reactionary conception of identity understood as a self-sufficient substance. In the third and last paragraph, I will answer to Remotti's criticisms by showing that the identity-*idem*, far from being a substance, is inherently dependent and defined by otherness.

Keywords: Identity, Ipseity, Sameness, Self, Substance.

1. Ermeneutica e post-strutturalismo

Paul Ricœur non è moderno e non è postmoderno. È questa forse l'unica conclusione da trarre, dopo aver preso in considerazione diversi giudizi e interpretazioni espressi ormai nell'arco di quarant'anni di dibattito. Non sono mancati tentativi di ricondurre Ricœur all'uno o all'altro orizzonte, soprattutto tra gli anni Ottanta e i primi Duemila, quando il dibattito sul postmoderno era la spia di un profondo ripensamento delle categorie filosofiche, epistemologiche e artistiche nel contesto euroamericano dentro e fuori dall'accademia. Ricœur non si è mai prestato al gioco della riduzione del proprio pensiero – né di quello degli autori con cui dialoga – all'epoca, la quale in termini ricœuriani può essere compresa tutt'al più come uno

sfondo storico operativo, da cui sorgono questioni e domande che ciascun autore affronta in conversazione con altri. In assenza di una posizione netta di Ricœur, dunque, il filosofo ha potuto apparire ora moderno ora postmoderno a seconda della prospettiva adottata dall'interprete.¹ Per fare due esempi: da una parte, Richard Palmer, in un articolo del 1983, utilizza in modo equivalente le espressioni “ermeneutica filosofica” e “ermeneutica postmoderna”, tra i cui esponenti è annoverato Ricœur, per indicare che: «vi sono risorse, nell'ermeneutica filosofica, che ci permettono di superare i presupposti su cui erano basati i precedenti modi di interpretazione del testo». ² D'altra parte, pochi anni dopo, l'esponente dell'ermeneutica postmoderna John Caputo sancirà il carattere ancora moderno della razionalità ricœuriana, contraddistinta dalla continua ricerca di mediazioni concettuali tra: «*mythos* and *logos*, libertà e necessità, Hegel e Freud, verità e metodo, spiegazione e comprensione, strutturalismo e umanesimo, Habermas e Gadamer, filosofia analitica e ermeneutica, senso e referenza». ³ È tuttavia chiaro che entrambe le interpretazioni di Palmer e Caputo dicano più delle loro opinioni sullo statuto e sul compito dell'ermeneutica, nonché della loro posizione nel dibattito sul postmoderno, che non del pensiero di Ricœur.

Il confronto tra Ricœur e la temperie post-strutturalista dell'ultima parte del Novecento, condotto da Johann Michel in *Ricœur e i suoi contemporanei* (2013), può offrire spunti più precisi per orientarci in questo conflitto di interpretazioni. Pur potendosi i termini “strutturalista” e “post-strutturalista” riferire a ampie costellazioni di approcci non coincidenti, lo strutturalismo identifica un orientamento epistemologico e metodico chiaro, a differenza del moderno che designa piuttosto un processo molto esteso nel tempo, attraversato da significative tensioni storiche e costituito da una pluralità di fenomeni complessi. Com'è noto, Ricœur si è confrontato con lo strutturalismo in diversi campi, dalla linguistica all'antropologia culturale, senza rinnegarlo come metodo adatto a spiegare alcuni fenomeni, ma rifiutando la pretesa di certi suoi esponenti di farne una filosofia prima, volta a ridurre eventi e significati alle

¹ Johann Michel ha parlato di un vero e proprio “conflitto di interpretazioni”, «in particolare [...] per quanto riguarda il ruolo che la modernità occupa nel suo pensiero» (Johann MICHEL, *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur*, tradotto nel presente numero, pp. 17-34).

² Richard E. PALMER, *Postmodern Hermeneutics and the Act of Reading*, “Notre Dame English Journal”, 15, 3, 1983, p. 57, trad. mia.

³ John D. CAPUTO, James L. MARSH, Merold WESTPHAL (a cura di), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992, p. 3, trad. mia.

condizioni formali del loro darsi.⁴ Il post-strutturalismo, nel suo impegno decostruttivo verso le filosofie prime e i principi apriori, rifiuta la pretesa naturalistica dello strutturalismo nello stesso modo. Dal momento che nello strutturalismo può essere colta una forma particolarmente raffinata del razionalismo moderno, è possibile cogliere nelle epistemologie post-strutturaliste un qualche nesso con il contesto culturale più generalmente connotato come postmoderno. Ciò non basta a fare di Ricœur un post-strutturalista, tantomeno un postmoderno. La via ricœuriana si contraddistingue infatti per il singolare tentativo di integrazione del metodo strutturale in una più ampia storia del significato. All'assoluto delle strutture Ricœur contrappone quello che si potrebbe definire l'assoluto dell'evento e del significato: in piena coerenza con l'ermeneutica filosofica di matrice ontologica e in ultimo con l'orizzonte kerigmatico del cristianesimo, evento e significato sono "sciolti" dalle condizioni materiali e formali del loro emergere, non dipendono infine da esse. Per questo François Dosse nella sua monumentale *Storia dello strutturalismo* (1992) ha notato come, tanto per lo strutturalismo quanto per il post-strutturalismo: «L'avversario riconosciuto è l'ermeneutica e il suo approccio interpretativo, che sarebbe volto a restituire una verità ultima del testo».⁵ Strutturalismo e post-strutturalismo, in questa chiave di lettura, sono in continuità almeno in quanto respingono l'idea di verità in termini di contenuto di senso; anche se non si può imporre una troppo facile sovrapposizione di strutturalismo e moderno, è lecito chiedersi se non si possa riscontrare la stessa diffidenza nella gran parte della filosofia moderna, a partire dalla kantiana ricerca intorno alle pure forme del conoscere e dell'agire. L'ipotesi che il contenuto di senso di un evento, del linguaggio, di un testo, sia irriducibile e ulteriore rispetto alle sue condizioni strutturali o genetiche assume agli occhi degli strutturalisti e dei post-strutturalisti un sinistro connotato reazionario, quando per esempio viene suggerito che vi siano culture che si lasciano effettivamente ridurre alla combinatoria degli elementi del sistema e altre che le resistono meglio. Fatalmente proprio Ricœur attira su di sé questa critica quando distingue le società totemiche da quelle kerigamiche: il maestro strutturalista Claude Lévi-Strauss si chiede se Ricœur non stia proponendo una vera e propria «differenza intrinseca tra due specie di civiltà e pensiero»,⁶ laddove invece sarebbe più appropriato concedere ai membri di

⁴ Cfr. almeno Claude LEVI-STRAUSS, Paul RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss novembre 1963*, "Esprit", 322, 1963, pp. 628-653, e l'articolo di RICŒUR del 1963 *Structure et herméneutique* (in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 41-76).

⁵ François DOSSE, *Histoire du Structuralisme, tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992, p. 273, trad. mia.

