

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Persona e individuo nel pensiero di Paul Ricoeur

di Paolo Salandini

Sommario:

1. *L'orizzonte spiritualistico e personalistico;*

1.1. Un apprendistato filosofico;

1.2. Esprit: un movimento e il suo sfondo culturale;

1.3. Oltre il personalismo;

2. *Dalle criteriologia alla fenomenologia;*

2.1. il linguaggio e l'uomo parlante;

2.2. L'azione e l'uomo agente;

2.3. il racconto e l'uomo narrante;

3. *Persona e individuo: il processo di individualizzazione;*

4. *L'evento-promessa.*

1. L'orizzonte spiritualistico e personalistico

1.1. Un apprendistato filosofico

Il ricchissimo filone aurifero rappresentato dalla via lunga e fitta di diramazioni attraverso la quale si dipana, paziente e tenace, il filo della ricerca filosofica ricoeuriana ha all'origine una triplice sorgente di pensiero. È lo stesso filosofo francese, in diverse occasioni autobiografiche, ad indicare come il proprio ternario «patronage tutelaire» e cioè i punti di riferimento imprescindibili della sua meditazione filosofica sia incarnato dalle figure di Gabriel Marcel, Karl Jaspers ed Edmund Husserl e come i continui confronti con questa triplice radice di pensiero abbiano da sempre significato «le sane condizioni di un'attività filosofica militante»^[1], aperta alla libera esplorazione delle più inquietanti questioni incedenti sul crinale tra riflessione e vita. In diversi luoghi di carattere autobiografico della sua opera Ricoeur dà risalto al fatto di essere stato influenzato fin dall'inizio del suo apprendistato filosofico da forze contrarie e fedeltà opposte: da un lato dall' «eroico furore» e dall'appello della ricerca esistenziale segnata dai temi dell'incarnazione, dell'impegno, del dialogo; dall'altro dai richiami rigorosi della ricerca riflessivo-fenomenologica con le sue complesse articolazioni concettuali come con il riflesso sempre presente al suo interno della luce della razionalità cartesiana e post-cartesiana, kantiana e post-kantiana. Con parole inequivocabili il filosofo francese apprezza la necessità che gli si è sempre imposta di un ininterrotto lavoro di mediazione tra posizioni polari: «Non solo non rimpiango di essere stato spinto fin dall'inizio del mio itinerario da sollecitazioni distinte, se non divergenti, ma devo a questa polarità iniziale di influenze il dinamismo propulsore di tutta la mia opera (...) mi trovo sempre a combattere su due fronti o a combattere avversari recalcitranti al dialogo»^[2]. È questo lo spirito, lo «stile» con cui Ricoeur si è confrontato, attraversando dialetticamente il secolo scorso, con le principali correnti (a volte anche vere e proprie mode filosofiche) del pensiero contemporaneo, dall'esistenzialismo al neokantismo, dallo strutturalismo alla filosofia del soggetto, dalla filosofia del linguaggio alla filosofia pratica, dall'ermeneutica alla filosofia analitica. E ciò senza mai piegarsi allo spirito del tempo e pagando talvolta il prezzo di una certa emarginazione culturale.

Esiste e si fa avanti però una scelta di fondo e di sfondo nell'opera ricoeuriana: la scelta tra «sistema» e «frammento». Grande lettore e grande interprete di Hegel, Ricoeur afferma di scegliere jaspersianamente il «frammentario» nel pensiero piuttosto che la «sistematicità», ma ciò con nessuna leggerezza o peggio disinvoltura, bensì con la consapevolezza profonda che dopo Hegel ogni riflessione filosofica deve portare su di sé ed elaborare il «lutto» del sistema spezzato.

È nostra dichiarata intenzione non tradire lo spirito di tale sistematicità frammentaria, ed anzi farne l'ossatura interpretativa del presente lavoro.

1.2. Esprit: un movimento e il suo sfondo culturale.

Fin dall'anno della sua fondazione (1934) Ricoeur entra a far parte del movimento Esprit e della omonima rivista. All'epoca egli era un giovane intellettuale, già impegnato politicamente ed eticamente nella sinistra socialista e pacifista e non credeva certo di essere destinato a diventare una delle figure più significative della filosofia contemporanea.