⁶ LEVI-STRAUSS, RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage"*, p. 3, trad. mia.

ogni società il diritto di pensare alla propria tradizione culturale in termini di significati non riducibili alle strutture, lasciando allo scienziato sociale il freddo compito di operare tale riduzione. Al di là dell'intento sottilmente apologetico di cui dà effettivamente prova Ricœur in questo dialogo del 1963, resta la questione se il punto di vista teorico secondo il quale il significato non può essere integralmente ridotto alle condizioni strutturali o genetiche del suo emergere finisca necessariamente per implicare il particolarismo politico-culturale. In fondo, le critiche della galassia postmodernista in tutte le sue declinazioni postcoloniali, femministe, anti-speciste e post-umaniste hanno per obiettivo la pretesa del razionalismo moderno di ergere i propri contenuti culturali a pura forma valida universalmente, quindi storicamente adottata come metro di paragone di tutti gli altri contenuti culturali. Lo scienziato sociale distaccato di cui parla Lévi-Strauss è in realtà lo stesso uomo occidentale che pretende che nel proprio contenuto culturale vi sia un resto irriducibile; solo che, pensando di risultare meno aggressivo, chiama questo resto irriducibile “forma”, “condizione di possibilità”, “trascendentale”, garantendosi così di poter parlare ancora *sull'alterità*, invece che *con l'alterità*. Per questo alcuni autori dell'antropologia post-strutturalista sembrano più interessati a prendere le distanze dallo strutturalismo e dalle consuete pratiche classificatorie dell'antropologia consolidata che non dall'approccio dialogico di Ricœur. Si tratta, secondo l'antropologo Francis Affergan, di:

delineare i contorni di una teoria dell'interlocuzione dialogica in antropologia, fondata su quanto è stato dimenticato: il corpo, la presenza, lo sguardo, il confronto delle durate, le apprensioni. Partendo da questi incisi, l'Altro non potrà più occupare uno spazio strutturale, ridotto al concetto del suo dirimpettaio, ma dovrà tessere, maglia dopo maglia, con l'osservatore, lo stesso elemento di riflessione che preserverà l'identità di ciascuno.⁷

Nella proposta di Affergan, che in più parti del suo *Esotismo e alterità* si rifà esplicitamente a Ricœur, in gioco non è tanto la pretesa irriducibilità dell'evento e del significato, quanto il fatto che significati e eventi non possano essere spiegati in termini puramente oggettivi, al di fuori di una relazione dialogica tra scienziato sociale e comunità osservata. È possibile scorgere qui una risposta alla critica che ha accomunato strutturalisti e molti post-strutturalisti, secondo la quale l'ermeneutica filosofica attribuisce al testo un contenuto di verità ultimo e non ulteriormente riducibile. La verità in gioco non sarebbe quella del contenuto dogmatico che si impone sulle ragioni della critica, ma la verità relazionale di un significato che contribuisce a rispondere alle domande di senso e identità delle persone e delle comunità implicate.

⁷ Francis AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, tr. it. E. Turbiani, *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.

Questa interpretazione è tuttavia destinata a non convincere i più radicali esponenti del post-strutturalismo in filosofia e nelle scienze sociali. Anche ammesso che l'ermeneutica filosofica non consista nella surrettizia riproposizione del dogmatismo premoderno contro la critica, moderna o postmoderna, il richiamo a una verità relazionale chiama in causa concetti della tradizione umanistica quali identità e soggetto, con tutti i rischi di ipostatizzazione che portano con sé. Va subito precisato che i concetti di soggetto e identità non coincidono né storicamente, né concettualmente, né giuridicamente. L'idea di identità nasce sul terreno della logica, passa alla metafisica attraverso la nozione di sostanza e diventa problematica proprio con la modernità, quando, perduto il supporto metafisico della sostanza, vien fatta essenzialmente dipendere dalle operazioni di identificazione e riconoscimento del soggetto.⁸ Il soggetto, invece, si sviluppa in concomitanza con la critica del concetto di sostanza e, se vogliamo, a compensazione della sua crisi. Se il gesto inaugurale della filosofia moderna può essere colto nell'identificazione di sostanza e soggetto proposta da Cartesio, la critica empirista alla nozione di sostanza e all'identità personale apre la strada a un'idea di soggetto come condizione di possibilità e principio unitario di tutte le rappresentazioni, presupposto in qualsiasi io empirico. In linea di principio, il soggetto moderno si vuole universale, nelle parole di Alain Touraine un «essere di diritto» che non coincide con «l'essere sociale definito per le sue identità e appartenenze»:⁹ ma già con l'idealismo hegeliano è chiarito come anche il soggetto universale emerga storicamente, e precisamente nel contesto dell'Europa cristiana. Nel dibattito post-strutturalista e postmoderno la critica al soggetto e quella all'identità procedono spesso di pari passo perché il soggetto moderno appare come un'identità locale dimentica della propria parzialità.¹⁰ Ora, il pensiero di Ricœur preserva lo spazio per una nozione universale di soggettività, di cui si ha traccia nel concetto di ipseità, e per una nozione di identità particolare: l'identità-*idem* di *Sé come un altro* (1990). La combinazione peculiare di queste due dimensioni permette in effetti di pensare uno spazio di resistenza nei confronti di ogni possibile dogmatismo del significato, poiché il significato fa “senso” solo per una soggettività a sua volta aperta verso l'esterno. D'altra parte, il costituirsi stesso del sé in relazione con la sfera del significato in cui è da sempre

⁸ A questa storia RICŒUR si dedica nel primo studio dei *Parcours de la reconnaissance* (tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005), intitolato appunto “Riconoscimento come identificazione”.

⁹ ALAN TOURAINE, *Penser autrement*, tr. it. E. Sparano, *Il pensiero altro*, Armando, Roma 2009.

¹⁰ Lo stesso concetto di modernità, osserva Appadurai, «appartiene a quel piccolo gruppo di teorie che allo stesso tempo dichiarano e desiderano di essere applicabili universalmente» (ARJUN APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, tr. it. P. Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001, p. 3).

immerso permette di evitare l'ipostatizzazione del soggetto come «maestro del senso».¹¹ Ancorché non ipostatizzati, soggettività, identità e significato sono da Ricœur preservati, ripensati, rinnovati: per questa ragione, i teorici più radicali del postmoderno o delle epistemologie post-strutturaliste hanno talvolta individuato in lui un avversario subdolo, in grado di trasporre nel dibattito postmoderno un motivo moderno come il soggetto e motivi in sé non specificatamente moderni, forse persino anti o premoderni, come l'identità e il significato, riletti con le lenti del moderno, attraverso l'inganno di una tiepida decostruzione narrativa e di un indebolimento solo apparente delle pretese della razionalità. L'esempio più franco di quest'impianto interpretativo è rappresentato dall'impostazione critica dell'antropologo Francesco Remotti, il quale, nel libro *L'ossessione identitaria* (2010), dedica un paragrafo alla teoria dell'identità di Ricœur con l'obiettivo di smascherarne le nascoste implicazioni reazionarie. Il prossimo paragrafo ripercorre gli argomenti con cui Remotti contrasta la teoria dell'identità di Ricœur.