Lo spiritualismo novecentesco[3] è un fenomeno soprattutto francese. Sotto tale denominazione si intende per lo più quell'ampio e multiforme movimento noto come *Philosophie de l'esprit* che trae origine in molte delle sue componenti essenziali dal pensiero di F.P.G. Maine de Biran (1766-1824), il quale, partendo da una posizione critica nei confronti sia del realismo materialista che dell'idealismo, sottolinea che la dimensione fondamentale del soggetto non è quella di essere *pur esprit* nel senso di qualcosa di unicamente pensante (*sola mens*), bensì tensione, sforzo (*effort*). E in tal senso il soggetto non è mai disincarnato ma sempre intrinsecamente in rapporto con il corpo, che diviene il «corpo proprio», che è insieme l'ostacolo e il punto d'appoggio della libertà del soggetto. Gabriel Marcel (1889-1973) parte precisamente da queste tesi per elaborare la sua personale prospettiva filosofica tesa a mettere in luce il filosofare come esperienza esistenziale «concreta» in cui sono a suo avviso contemporaneamente oltrepassati sia il dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa* sia l'opposizione tra immanenza e trascendenza. La coscienza è, come per Maine de Biran, sempre incarnata, ma nello stesso tempo, e proprio in quanto incarnata, continuamente esposta al «mistero ontologico» forse la più celebre espressione marceliana). Per questo la filosofia viene «dopo», cioè diviene operante soltanto nello spazio dischiuso da queste tensioni polari: «Una filosofia concreta è una filosofia del pensiero pensante» (*Essai de philosophie concrète*), che egli stesso definisce «neosocratismo». Sotto tale angolo visivo Marcel rilegge anche il rapporto pensiero/essere. L'essere non è una «question» del pensiero, ma è il mistero che abita il pensiero, e in tal senso non può essere concettualizzato secondo le categorie della logica classica tipiche del pensiero metafisico – se non a prezzo di restare una vuota astrazione, ma messo in luce soltanto in un orizzonte esistenziale: il soggetto ha rapporto con l'essere solo in quanto è tale rapporto. Il filosofare non può quindi assumere una dimensione sistematica, ma si trova sempre in una condizione inaugurale, in cui il pensiero deve compiere una «riflessione seconda», creativa e sovraconcettuale, che egli denomina «intuizione intellettuale» (*Être et avoir*), in cui l'uomo rinnova continuamente la propria disponibilità alla partecipazione con l'essere. Questo carattere antimetafisico della visione marceliana, è forse tra gli aspetti che maggiormente differenziano Marcel dagli altri due più significativi esponenti della filosofia spiritualistica in Francia: R. Le Senne (1882-1954) e L. Lavelle (1883-1951). Questi ultimi fondarono nel 1934 una nuova collezione di opere filosofiche, per i tipi dell'editore Aubier, dal titolo «Philosophie de l'Esprit», per contrastare soprattutto le dottrine positivistiche e materialistiche all'epoca molto forti in Francia. Nel *Manifesto* della «Philosophie de l'Esprit», i due fondatori affermavano la necessità che la filosofia doveva liberarsi dalla doppia minaccia rappresentata dallo scientismo e dallo stalinismo o totalitarismo politico. Tra Stato assoluto e scienza assolutizzata si instaura «un'alleanza mostruosa» che rischia di sacrificare la coscienza personale, di depauperare la forza del soggetto umano sradicandolo dal suo autentico rapporto con lo spirito e «dall'esperienza del pensiero e della vita» (*Manifesto*) nel nome di un'oggettività concettualmente e tecnicamente dominabile, ma in realtà dominante, e di una meccanizzazione spersonalizzante della vita sociale. Veniva inoltre sottolineata l'importanza del momento speculativo della filosofia allo scopo di favorire anche un riavvicinamento tra dimensione etica e dimensione metafisica.

Più che una vera e propria dottrina, la «Philosophie de l'Esprit» fu un movimento, una tendenza del pensiero. In vent'anni di prolifica attività la collezione arrivò a contare 60 volumi divisi tra opere originali e nuove traduzioni commentate di grandi classici del pensiero filosofico, da Eckhart a Hegel, da Berkeley a Kierkegaard. Orizzonte comune di questi lavori è la volontà di ritrovare lo Spirito (*Esprit*, in francese, indica sia *spiritus* che *mens*; di qui la duplice valenza psico-metafisica del termine) all'opera nei vari campi dell'attività umana, nonché il rapporto che l'uomo, in quanto spirito incarnato, intrattiene con l'Assoluto. Inoltre, secondo il parere dei suoi stessi fondatori, la collezione aveva contribuito a diffondere uno «spiritualismo ecumenico», che, nel riconoscimento reciproco, di diverse vie alla spiritualità, metteva pure in luce la dimensione interumana di «riconciliazione» dell'uomo con l'uomo sul fondamento del valore spirituale dell'esistenza. Infine pur non negando diverse affinità con il cristianesimo, l'indirizzo della collezione era dichiaratamente aconfessionale.

1.3. Oltre il personalismo

Lo scritto ricoeuriano certamente più celebre in Italia (anche se a nostro avviso forse meno significativo di

altri) intorno al tema della persona è *Meurt le personnalisme, revient la persone...*[4], pubblicato nel 1983 sulla rivista *Esprit*, esso riporta il testo della conferenza tenuta l'anno precedente da Ricoeur presso la sede dell'*Association des amis d'Emmanuel Mounier*.

Il fatto che più incuriosisce l'interprete, ancora prima del contenuto, è la data: Ricoeur ritorna espressamente sul tema personalismo/persona a distanza di molti anni dalla sua significativa militanza giovanile nel movimento *Esprit*. Agli inizi degli anni ottanta è ormai un pensatore celebre in tutto il mondo, la cui opera è universalmente riconosciuta come una delle più rilevanti della seconda metà del Novecento. Perché questo lungo silenzio? In realtà esiste un piccolo testo del 1951, *Essai sur l'expérience de la mort* de P.-L. Landsberg, in cui Ricoeur affronta, a partire dal tema della morte, la questione della persona. Paul-Louis Landsberg rappresenta, a detta del Nostro, una figura centrale all'interno del movimento *Esprit*, quasi quanto lo stesso Mounier. Egli è un filosofo tedesco esiliato a partire dal 1933 prima in Spagna e poi in Francia e morto di consunzione nell'aprile del 1944. Allievo e amico di Max Scheler aveva esercitato un'influenza decisiva sulla dottrina personalista. La propria, originale riflessione si muoveva del resto intorno ai temi cardine del personalismo: «impegno storico dell'uomo, atto personale, scoperta dei valori come "direzioni della nostra vita storica", transoggettività dei valori nel cuore stesso dei nostri compiti concreti»[5].

Sempre secondo il filosofo francese, Landsberg si muove sul crinale formato dai punti più critici della filosofia della persona, cercando di pensare insieme valore storico, esistenza personale e trascendenza. Del resto la sua personale lotta contro il nazismo è a testimoniare quanto impegno politico e decisione etica formassero lo sfondo costante, la cifra esistenziale, la viva semantica del suo agire. Il *Saggio sull'esperienza della morte* (1937) è il tentativo radicale di pensare la persona e il suo significato alla prova dell'esperienza della morte, ad un tempo estrema minaccia ma anche sprone verso la paolina speranza-disperante. È all'interno di questa dialettica polare che la coscienza della morte va di pari passo con il processo di individualizzazione umana. Non si tratta qui di trovare un contesto sociale, economico o culturale utile a mostrare lo status della persona, ma di affrontare il problema ontologico fondamentale della relazione tra la persona e la morte. Si tratta allora di ricercare se esista un'esperienza specifica della morte in cui si trovi al centro l'uomo nella pienezza della propria esistenza personale. Questa esperienza non si trova però al limite della vecchiaia, come se l'invecchiare fosse una sorta di idea regolativa kantiana della morte, bensì nell'empatizzare l'esistenza dell'altro in quanto esistenza mortale. Si faccia bene attenzione: nulla di più lontano dal *man* anonimo dell'analitica dell'esserci di Heidegger. Non si tratta di opporre artificialmente e astrattamente esistenza unica ed esistenza generale, ma fare in modo che l'esistenza unica dell'io proprio non si chiuda in un solipsismo ceroso su cui ogni esperienza dell'altro, compresa la morte, scivoli via come una goccia su una superficie impermeabile. Rovesciando la celebre definizione di Leibniz, la persona possiede soltanto porte e finestre.

Ritornando alla morte come esperienza interpersonale essenziale in quanto paradosso della speranza della sopravvivenza, insieme abisso della disperazione e sfida e appello a cercare oltre me stesso la possibilità più radicale di ciò che sono, essa apre all'altra paradossale relazione in cui si intersecano tempo ed eternità, inquietudine e permanenza. Jaspers ha coniato una seducente metafora riguardo al rapporto dell'eterno col tempo, del *Verbum* con la *vox*, per dirla con Agostino. Il filosofo e psicopatologo tedesco ribadisce che l'eterno è *quer* (di traverso) rispetto al tempo umano, aggiungendo che questa immagine apparirà certamente un assurdo se giudicata secondo le categorie della logica, essa resta irriducibile a concetto, ma non di meno opera in profondità a livello esistenziale. Compito del filosofo secondo Ricoeur è dischiudere una possibilità di mostrare la persona in tale radicalità, disporre cioè una sorta di «metodo del mostrare, ma non affatto di dimostrazione»[6].