2. Il mito dell'identità

Francesco Remotti sostiene in *L'ossessione identitaria* che «identità – specialmente nell'uso che se ne fa negli ambiti sociale, politico, individuale, a livello di senso comune, oltre che scientifico – è una parola avvelenata».¹² Si tratta di una tesi impegnata, politica, carica di conseguenze sul piano epistemologico, secondo lo stile classico del post-strutturalismo, diffidente nei confronti di punti di vista che si pretendono disimpegnati. Tuttavia, nell'argomentazione di Remotti, risuonano premesse tipicamente illuministe: la parola identità è velenosa perché ci convince di ciò che non c'è, ci porta a considerare reale ciò che è al più una finzione immaginativa e narrativa, perché l'identità «fa parte della categoria dei miti che rifiutano di essere considerati come tali e che invece esigono di essere trattati come realtà».¹³ Non che tutti i miti debbano essere disprezzati o temuti, aggiunge Remotti: sono innocui quei miti che possono essere oggetto «di ironia, di riso o quanto meno di distacco critico»,¹⁴ il cui potere, insomma, è stato neutralizzato dalla riflessione. L'identità invece non è innocua, innanzitutto in quanto mito che pretende di essere creduto. La premessa implicita delle pretese di identità avanzate da individui e soggetti collettivi sarebbe quella forma di

¹¹ Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), «*Temps et Récit*» de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, p. 178.

¹² Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. X.

¹³ *Ivi*, p. XII.

¹⁴ *Ibid.*

razionalizzazione del mito dell'origine rappresentata dalla categoria ancora metafisica della sostanza: per una sorta di *bias* cognitivo dalle radici antiche, ma rianimato proprio nel contesto di dispersione proprio della globalizzazione, alcune caratteristiche delle persone e delle comunità vengono ipostatizzate e tradotte in un ordine stabile e naturale, che per ciò stesso si contrappone a altri ordini identitari senza possibilità di incontro.¹⁵ La richiesta di identità si caratterizza dunque per una domanda di riconoscimento senza residui, che non accetta mediazioni: «L'identità (la sostanza) non è oggetto di negoziazione e di dibattito: esige di essere difesa e affermata nella sua integrità, e non sopporta di essere scalfita».¹⁶ In questo senso, continua Remotti, l'identità confina fatalmente con il razzismo: «Entrambi pongono al centro delle proprie preoccupazioni la “purezza” della loro sostanza».¹⁷ Ci sono naturalmente diversi modi di declinare la questione dell'identità, almeno a un primo sguardo non tutti egualmente aggressivi; secondo Remotti, tuttavia, adottare concezioni attenuate o temperate di identità non è sufficiente a sfuggire alla sua logica, che in ultima analisi rimane totalitaria: «Non si tratta più di contrastare l'identità impedendo che diventi un'ossessione, di limitarla con principi alternativi e opposti, ma – con un gesto più radicale – di liberarsene: non solo allentare la sua presa, ma scioglierla del tutto».¹⁸ Da questa premessa segue l'impianto del resto del libro e in particolare la scelta degli obiettivi polemici: tra questi, la riformulazione della problematica dell'identità proposta da Paul Ricœur in *Sé come un altro*.

Il paragrafo precedente a quello che Remotti dedica a Ricœur riprende le teorie classicamente associate alla decostruzione dell'identità personale, tra le quali spiccano quelle di Hume e di Parfit che proprio Ricœur ha discusso nel V studio di *Sé come un altro*. Di questi autori, l'antropologo loda il coraggio di contrapporsi alla rassicurante concezione secondo la quale ciascun io è un'entità separata dalle altre, un'essenza sostanziale che dà fondamento alle connessioni temporali dell'esperienza. Secondo Parfit, l'identità è prodotta dall'illusione di totalità che si ricava dalla considerazione di certe connessioni e continuità biologiche e psicologiche che, di per sé, possono essere constatate in forma impersonale: «cioè senza dire che ad avere le esperienze è una persona».¹⁹ Remotti trova in Parfit un alleato, dal momento che la dissoluzione del nucleo pretenziosamente primitivo della personalità individuale ben si attaglia

¹⁵ Remotti denuncia la «reciproca esclusione dei concetti di identità e di alterità, a cui siamo abituati da un millenario pensiero filosofico, tipico della nostra civiltà» (*ivi*, p. 6).

¹⁶ *Ivi*, p. XIII.

¹⁷ *Ivi*, p. XIV.

¹⁸ *Ivi*, p. XVII.

¹⁹ Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989, p. 351.

all'esigenza di sfuggire alla logica dell'identità e di pensare l'alterità come intimamente costitutiva di qualsiasi dimensione personale nell'ambito di un flusso indistinto e inafferrabile – l'unico principio per così dire metafisico che sembra sopravvivere nel discorso di Remotti. Con queste premesse è subito chiaro come la teoria dell'identità di Ricœur sia considerata con diffidenza. Se infatti di primo acchito si potrebbe pensare che anche per Ricœur l'alterità sia costitutiva per l'io, opportunamente ribattezzato "sé", o "ipseità" proprio a segnalare la sua presunta dipendenza dall'alterità, desta sospetto la persistenza di una concezione "*idem*" dell'identità, intesa come un nucleo forte di caratteristiche permanenti nel tempo. La questione allora è come si relazionano nella teoria di Ricœur queste due concezioni qualitativamente diverse di identità. Secondo Remotti, l'identità-*ipse* consiste fundamentalmente nell'identità narrativa, configurata secondo le regole della composizione «che mette insieme concordanza e discordanza».²⁰ L'identità-*ipse* sarebbe dunque il prodotto di una tensione continua tra un nucleo permanente del sé, l'identità-*idem*, e motivi eterogenei che sono via via integrati nell'esperienza e di cui si prende coscienza attraverso l'espedito della riconfigurazione narrativa. Sarebbe dunque in gioco una forma attenuata di razionalità assimilante quale quella che è lecito attribuire al soggetto moderno, che sussume l'estraneo nelle proprie sintesi a priori o, nella versione hegeliana, attraverso un movimento dialettico e speculativo. L'attenuazione starebbe nel fatto che, mentre in Hegel, sempre secondo Remotti: «Vi è (...) un soggetto universale (lo Spirito del Mondo, la Ragione) che domina tutto il processo di trasformazione storica»²¹ che riassorbe l'alterità nell'identità monologica dello Spirito, in Ricœur è l'identità-*idem* di ciascuno a tentare il processo di assimilazione, a partire dalla propria inappellabile prospettiva personale. Remotti non valuta le implicazioni della ricœuriana rinuncia a Hegel,²² tra le quali la concezione della persona come «totalità sempre aperta che ricomponesse sì in sé il conflitto, ma mai in modo assoluto».²³ Ciò che conta, secondo Remotti, non è tanto che l'alterità sia o meno effettivamente riassorbita entro l'orizzonte configurante del sé in modo assoluto, quanto il fatto stesso che Ricœur pensi alla persona come a un'identità che agisce per assimilare e integrare la diversità. Peraltro, continua Remotti, quando questa assimilazione non riesce, l'*idem* perde il proprio ruolo di supporto e l'*ipse* si traduce in mera discordanza, erosione,

²⁰ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 81.

²¹ *Ivi*, p. 7.

²² Si veda il capitolo "Rinunciare a Hegel" in Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto III*, Jaca Book, Milano 1988.

²³ Chiara CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur*, "Esercizi Filosofici", 3, 2008, p. 11.

decomposizione: di qui discenderebbe il giudizio persino preoccupato che Ricœur formula su quelle opere letterarie moderne nelle quali l'eclissi del personaggio «fa perdere al romanzo le sue proprietà narrative».²⁴ Per Ricœur, quando la decostruzione giunge a minare la possibilità stessa della concordanza tra eventi e situazioni nell'esperienza di un soggetto agente, nella dimensione letteraria come nell'esistenza degli individui e delle comunità, il mondo dell'esperienza precipita in un'angosciosa entropia del senso. Ora, secondo Remotti, l'identità-*ipse* rappresenta una formazione di compromesso tra il pieno dell'identità-*idem* e il vuoto della dispersione entropica e della discordanza non sanata. Questo compromesso tradirebbe in realtà una volontà apologetica, che rifiuta il potenziale emancipatorio del flusso nel nome di una fondamentale riproposizione della logica della sostanza:

La distinzione *idem/ipse* (sostanza da una parte, narrazione dall'altra), tanto perorata da Ricœur, ha probabilmente il significato di una difesa della logica identitaria. Egli propone due generi di identità non per criticarla, ma per meglio difenderla. Ricœur è infatti pienamente consapevole che, se si riducesse tutta la questione dell'identità all'identità-*idem*, sarebbe ben difficile sottrarsi alle critiche demolitrici che provengono dalla linea di attacco Locke-Hume-Parfit. Con l'introduzione dell'identità narrativa, egli apre, per così dire, un altro fronte, pensando che gli strali che vanno a colpire l'identità *idem* (quella della sostanza) sono inefficaci nei confronti dell'identità-*ipse* (quella della narrazione). Ma, a ben vedere, la narrazione rappresenta soltanto una diversione rispetto agli attacchi contro la sostanza: la narrazione non prende il posto della sostanza; al contrario, vi si appoggia e non può allontanarsene troppo, pena il rischio di perdersi.²⁵

L'argomento di Remotti ruota intorno all'interpretazione dell'*idem* come sostanza, su cui poggia l'*ipse* come apertura verso un esterno da assimilare. L'antropologo vede nell'*idem* ricœuriano il ritorno di una «identità pura (perfetta)» laddove l'*ipse* non sarebbe che «identità impura o mescolata (imperfetta)».²⁶ L'alterità entrerebbe solo nella definizione dell'*ipse*, mentre l'*idem* rimarrebbe come un nocciolo duro della persona, esente da intrusioni o incursioni esterne. Non solo: in relazione all'esigenza di stabilità contenuta nell'*idem*, l'*ipse* assume la connotazione di una proiezione imperialistica dell'io, tanto più di successo quanto meglio riesce ad espandersi verso l'estraneo, addomesticandolo e riportandolo a sé. La conclusione del ragionamento non potrebbe essere più drastica: l'identità narrativa proposta da Ricœur viene derubricata a «paravento» e «retorica»,²⁷ funzionale alla copertura di un nocciolo duro di identità sostanziale.

²⁴ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 83.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, p. 84.

²⁷ *Ivi*, p. 86.

Si è introdotta la critica di Remotti alla posizione di Ricœur sull'identità come un esempio di argomento tipicamente post-strutturalista rivolto a svelare il portato ancora moderno di teorie che, sia pure in forme rinnovate, parlano di identità e soggetto. In realtà, il quadro è assai più complesso. Si è già detto infatti della premessa decisamente illuminista del discorso di Remotti, che attribuisce alla critica il compito di neutralizzare i contenuti di verità del mito rendendolo innocuo, mansueto, compatibile con una società democratica e plurale. Non è forse questo il movimento fondamentale della modernità, nel suo impegno per una presa di distanza critica dalla tradizione? L'emancipazione che deriverebbe da siffatta presa di distanza rappresenta peraltro l'obiettivo dichiarato di Marx, Nietzsche e Freud, i cosiddetti "maestri del sospetto" accomunati dalla «decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza falsa».²⁸ L'identità dovrebbe essere considerata come un esempio di falsa coscienza, e tale è effettivamente per Remotti, che con toni quasi nietzschiani la riconduce alla paura di «aprire la strada alla follia, all'«insanità»».²⁹ Disfarsene è dunque un atto di coraggio: significa osare demistificare le comode gabbie in cui viviamo, che promettono un tanto facile quanto illusorio auto-riconoscimento, per guardare in faccia alla realtà inafferrabile del flusso che ci attraversa da parte a parte e che ci costituisce come soggetti sempre parziali e intrinsecamente aperti all'alterità. In questa impresa demistificatoria è difficile dire se vi sia più di moderno o più di postmoderno. Forse, una possibile linea di demarcazione è rappresentata da cosa ci si aspetta di trovare al fondo del lavoro di decostruzione critica del senso o dell'identità: se, seguendo Marx, ciò che resta al di là del velo ideologico è una struttura, si è più moderni; se, seguendo Nietzsche, l'esito del lavoro critico è l'affermazione della vita nel suo flusso arazionale, si anticipano le posizioni scettiche del postmoderno. Nondimeno, anche questa conclusione si presta a ogni genere di obiezioni: la complessità dell'opera di ciascuno dei tre "maestri del sospetto" è tale da mettere in guardia da ogni semplicistica riduzione. Non a caso, Ricœur si guarda bene dal ridurre le posizioni dei "maestri del sospetto" al movimento della modernità *tout court*. Checché ne sia di tale questione, è degno di nota il fatto che, secondo Ricœur, la critica alla coscienza condotta dai "maestri del sospetto" mira infine «a una sua estensione».³⁰ In questo consiste il «beneficio positivo dell'ascesi richiesta da una interpretazione riduttrice e distruggitrice»:³¹ nel renderci consapevoli della natura già sempre mediata del senso e

²⁸ Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. E. Renzi, *Sull'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 47.

²⁹ REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, p. 71.

³⁰ RICŒUR, *Sull'interpretazione*, p. 49.

³¹ *Ivi*, pp. 49-50.

della coscienza, della condizione di non-padronanza del soggetto in relazione al senso, e dunque della necessità di «una scienza mediata del senso, irriducibile alla coscienza immediata del senso».³² Mutuando la stessa argomentazione, si può sostenere che la teoria dell'identità di Ricœur è una teoria della mediazione fondamentale, che si avvale di (e non avversa) una scienza irriducibile alla coscienza immediata dell'identità e che pertanto ne contesta qualsiasi formulazione apodittica e autoevidente. È pur vero che Ricœur intende preservare una qualche nozione di identità; ma tale nozione dovrà tenere conto della decostruzione operata dalla critica e non potrà fare ricorso alla scorciatoia rappresentata dall'applicazione illegittima dell'idea di sostanza. Resta a questo punto da vedere se, in effetti, il concetto di identità formulato nel V Studio di *Sé come un altro* sfugga da questa scorciatoia oppure se, come sostenuto da Remotti, non la percorra in pieno.