A differenza però di Landsberg, il filosofo francese vuole affrontare una criteriologia della persona non tanto sul piano ontologico, o meglio onto-teo-logico – non privo di derive dogmatiche e fideistiche, quanto sul piano etico-pratico, dove "l'essere-persona" non prenda il posto dell' "agire-persona". In questo senso è vero che nella riflessione ricoeuriana la persona è «sintesi pratico-ermeneutica sempre aperta o in divenire, mai cioè definitivamente compiuta, fra momenti opposti, ma egualmente costitutivi: da un lato il momento della riflessione o del distacco critico-trascendentale, dall'altro il momento del simbolo o del nostro radicamento nella natura e nella cultura»[7]. Ciò non significa però un abbandono dell'orizzonte ontologico, come diversi interpreti sembrano affermare, ma, ancora una volta la fatica di una "via lunga" che ritorna hegelianamente all'essere dopo un cammino di dispersioni e ritrovamenti, di rilevamenti/rivelamenti, cammino che in Ricoeur si inoltra nell'infinita trama dei simboli. Come senza adesione esistenziale alla verità è impossibile riconoscerla, così senza impegno nell'esistenza personale non incontreremo la persona. Affinché non resti un vuoto *Cogito*, ma si esperisca come persona, questa prima verità dell'uomo – io penso, io sono – deve essere continuamente mediata dalle rappresentazioni, dalle azioni, dalle opere, insomma dalla sua attività interpretante, che è sempre anche co-interpretante, intersoggettiva, la persona, l'individuo non è già da sempre ontologicamente formato: «L'uomo diventa adulto, diventa cosciente, in quanto è capace di queste nuove figure, la cui successione costituisce lo spirito nel senso hegeliano del termine (...) Un'esegesi della coscienza consisterebbe in una progressione attraverso tutte le sfere di senso che una coscienza deve incontrare e di cui deve appropriarsi, per riflettere sé stessa come un sé, un sé umano, adulto, cosciente»[8], cioè un sé personale. Ribadiamo ancora una volta che l'operazione ermeneutica attraverso cui il *Cogito* esce dalla propria astrattezza non comporta un allontanamento dal fondamento ontologico, al contrario ne è, in senso etimologico, la riappropriazione concreta.

2. Dalla criteriologia alla fenomenologia della persona

Come sempre avviene nello svolgersi della riflessione ricoeuriana la via lunga che porta alla persona non passa attraverso astrazioni o inclinazioni essenzialistiche e definitorie, si tratta al contrario di comprendere la persona come «il sostrato di un'attitudine, di una prospettiva, di un'aspirazione»[9]. Proprio a partire da questo tipo di orientamento il personalismo come fatto culturale, come -ismo da giocare insieme agli ismi di marxismo ed esistenzialismo, come una varietà di umanismo, deve essere superato: le sue stesse radici chiaramente cristiane - per quanto non vada stoltamente trascurata l'importanza del pensiero trinitario nella costituzione del concetto occidentale di persona - ne limitano alla fine la dialetticità e moltiplicano i malintesi.

Se l'idea di persona è però sopravvissuta ai mutamenti filosofici e più in generale culturali è perché essa rimane «il miglior candidato per sostenere i confronti sul piano giuridico, politico, economico e sociale»[10], rispetto a termini quali "io", "soggetto", "coscienza". Parlare di «attitudine-persona» mette al riparo da logore astrazioni e nello stesso tempo permette di cogliere la persona come quella entità che "sta" nella situazione di "crisi". La persona resta dopo che l'io a smarrito il suo posto nell'universo, ha perduto ogni riferimento a una gerarchia di valori orientanti la decisione, ha perduto perfino la capacità di distinguere tra ciò che gli è ostile e ciò che gli è favorevole, e resta come il sentimento del «limite della mia tolleranza»[11]. Nel costruire una vera e propria criteriologia della persona, Ricoeur affianca alla nozione di crisi quella di "impegno", impegnarsi significa prendere posizione per qualcosa che riconosco più grande di me, più durevole di me e più degno di me, qualcosa per cui rischio e a cui mi sottometto senza garanzie assolute, qualcosa cioè che muove la mia convinzione come risposta alla crisi. Intorno a questo campo di forze i cui poli sono la crisi e l'impegno, l'attitudine-persona sperimenta la propria durevole identità interiore come rispecchiamento della fedeltà nel tempo ad una causa e come accoglienza della differenza dall'altro: «mi sforzo di decentrarmi nell'altro e di fare il movimento più difficile di tutti, il movimento di riconoscimento di ciò che dà un valore superiore all'altro e cioè ciò che è per lui il suo intollerabile, il suo impegno e la sua convinzione»[12]. Ciò è possibile a patto che io possa impegnarmi con l'altro non per un ordine astratto di valori, ma per un ordine per cui sono convinto si reclaims un compito per ogni uomo, un ordine che rappresenti la miglior convergenza di tutte le differenze.

In un saggio del 1990 dal titolo *Approches de la personne*, Ricoeur ritorna sulla propria criteriologia della persona per arricchirla di nuovi elementi e per arrivare a tracciare quella che egli stesso definisce una fenomenologia ermeneutica della persona, i quattro snodi della quale sono il linguaggio, l'azione, il racconto e la vita etica. Detto altrimenti ciò che è in gioco dell'uomo in tale fenomenologia della persona è il suo essere «parlante», il suo essere «agente», il suo essere «narratore» ed infine il suo essere «responsabile». Queste quattro figure si svolgono intorno ad una «struttura ternaria» della persona composta dalla «stima di sé», dalla «sollecitudine verso l'altro» e dalla attenzione verso «istituzioni giuste». La stima di sé è il presupposto a quel movimento di sé verso l'altro che Ricoeur chiama sollecitudine, in quanto il soggetto designa se stesso come l'autore delle proprie iniziative nel mondo, della propria intenzionalità, prima tra tutte l'intenzionalità rivolta all'altro quando viene riconosciuto come un altro sé stesso. Introducendo all'interno di questo movimento il concetto di istituzione, si fa posto ad una relazione che oltrepassa i confini della costruzione della persona in termini di stima/sollecitudine, sia che essa si realizzi a livello di amicizia, amore, compassione, dono ecc., e si dischiude il terreno del politico, nel senso che la dialettica tra la stima di sé e la sollecitudine desidera realizzarsi in un contesto di istituzioni giuste, in cui l'altro della relazione intima fondata sulla sollecitudine diviene il "ciascuno" (*chacun*) non-anonimo di una relazione non più vis-à-vis, ma ciò nonostante ugualmente profonda in quanto radicata in un contesto transsogettivo di equa distribuzione del giusto, in modo tale che l'alterità contenga sia l'altro dell'amicizia che il ciascuno della giustizia.

2.1. Il linguaggio e l'uomo parlante

Ottimo conoscitore e utilizzatore della filosofia analitica, Ricoeur mette in evidenza come una «ripresa contemporanea dell'idea di persona a tutto da guadagnare da un dialogo con le filosofie ispirate da ciò che si è chiamato il *linguistic turn*»[13], senza per questo cedere alla chimera che tutto sia linguaggio, facendo così perdere al linguaggio stesso ogni riferimento al mondo della vita.

Più che sul piano semantico è sul piano pragmatico che l'apporto della linguistica a una filosofia della persona risulta veramente significativo. Con piano pragmatico Ricoeur intende lo studio delle situazioni linguistiche, la teoria cioè degli atti di discorso (*speech acts*) con la celebre distinzione austiniana tra atti locutori e allocutori, laddove i primi rappresentano la semplice proposizione descrittiva (il libro è sul tavolo), mentre nei secondi il linguaggio fa cose con le parole, come nel caso dell'enunciazione "io prometto". Proprio nella forza illocutoria Ricoeur ritrova la nozione, cara alla tradizione personalista, di impegno e quella sua propria di stima di sé: «laddove a livello della semantica la persona era solamente una delle cose in riferimento a cui noi parliamo, a livello della pragmatica la persona viene immediatamente designata come sé, nella misura in cui il soggetto parlante designa sé stesso ogni volta che specifica l'atto illocutorio nel quale egli impegna la propria parola»[14]. Del resto anche la relazione all'altro è altrettanto messa in gioco in un contesto di interlocuzione: io interpello e sono interpellato dall'altro, e ciò in un contesto di "parlabilità" più generale in cui il linguaggio stesso è all'opera come istituzione: «prendere la parola significa assumere la totalità del linguaggio che mi precede e che mi autorizza in qualche modo a parlare»[15].

Si istituisce in questo modo una «triade di linguaggio (*langagière*)» avente come vertici la locuzione, l'interlocuzione e il linguaggio-istituzione che risulta omologa alla triade etico-pratica stima di sé, sollecitudine verso l'altro e istituzioni giuste. In tal modo l'*ethos* è in vista del *logos* e il *logos* in vista dell'*ethos*.

2.2. L'azione e l'uomo agente

Come abbiamo visto poco fa la seconda declinazione della persona è il soggetto agente. Per il nostro filosofo esiste una filiazione diretta tra teoria dell'azione e teoria della persona. Ora, una semantica dell'agire gravita su tre questioni: il cosa, il perché, il chi. Quest'ultima questione è quella intorno alla quale si muovono le maggiori difficoltà: «l'attribuzione dell'azione a un agente si rivela essere irriducibile a quella di un predicato a un soggetto logico (...) è per questo che si parla di *ascrizione* per distinguere il rapporto dell'azione al suo agente dall'attribuzione di un predicato a un soggetto logico»[16]. L'ascrizione presenta una certa affinità con l'imputazione sul piano morale, ma per un verso non è detto che essa abbia necessariamente una colorazione morale, per un altro verso ci riporta problematicamente all'originario problema della potenza e dell'atto, nel senso che tale potere di azione dell'agente si può esprimere unicamente attraverso metafore come paternità, dominio, proprietà, ecc. Ancora una volta, secondo Ricoeur, ci viene in aiuto la triade etico-pratica come bussola per orientarci all'interno della questione fondamentale del chi: l'azione ripresenta la stessa struttura triadica. In primo luogo chi agisce assume su di sé la capacità di agire secondo delle intenzioni che possono produrre dei cambiamenti efficaci nello stato di cose in cui si inseriscono; in secondo luogo ogni azione umana si realizza come interazione, attraversandone le infinite sfumature: dalla complicità, alla cooperazione, alla competizione, al conflitto. In terzo luogo non c'è agire umano che non si riferisca a uno sfondo di principi giuridici, etici, ludici, estetici, tecnici, ecc. In conclusione «è in questo modo che si ricongiungono la triade etica: cura di sé, cura dell'altro e cura delle istituzioni e la triade prassica: iscrizione dell'azione al suo agente, interazione che sopravviene tra agenti e pazienti, sfondi di eccellenza volti a definire i gradi di riuscita e di compimento degli agenti e dei pazienti nei mestieri, i giochi e le arti.»[17].