3. L'identità in *Sé come un altro*

Una corretta interpretazione del concetto di identità nel pensiero di Ricœur deve innanzitutto tenere conto della posizione che occupa la discussione dell'articolazione *idem/ipse* nell'economia d'insieme di *Sé come un altro*. Questa discussione si svolge tra il V e il VI Studio dell'opera, che si compone di dieci studi complessivi, oltre a una corposa prefazione dall'eloquente titolo “La questione dell'ipseità”. Nella prefazione, Ricœur esplicita le tre intenzioni filosofiche che animano *Sé come un altro*: l'affermazione del «primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona singolare: “io penso, io sono”»;³³ la dissociazione delle «principali significazioni dell'identità (...) a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* o dell'*ipse* latino»;³⁴ l'esplicitazione del nesso tra la dialettica *idem-ipse* e quella «del *sé* e dell'*altro da sé*».³⁵ La questione dell'ipseità, insomma, attraversa da parte a parte tutto il libro ed è presente in tutte le intenzioni filosofiche che lo animano. La relazione tra ipseità e medesimezza è solo una parte della più ampia questione del *sé*, che a sua volta, come chiarito nella prefazione, reinterpreta in tutta la sua ampiezza la problematica del soggetto moderno in chiave post-cartesiana. Lo spazio conferito alla questione dell'*ipse*, ben maggiore rispetto a quello dedicato all'*idem*, già suggerisce che non sia l'identità-*idem* a reggere l'identità-*ipse*, come nell'interpretazione di

³² *Ivi*, p. 48.

³³ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 75.

³⁴ *Ivi*, p. 76.

³⁵ *Ivi*, p. 78.

Remotti, quanto piuttosto il contrario. Più esattamente, come si vedrà, l'apertura dell'ipseità rende possibile anche la medesimezza nella sua chiusura: perciò, la chiusura dell'*idem* si preannuncia come non originaria, fondamentalmente derivata.

Alla questione dell'identità personale Ricœur giunge avendo mostrato come ogni riflessione sulla sintassi e sulla semantica del dire e dell'agire rinvii alla problematica del parlante e dell'agente: ciò che viene detto e fatto, pur nella sua relativa autonomia formale e di contenuto, non può perdere del tutto il legame con il chi del discorso e dell'azione. Alla domanda sul chi del discorso e dell'azione si può rispondere, beninteso, in due modi diversi: si tratta di me in quanto posso dire e agire in generale, entro i limiti dell'umano come tale; ma si tratta di me anche come questo specifico sé, dotato di caratteri ereditati o formati nel tempo, in quanto altro tra altri, diverso e unico nella varietà degli umani. Da una parte, dunque, una sorta di universale vuoto, che eredita la problematica del soggetto, detronizzato però dalla sua condizione di maestro del senso; e dall'altra un particolare pieno, che tuttavia partecipa delle possibilità intrinseche all'umana esperienza. In nessuno dei due casi si tratta di un principio: il soggetto come possibilità verrà alla fine ricondotto ad un'ontologia dell'*enérgeia-dýnamis* o del *conatus*, che di per sé «irriga altri campi di applicazione che non l'agire umano».³⁶ La questione dell'identità personale emerge solo in relazione all'individuazione di un «fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano»³⁷ tanto nelle sue possibilità generali (l'io posso) quanto nelle sue attuazioni concrete, biografiche (in quanto questo io, posso fare questo, ma non quest'altro). Ecco perché un primo limite della lettura che Remotti propone sta nella scarsa considerazione del contesto argomentativo più ampio in cui Ricœur affronta il tema dell'identità personale: un'ontologia in cui convergono Aristotele, Heidegger e Spinoza, dove la questione umanistica non può più essere posta nei termini di una separazione della sfera dell'umano (come se fosse un principio a priori) dalla sfera dell'essere, ma viene reinterpreta alla luce di una fondamentale continuità tra coscienza e essere. Non è dunque estranea a Ricœur l'idea del flusso, che i postmoderni utilizzano spesso per decostruire le pretese auto-fondative del *cogito* moderno. Solo che, secondo Ricœur, nel flusso si formano anche le identità delle persone: precarie, in quanto intrinsecamente dipendenti dal flusso ontologico in cui si stagliano, tuttavia operative, efficaci, agenti e sofferenti, capaci di iniziativa. A questo punto, il problema dell'identità personale richiama, piuttosto che la categoria della sostanza, quella della modalità: il tema è quale sia il modo dell'ipseità in generale di costituirsi nel flusso, di starci, di contribuirvi; e,

³⁶ *Ivi*, p. 421.

³⁷ *Ibid.*

nell'ambito del modo dell'ipseità, come si costituisca la varietà di modi specifici in cui ciascun sé realizza la propria gettatezza nel flusso, potendosi costituire a sua volta come uno snodo attivo e efficace. Solo in questo quadro recupera un qualche ruolo l'identità-*idem*, nella forma che ora si andrà a enucleare più precisamente.

Dell'identità-*idem* è possibile individuare quattro proprietà fondamentali: la prima è l'identità numerica, che consiste nel principio logico secondo il quale, di due occorrenze di una cosa designata con un nome invariabile, si può dire che esse «non formano due cose differenti ma “una sola e medesima” cosa».³⁸ Essendo una proprietà logica, l'identità numerica può di principio valere per ogni ente. La seconda è l'identità qualitativa, la somiglianza estrema tra due cose che, se percepite in momenti diversi, può valere come «presunzione d'identità numerica».³⁹ Trattandosi di una proprietà fondata sull'analogia, l'identità qualitativa ha una valenza schiettamente empirica ed è esposta al rischio dell'errore percettivo: potrei aver riconosciuto la stessa persona che ho visto ieri, per via dello stesso vestito, ma potrei anche averla confusa con un'altra. Non solo potrebbe essere ingannevole la percezione, ma la cosa stessa può trasformarsi nel tempo: non ho riconosciuto la persona che ho visto ieri, perché si è cambiata d'abito. L'identità qualitativa può ben valere per ogni ente, ma è evidente che vale a maggior ragione per quegli enti che evolvono nel tempo in maniera più marcata. Si può concedere che riconoscere una stessa montagna, diciamo, su un lasso di tempo di diversi anni può essere meno problematico che riconoscere una persona alla stessa distanza temporale. Ecco perché, sostiene Ricœur, viene normalmente supposta una terza componente dell'identità-*idem*: la continuità ininterrotta nel tempo. Si tratta di una proprietà che tiene conto dello sviluppo dell'ente, come, nell'esempio che propone Ricœur, una ghianda che a distanza di anni posso riconoscere come la stessa anche se sotto forma di quercia interamente sviluppata. Il tempo «è qui fattore di dissimiglianza, di scarto, di differenza».⁴⁰ Il fattore temporale opera internamente agli enti, secondo ritmi che non dipendono di per sé dalla ricorrenza degli atti percettivi: è dunque un fattore ontologico, che anima l'identità numerica di una vita e che rende contestualmente il concetto di identità numerica insufficiente a determinare da sola il “che cosa” dell'ente di cui si predica l'identità. L'ultima proprietà dell'identità-*idem* è quella che maggiormente si avvicina all'idea di sostanza: la continuità ininterrotta, infatti, sarebbe possibile solo ammettendo un sostrato che non si modifica al variare degli accidenti, come la «permanenza del codice genetico in un individuo».⁴¹ Ricœur

³⁸ *Ivi*, p. 204.

³⁹ *Ivi*, p. 205.

⁴⁰ *Ivi*, p. 206.

⁴¹ *Ibid.*

precisa subito che la sostanza deve essere intesa kantianamente come una categoria della relazione, che non sussiste ontologicamente da sé come nelle sue versioni premoderne, ma come «condizione di possibilità di pensare il cambiamento come sopravveniente a qualcosa che non cambia».⁴² Fin qui, tuttavia, sembrerebbe che la preoccupazione di Remotti abbia un qualche fondamento: se si ammette la proprietà della permanenza nel tempo come sostrato che resiste all'operare discordante del tempo stesso, allora si finisce per ridurre la variazione temporale a un fatto accidentale estraneo al nocciolo duro dell'identità. Ricœur tuttavia ritiene che non sia questa dimensione della permanenza per così dire oggettiva nel tempo a determinare il significato dell'identità personale. La questione “chi?”, insomma, non si lascia ricondurre al “che cosa?” del codice genetico, delle proprietà strutturali o del carattere. Per rispondere alla domanda “chi sono io?” occorre ricercare una forma di permanenza del tempo che non si lasci ridurre alla categoria di sostanza, sia pure intesa in senso kantiano. Com'è noto, questa permanenza nel tempo dell'ipseità che non si riduce alla medesimezza, anzi per certi versi le è indifferente, è indicata dalla promessa: un «mantenersi (...) grazie al quale l'altro può contare su di lei».⁴³ Si tratta di una qualificazione etica dell'identità le cui implicazioni saranno chiarite nella cosiddetta “piccola etica” di *Sé come un altro*, elaborata negli Studi VII, VIII e IX. Nel mantenere una promessa, io mi lascio determinare da un'alterità agente e sofferente, che mi invita ad agire secondo la parola data, indipendentemente dalle mie inclinazioni e attitudini.

In termini non propriamente ricœuriani, si potrebbe argomentare che l'ipseità che sorge nell'atto etico della promessa sia l'universalizzazione di quel particolare che io sono. L'ipseità eredita la problematica del soggetto universale, il quale non può più fondarsi da sé o autogiustificarsi per via teoretica, ma emerge come non-coincidenza del sé con la chiusura dell'*idem*. D'altra parte, in quanto non-coincidenza, l'ipseità chiama sempre in causa un *idem* che radica l'emergere del soggetto etico nella concretezza di una vita. Se si perdesse questo riferimento al particolare che io sempre sono, si precipiterebbe in una forma di idealismo. L'*ipse*, nella forma della promessa mantenuta, deve avere un *idem* da cui prescindere: deve sentire le resistenze dell'*idem* all'invito che vien fatto dall'altro, deve pagare un prezzo per il proprio voto. Non bisogna d'altronde forzare l'interpretazione in senso troppo kantiano: l'*ipse* infatti non è solo l'apertura dell'identità personale all'universale dell'impegno etico, ma è anche sempre trasformazione dell'identità personale. La permanenza nel tempo propria del mantenersi ha ricadute sul piano dell'esistenza concreta e le offre una coesione non

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ivi*, p. 259.

narcisistica né necessitata, poiché scaturisce dall'appello dell'alterità e si rinnova nella precarietà della relazione (la promessa può sempre essere infranta), tenendo conto della varietà dei piani di vita e delle loro evoluzioni biografiche e storiche. L'*ipse*, in quanto dimensione della persona che sorge in risposta all'appello dell'altro, precarizza la stabilità dell'*idem* e nello stesso tempo distingue l'identità della persona dall'identità di enti diversi, i cui legami interni e esterni dipendono essenzialmente dalle caratteristiche dell'identità-*idem*: avere un codice genetico, per esempio, o anche solo una composizione atomica e molecolare di un certo tipo, ciò che risponde in effetti alla domanda "che cosa?". La domanda "chi sono io?" ha senso solo nel caso in cui sia possibile divergere, scostarsi dal destino inscritto nel carattere.⁴⁴ In questo divergere non troviamo tuttavia alcuna idealizzazione postmoderna di un flusso indistinto a discapito della logica della sostanza: troviamo invece un diverso orizzonte di coesione possibile del sé, aperto dalla relazione etica. L'ontologia del fondo potente e effettivo, di cui Ricœur parla nel X Studio, non può essere ridotta all'anodina mescolanza di tracce e di differenze che altri autori hanno esaltato, ma rinvia a un gioco di coesioni e discordanze interpretate dall'umano secondo la propria modalità, che è precisamente quella della relazione etica: precaria, non garantita a monte da una qualche forma di necessità, dunque libera, efficace, trasformativa.

L'interpretazione qui proposta della dimensione dell'*ipse*, la cui costituzione etica è quasi completamente trascurata nel commento di Remotti, vale come prima risposta alla sua critica, secondo la quale la teoria dell'identità di Ricœur cede alla logica della sostanza. L'identità personale, secondo Ricœur, non dipende essenzialmente da ciò che in noi è sostanziale, ma dalla possibilità di prescindervi. L'identità-*idem*, che pure abbiamo, non è l'essenziale. A questo punto si potrebbe comunque obiettare che l'*ipse*, presupponendo sempre ciò da cui deve prescindere, non vi prescinde davvero fino in fondo: anche i modi di apertura all'altro, la nostra maggiore o minore predisposizione a accogliere la sua domanda di ascolto, dipenderebbero in ultima istanza da aspetti del nostro carattere che operano perlopiù inconsapevolmente. L'appartenenza a un genere, un ceto, una classe, una generazione, una nazione o una religione potrebbero condizionare i modi in cui ci si apre nei confronti dell'alterità, la quale, peraltro, si presenta sempre come *un* altro, a sua volta qualificato attraverso le sue appartenenze e i suoi riferimenti. Un fondo ideologico comune, dove ideologia ha il significato di integrazione identitaria nel senso che Ricœur, seguendo Geertz, dà al termine nelle *Conferenze su ideologia e utopia* (1986), può probabilmente favorire l'emergere al suo interno di iniziative etiche come la promessa. Ciò però rafforza l'obiezione di Remotti

⁴⁴ Sul rapporto tra carattere e destino, si veda la nota 4 di RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 208.

anziché indebolirla: la mediazione simbolica concreta in cui si colloca una comunità può infatti valere come identità-*idem*, avvertita come sostanza condivisa che garantisce a monte i processi di riconoscimento reciproco; l'identità-*ipse* finirebbe così per ridursi a una modalità etica e narrativa possibile all'interno di una sostanza etica in senso hegeliano. A questa obiezione si può rispondere attraverso due contro-obiezioni: la prima si riferisce alla possibilità che la promessa instauri un legame di tipo etico irriducibile all'eticità e che quindi possa unire e nutrire l'identità di persone che non appartengono allo stesso orizzonte simbolico. La seconda, più significativa sotto il profilo teorico, ripercorre l'argomento ricœuriano secondo il quale il carattere, tanto di una persona quanto di un'identità collettiva, sia fondamentalmente una derivazione dell'ipseità anche da un punto di vista sostanziale: la sostanza del carattere, il “che cosa” della persona, può infine essere riconosciuta come essenzialmente dipendente dalla relazione con l'alterità.