2.3. Il racconto e l'uomo narrante

Una teoria della persona non può non incrociarsi evidentemente con una teoria dell'identità, e rifacendoci a quanto appena detto rispetto all'uomo agente, l'identità del chi non si dà che in quanto identità narrativa: «Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in realtà condannato ad un'antinomia priva di soluzione»[18]. Ricoeur presenta il dilemma dell'identità personale come il risultato di un fondamentale equivoco che a sua volta riposa su due concezioni differenti dell'identità: da un lato una nozione sostanzialistica, per la quale identità è permanenza di una sostanza immutabile, in questo caso Ricoeur parla di medesimezza (*mêmeté*); dall'altro lato un modello di identità che non presuppone alcuna immutabilità nel tempo a cui Ricoeur dà il nome di ipseità (*ipseité*). È perciò essenziale distinguere un'identità *idem* da un'identità *ipse* e nello stesso tempo mettere a fuoco come la dialettica tra medesimezza e ipseità «è interna alla costituzione ontologica della persona»[19], ed è nel nucleo stesso di questa dialettica che gioca il suo fondamentale ruolo la dimensione narrativa. In realtà la differenza tra identità *idem* e identità *ipse* riproduce esattamente la differenza tra un'identità sostanziale o formale e un'identità narrativa; il vantaggio enorme dell'ipseità è che solo quest'ultima può sfuggire al dilemma dello Stesso e dell'Altro «nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica emersa dalla composizione poetica di un testo narrativo (...) diversamente dalla identità astratta dello Stesso, l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità è in grado di includere il cambiamento, la mutevolezza nella coesione di una vita»[20]. Il sé dell'ipseità è quindi un sé che sente l'effetto catartico del raccontare e del raccontarsi, che si conosce non come riflesso dell'io puramente logico-intellettuale del cosiddetto pensiero puro, né dell'io egoista e narcisistico smascherato dalla psicologia del profondo, né dell'io dominato dalle sovrastrutture ideologiche, bensì sulla base delle opere simboliche della cultura e continuamente richiamate da narrazioni tanto storiche quanto immaginarie con cui egli ininterrottamente si mescola. E proprio la grande letteratura novecentesca della decomposizione dell'io, lungi dall'essere una smentita della teoria ricoeuriana della forza agglutinante del racconto, ci presenta in realtà unicamente, da Kafka a Joyce a Musil, la disgregazione dell'identità-medesimezza.

Ora, quale insegnamento può trarre, si chiede Ricoeur, una filosofia della persona da tale dialettica dell'identità personale e, più precisamente a quale livello la mediazione narrativa ci consente di ritrovare non un rigido parallelismo ma una adattabile corrispondenza triangolare con la configurazione ternaria della persona che costituisce la cellula melodica dell'intero discorso del filosofo francese. In primo luogo alla stima di sé corrisponde il concetto di identità narrativa in quanto è quello che mi consente di definire la coesione di una vita, nel senso che la persona qui si designa nel tempo come l'unità narrativa di una vita. In secondo luogo l'elemento dell'alterità, della complicazione con l'altro nella cifra della sollecitudine mantiene il suo equivalente con la nozione di identità narrativa almeno sotto tre aspetti: a) l'integrazione dell'alterità dell'altro nella complessità e coesione narrativa della propria vita sotto forma di relazione tra eventi; b) a un livello ancora più profondo come intreccio di storie, nel senso che ogni coinvolgimento in una storia è sempre insieme un co-coinvolgimento con un'infinità di altre storie. Qui Ricoeur cita il fenomenologo tedesco W. Schapp[21] e i

suoi concetti di *Verstrickung* (intrecciamento) e *Mitverstrickung* (co-intrecciamento), per cui ogni *Ichgeschichte* (storia dell'io) è in realtà una *Wirgeschichte* (storia del noi); c) infine l'approccio narrativo all'identità vale altrettanto bene anche per le istituzioni in cui gli individui si trovano ad agire e confrontarsi: «Anche le istituzioni hanno un'identità unicamente narrativa»[22], partendo dall'istituzione del linguaggio fino a quelle della prassi quotidiana arrivando ai vasti sistemi di distribuzione dei ruoli e ricordando inoltre che il racconto stesso è un'istituzione. Si è così chiuso il cerchio, e la via lunga ad una fenomenologia ermeneutica della persona, compiuto il suo percorso, ritrova «l'*ethos* della persona ritmato dalla triadicità: stima di sé, sollecitudine per l'altro, desiderio di vivere con istituzioni giuste.»[23].