Sul fatto che la relazione etica possa instaurarsi anche al di fuori di un *ethos* condiviso è intervenuta Marlène Zarader commentando un film dei fratelli Dardenne intitolato *La Promesse* (1996). La trama del film riguarda il giovane Igor, che lavora nell'impresa paterna dove sono sfruttati anche dei lavoratori clandestini. Uno di questi clandestini, in punto di morte a seguito di un grave incidente sul lavoro, chiede a Igor di prendersi cura della moglie e del figlio, alle dipendenze dell'impresa del padre. Igor gli dà la sua parola e così facendo si contrappone con la decisione del padre di sbarazzarsi della vedova e del bambino per ragioni di bilancio aziendale. Secondo Zarader, il film mette in scena una promessa autentica e una inautentica. La promessa inautentica è la parola data a qualcuno con cui ci si può facilmente identificare (Zarader dice “confondere”), qualcuno che tutto sommato rimane entro la sfera del proprio. L'esperienza più autentica della promessa si ha quando viene data la parola a un'alterità radicale: «L'altro al quale Igor ha dato la sua parola è lo straniero, il Nero, il clandestino che lo ha chiamato fuori da sé». ⁴⁵ Il ragazzo, aggiunge Johann Michel in *Ricœur e i suoi contemporanei*, vive due tipi di fedeltà: una tutta interna all'orizzonte dell'*idem*, dato che, lavorando nell'impresa del padre, ne ripete le modalità e ne eredita i valori; una che sfida la sfera del proprio, in quanto la promessa fatta al lavoratore clandestino travalica e spezza le certezze di ruolo e status del giovane e interviene nel suo spazio simbolico potenzialmente trasformandolo. Si può così concludere che l'ipseità non sia, come nell'interpretazione di Remotti, una configurazione narrativa che si basa su (e dissimula) un nucleo duro e intoccabile di identità-*idem*, ma una riconfigurazione etica

⁴⁵ Marlène ZARADER, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, “Cités”, 33, 1, 2008, p. 94.

della medesimezza, in cui, più che di integrazione dell'alterità nella sfera del proprio, si deve parlare di spaesamento dell'io attraverso l'altro.

La risposta decisiva alla critica di Remotti sta comunque nella genuina argomentazione di Ricœur intorno alla natura derivata dell'*idem*. Si tratta di mostrare, da una parte, come l'*idem* sia già sempre costituito temporalmente e, dall'altra, come tale costituirsi avvenga attraverso un processo narrativo carico di significati etici. Solo in questo modo può essere confutata alla radice la tesi secondo la quale l'*ipse* sia una mera superfetazione narrativa che copre e dissimula un nucleo prefigurato. In un certo senso si può in effetti sostenere che l'*idem* sia il prefigurato: ciò che era già lì prima di essere narrato. Anche per raccontare *chi* sono, devo sapere *che cosa* sono. Nondimeno, del *che cosa* del carattere Ricœur sottolinea in particolare il tratto acquisito: «È importante interrogarsi sulla dimensione temporale della disposizione: proprio essa, più avanti, rimetterà il carattere sulla strada della narrativizzazione dell'identità personale». ⁴⁶ In questo passaggio, Ricœur formula sull'abitudine alcune riflessioni assai attuali in relazione al dibattito contemporaneo sulle pratiche come dimensione incarnata, precategoriale e intrinsecamente relazionale della vita. Si tratta di un altro caposaldo della letteratura post-strutturalista: basti pensare, nel contesto francese, a due pietre miliari della riflessione tardonovecentesca, sia pure molto diversi, come Michel De Certeau ⁴⁷ e Pierre Bourdieu. ⁴⁸ Ricœur insiste sul fatto che, proprio come le abitudini e le pratiche in cui si concreta un *ethos*, così il carattere individuale di ciascuno si forma in una «dialettica dell'innovazione e della sedimentazione». ⁴⁹ Così, in un singolare innesto della problematica dell'identità collettiva entro un quadro argomentativo che sino a questo punto si era concentrato sull'identità personale, Ricœur osserva come “l'identità della Francia”, per citare Fernand Braudel, ⁵⁰ sia il prodotto aperto e emendabile di una storia complessa: un prodotto che ha acquisito

⁴⁶ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 210.

⁴⁷ Per quanto riguarda Michel DE CERTEAU, il riferimento obbligato è l'opera in due volumi *L'invention du quotidien* (tr. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, 2 voll., Edizioni Lavoro, Roma 2009), nella quale l'autore interpreta le pratiche come serbatoio di un sapere precognitivo, in grado di opporsi alla razionalità strategica e pianificatrice imposta da coloro che detengono le risorse per manipolare la realtà. L'esempio più rilevante è probabilmente quello della gestione dello spazio, dove gli abitanti resistono all'espropriazione della pianificazione economica con tattiche di attraversamento e risemantizzazione dei luoghi che trovano il loro fondamento nella sfera del pre-categoriale, che non si lascia determinare interamente dal sistema.

⁴⁸ Pierre BOURDIEU si è occupato di pratiche e abitudini in molte opere, ma ci si può riferire in particolare a *Le sens pratique* (tr. it. M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005) e *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (tr. it. R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995).

⁴⁹ RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 211.

⁵⁰ L'opera è: Fernand BRAUDEL, *L'identité de la France*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *L'identità della Francia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

certo dei tratti consolidati riconoscibili, ma che non possono essere trattati alla stregua di una sostanza.

Tra l'identità personale e quella collettiva viene istituito un rapporto di analogia quanto alla loro costituzione indiscutibilmente temporale. L'una e l'altra si formano in una dialettica di innovazione e sedimentazione,⁵¹ dove il prefigurato è a sua volta il frutto di precedenti configurazioni, entro un circolo ermeneutico che si mantiene aperto. Sostenere che l'identità-*idem* dipenda, in ultima analisi, dall'identità-*ipse*, tuttavia, non implica solo il riconoscimento della costituzione intrinsecamente temporale dell'*idem*, ma anche il suo carattere narrativo, carico di significati etici. L'interpretazione di Remotti fraintende l'ipseità considerandola semplicemente come una configurazione narrativa che presuppone la durezza identitaria dell'*idem*. Invece la narrazione fonda l'*idem*, così come l'immaginazione sociale fonda l'ideologia come integrazione, e non viceversa. Tanto l'identità personale quanto quella collettiva sono il risultato di un'attività di configurazione narrativa e immaginativa, piuttosto che il suo presupposto. Per quanto riguarda l'identità personale, poi, Ricœur riporta narrazione e alterità all'origine stessa dell'*idem* mostrando come i racconti che aprono e chiudono la vicenda esistenziale di ciascuno siano fondamentalmente i racconti di altri:

Ora, niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie dell'infanzia; la mia nascita e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravviveranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa.⁵²

I racconti di altri, che peraltro attraversano il sé anche in vita, anticipano la formazione dell'*idem* alla nascita, imprimendogli una certa tonalità etica. La mia venuta al mondo è un fatto che poteva rientrare nei piani di vita dei miei genitori, rendendoli felici, oppure è stata vissuta con angoscia o persino rifiuto. Della mia nascita raccolgo la memoria che la mia famiglia ha custodito in un album di foto, oppure non posso raccogliere alcuna memoria, perché sono stato abbandonato. Le variazioni narrative sono moltissime, se non infinite: tutte, però, ribadiscono che l'identità personale di ciascuno emerge fondamentalmente in relazione con i nostri prossimi e si nutre del contatto con terzi, secondo una progressione che, in una società come la nostra, è abbastanza ben scandita (prima la famiglia ristretta, poi quella allargata, poi la scuola,

⁵¹ Si potrebbe dire, parafrasando Ricœur, in una triangolazione tra memoria, storia e oblio.