3. Persona e individuo: il processo di individualizzazione

In uno dei suoi testi capitali e cioè *Soi-même comme un autre*[24], Ricoeur ritorna nel capitolo iniziale sulla questione della persona affermando che un'indagine delle procedure di individualizzazione di una cosa in generale in quanto riconoscimento di un esemplare indivisibile all'interno di una specie, ci fa comprendere come ciò che intendiamo con persona è innanzitutto una cosa che noi distinguiamo all'interno di un procedimento identificante. In tal senso si arriva a integrare meglio la nozione di persona con quella di individuo ponendo l'accento più che sul risultato – l'individuo, appunto – sull'operazione individualizzante. Dal punto di vista del linguaggio (Ricoeur non nasconde che la sua analisi presuppone un certo «primato del linguaggio») il termine individuo si presenta come l'effetto di una duplice negazione: ciò che non è divisibile e ciò che non è ripetibile. Il linguaggio coglie l'individualità in una prospettiva che oltrepassa dialetticamente le funzioni linguistiche di classificazione e predicazione, nel senso che laddove le funzioni predicativa e categorizzante giungono al limite esse vengono hegelianamente conservate e superate nel processo di individualizzazione, in modo che «si individualizza soltanto se si è concettualizzato e si individualizza allo scopo di descrivere di più.»[25]

Ancora una volta Ricoeur getta un ponte tra la cosiddetta filosofia analitica e quella continentale[26] e ricorda come logici ed epistemologi parlino di *operatori di individualizzazione* mettendo insieme descrizioni definite (l'autore della Divina Commedia, la stella più vicina alla Terra), nomi propri (Socrate, Atene) e indicatori quali i pronomi personali, i deittici, gli avverbi di luogo e di tempo (io, tu, questo, qui, ora). Ricoeur rimarca inoltre che non vi è alcun privilegio nel processo di individualizzazione che riguardi l'individuo umano rispetto ad altre classi di individui, se non il fatto che la sua analisi è principalmente rivolta agli agenti del discorso e dell'azione. Tale analisi, di cui per il momento e nell'ottica del presente lavoro non seguiremo il complesso svolgimento, giunge a tre fondamentali conclusioni:

1. L'individualizzazione riposa su procedure specifiche di designazione distinte dalla predicazione, che *mirano* ad un esemplare e uno solo, ad esclusione di tutti gli altri della stessa classe.
2. Queste procedure non hanno alcuna unità al di fuori di questa *prospettiva*.
3. Tra gli operatori di identificazione, soltanto gli indicatori *mirano* all' "io" e al "tu"; ma non hanno alcun privilegio in rapporto agli altri deittici, nella misura in cui conservano quale punto di riferimento l'enunciazione intesa come evento nel mondo.[27]

L'insistenza di Ricoeur sull'importanza della proceduralità e della processualità mira a non fare dell'individuo-persona un concetto primitivo, tale che se non disponessimo dello schema di pensiero che lo definisce non potremmo procedere a descrizioni empiriche dello stesso. Al contrario è importante per il filosofo francese mettere l'accento sulle funzioni e sulle capacità della persona a designare se stessa parlando o a ricostituirsi narrandosi, ed è proprio attraverso tali operazioni che «l'individuo si rivela progressivamente, oserei dire, sempre più umano»[28].

4. L'evento-promessa

Un posto privilegiato all'interno della problematica degli atti di discorso per quanto concerne la formazione dell'individuo-persona è rappresentato dalla promessa; essa ha la funzione fondamentale di impegnare chi la pronuncia, di farlo divenire cioè un soggetto di imputazione, un soggetto responsabile, ed è in tale dimensione etico-pratica che «avremo autenticamente a che fare con un *ipse* con un *sè* (*soi-même*) »[29]. L'individuo è innanzitutto l'individuo parlante che si pone in una relazione di interlocuzione: «parlare è indirizzarsi-a»[30]. Ma all'interno dell'orizzonte del promettere il discorso non si limita né semplicemente ad affermare che qualcosa è, né a far essere qualcosa in generale dicendola. In questo senso la promessa possiede una portata e una profondità che oltrepassano il piano degli atti allocutori e pone chi la fa, per il solo fatto di essere detta, sulla via dell'etica. Il promettere implica particolarmente il passaggio dal *io dico* al *io mi dico*, per dirla con