⁵² RICŒUR, *Sé come un altro*, p. 254.

etc.), ma che non deve essere data per scontata (la vicinanza a una balia potrebbe essere più significativa di quella di una madre).

Probabilmente non è lecito trarre alcuna conclusione sulla possibilità di includere il pensiero di Ricœur entro l'orizzonte moderno o postmoderno alla luce dell'exkursus che si è tentato in questa sede sulla questione dell'identità. Nella teoria ricœuriana dell'identità si ritrova senz'altro lo sforzo di preservare qualcosa del moderno, come indica la riattivazione della soggettività universale per via etica attraverso l'elaborazione di una nozione di ipseità che trascende i confini delle culture e dei caratteri. D'altra parte, questa riattivazione viene condotta in un quadro ontologico che si fa fatica a ricondurre *tout court* alla modernità: come si è notato, convergono nel “fondo di essere, ad un tempo potente e effettivo” motivi non moderni, se non francamente antimoderni, come quelli ispirati a Heidegger; motivi aristotelici, in sé premoderni; e motivi spinoziani, piuttosto presenti alle interpretazioni anti-cartesiane di autori come Deleuze.⁵³ Se l'insistenza sul carattere narrativo dell'identità personale e collettiva può certamente essere messa in relazione con l'orizzonte postmoderno, non si può non registrare una diversa concezione di narrazione tra Lyotard e Ricœur. Se in Lyotard l'onnipresenza della narrazione indica la crisi della razionalità moderna e apre all'emancipazione del pluralismo – nonché del relativismo – dei punti di vista sul mondo, in Ricœur piuttosto la narrazione eredita il tratto configurante e ricostruttivo della razionalità, sia pure in quadro di rinuncia al sapere assoluto.⁵⁴ Così il significato etico dell'ipseità, fondamentale ignorato nella critica di Remotti, congiunge motivi kantiani, connessi alla ricerca di un orizzonte morale del sé che non lo riduca alla sua appartenenza a un dato contesto storico-culturale, con motivi aristotelici che possono essere riscontrati nella ricerca della felicità, alla quale in ultima analisi anche l'impegno narrativo viene ricondotto. Checché ne sia del giudizio sul carattere moderno o postmoderno del pensiero di Ricœur, si può infine sostenere che egli intenda preservare la possibilità di affrontare il comandamento originario della filosofia: “conosci te stesso”. Al comandamento del tempio di Delfi fa eco la domanda di identità che resta sullo sfondo di molta modernità, l'epoca in cui, per dirla con

⁵³ Il riferimento obbligato è al libro tratto dalla seconda tesi di dottorato di Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1981.

⁵⁴ Sulla differenza tra il progetto ermeneutico di Ricœur e la decostruzione postmoderna di Lyotard cfr. ad esempio Paul RICŒUR, Franco RIVA (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Castelvecchi, Roma 2013. Per un'interpretazione della narrazione ricœuriana come ricostruzione, che risponde alla decostruzione della critica, cfr. Alberto MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto: ermeneutica, ragione e ricostruzione nel pensiero di Paul Ricœur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008.

Charles Taylor, il riconoscimento «non può più verificarsi».⁵⁵ Ora, l'ermeneutica del sé rappresenta, prima che una nuova risposta a questa domanda radicale, la convinzione che essa non sia priva di senso. Questo è il vero *fil rouge* del percorso filosofico di Ricœur, il punto di contrasto tra la sua filosofia riflessiva e le ermeneutiche senza soggetto, ciò che lo divide da Lévi-Strauss e dal post-strutturalismo filosofico che, oltre a dissolvere l'identità "dura" e le sue pretese ponendovi la differenza al suo fondamento, dissolve anche l'originaria esigenza di senso, di convergenza e infine di compimento che caratterizza la condizione dell'ipseità.

Nota bibliografica

Francis AFFERGAN, *Exotisme et altérité*, tr. it. E. Turbiani, *Esotismo e alterità*, Mursia, Milano 1991.

Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, tr. it. P. Vereni, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001.

Christian BOUCHINDHOMME, *Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricœur*, in Rainer ROCHLITZ, Christian BOUCHINDHOMME (a cura di), « *Temps et Récit* » de Paul Ricœur en débat, Cerf, Paris 1990, pp. 163-183.

Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, tr. it. M. Piras, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005.

Pierre BOURDIEU, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, tr. it. R. Ferrara, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 1995.

Fernand BRAUDEL, *L'identité de la France*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *L'identità della Francia*, Il Saggiatore, Milano 1988.

John D. CAPUTO, James L. MARSH, Merold WESTPHAL (a cura di), *Modernity and Its Discontents*, Fordham University Press, New York 1992.

Chiara CASTIGLIONI, *Il sé e l'altro. Il tema del riconoscimento in Paul Ricœur*, "Esercizi Filosofici", 3, 2008, p. 11.

Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, tr. it. S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1981.

⁵⁵ Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari-Roma 1993, p. 57.

- François DOSSE, *Histoire du Structuralisme, tome 2 : le chant du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, Paris 1992.
- Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 2 tomes, tr. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, 2 voll., Edizioni Lavoro, Roma 2009.
- Claude LEVI-STRAUSS, Paul RICŒUR, et al., *Autour de "la Pensée sauvage". Réponses à quelques questions. Entretien du "groupe philosophique d'Esprit" avec Claude Lévi-Strauss novembre 1963*, "Esprit", 322, 1963, pp. 628-653.
- Alberto MARTINENGO, *Il pensiero incompiuto: ermeneutica, ragione e ricostruzione nel pensiero di Paul Ricœur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008.
- Johann MICHEL, *Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur*, tradotto nel presente numero, pp. 17-34.
- Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporaines*, tr. it. L. Possati, *Ricœur e i suoi contemporanei*, Aracne, Roma 2014.
- Richard E. PALMER, *Postmodern Hermeneutics and the Act of Reading*, "Notre Dame English Journal", 15, 3, 1983, pp. 55-84.
- Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, tr. it. R. Rini, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989.
- Francesco REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, tr. it. E. Renzi, *Sull'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, tr. it. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, tr. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- Paul RICŒUR, *Structure et herméneutique*, in *Le conflit des interprétations*, tr. it. R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Struttura ed ermeneutica*, in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 41-76.

Paul RICŒUR, *Temps et Récit III*, tr. it. G. Grampa, *Tempo e racconto III*, Jaca Book, Milano 1988.

Paul RICŒUR, Franco RIVA (a cura di), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricœur*, Castelvecchi, Roma 2013.

Charles TAYLOR, *The Malaise of Modernity*, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1993.

Alan TOURAINE, *Penser autrement*, tr. it. E. Sparano, *Il pensiero altro*, Armando, Roma 2009.

Marlène ZARADER, *La promesse et l'intrigue (phénoménologie, éthique et cinéma)*, "Cités", 33, 1, 2008, p. 94.