Proust chi legge l'opera, leggendo *io*, diviene il lettore di se stesso. Lo spostamento sul terreno etico è per Ricoeur anche un modo per sfuggire all'aporia wittgensteiniana secondo cui il punto di osservazione privilegiato sul mondo che caratterizza ogni soggetto parlante è, in un certo senso il limite del mondo e insieme uno dei suoi contenuti. Il soggetto risulterebbe quindi *atopos*, senza un posto nel mondo di cui egli stesso parla. Come afferma Wittgenstein in uno straordinario passaggio del *Quaderno blu* «la parola *io* non vuol dire la stessa cosa dell'espressione: la persona che ora parla. Ma ciò non significa che *L.W.* e *io* vogliamo dire persone diverse. Tutto quello che ciò significa è che queste parole sono degli strumenti diversi del nostro linguaggio». Non si può cioè non ammettere una certa, paradossale correlazione tra l' *io* che, in un certo senso, non appartiene al mondo di cui parla e un particolare evento del mondo di cui viene parlato. Ma è proprio qui che entra in gioco la nozione ricoeuriana di *ipseità* come poco sopra è stata presentata, e il passaggio ancora una volta dall' *io dico* al *dirsi dell'io* in un cammino a ritroso dall'enunciato all'enunciazione e dall'enunciazione all'enunciato: «cosa di più vicino a me – sostiene Agostino - che me stesso (*meipso mihi*) ? (...) io fatico su me stesso (*laboro in meipso*)»[31]. Anche nell'analitica heideggeriana del *Dasein*, l'essente il cui essere è ogni volta mio, Ricoeur rinviene questa nozione di *miità* (*mienneté*) che traghetterebbe l'io dalla sponda sostanziale-formale dell'*idem* a quella narrativa-esistenziale dell'*ipse*. All'interno di questo tracciato la promessa testimonia quella che Ricoeur chiama «un'ipseità forte» nella misura in cui l'impegno non implica l'altro solo come testimone ma come destinatario. Il problema della promessa è che io devi tenere con me la mia promessa ed i tal modo tengo con me l'altro quale destinatario della promessa: «L'obbligo di tenere con sé la propria promessa è in qualche modo la promessa della promessa»[32]. Questa promessa di secondo grado suppone che l'evento-promessa supponga una comunità inteumana nella quale io acconsenta di portare il mio contributo etico per il buon funzionamento delle istituzioni. L'atto del promettere presuppone come struttura intima di legami sociali e politici un principio di fiducia che non deriva dal promettere stesso ma che le rende operanti. Si tratta di passare alla dimensione pubblica della promessa, che naturalmente suppone a sua volta uno spazio pubblico – uno spazio pubblico di esposizione, come direbbe Hannah Arendt -. Ancora una volta Ricoeur trova alla base della promessa non una struttura duale, ma triangolare: «"io devo mantenere la mia promessa"; "tu puoi esigere da me"; "è necessario mantenere le proprie promesse per aumentare la fiducia di tutti nello schema di cooperazione della propria comunità"»[33]. In questa triangolarità virtuosa della promessa l'ipseità si trova in rapporto sia con la seconda persona del *tu*, sia con la terza persona dell' *egli/ella*, facendo dell'identità individuale etica il fulcro di ogni autentica comunità interumana.

NOTE

[1]P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995; trad. it., *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1997, p. 28.

[2]P. Ricoeur, *Persona, comunità, istituzioni*, a cura di A. Danese, Edizioni Cultura della Pace, San Domenico di Fiesole 1994, pp. 39-40.

[3]Per un approfondimento della temperie culturale in cui si viene a formare il pensiero spiritualista e personalista in Francia ci permettiamo di rinviare al nostro capitolo, essenzialmente divulgativo ma sufficientemente completo, *Lo spiritualismo e il personalismo di Mounier*, in *Storia della civiltà europea. Il Novecento*, a cura di U. Eco, Rcs, Milano 2007.

[4]P. Ricoeur, *Meurt le personnalisme et revient la persone...*, in «Esprit», 1 (1983), ripubblicato in seguito in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1999, pp 195-202; trad. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona...*, in «Humanitas», 3, (1993).

[5]P. Ricoeur, *Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg*, in *Lectures 2*, cit., p. 191.

[6]P. Ricoeur, *Ritorno alla persona, l'io è troppo limitato*, in «Il Sole 24 Ore» del 22/06/1997.

[7]Marco Buzzoni, Paul Ricoeur. *Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988, p. 9.

[8]Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965, p. 448.

[9]Paul Ricoeur, *Meurt le personnalisme et revient la persone...*, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1999, p. 195.

[10]Ibid., p. 198.

[11]Ibid., p. 200.

[12]Ibid., p. 201.

[13]Paul Ricoeur, *Approches de la persone*, in *Lectures 2*, cit., p. 209.

[14]Ibid., pp. 211-212.

[15]Ibid., p. 212.

[16]Ibid., p. 214.

[17]Ibid., 217.

[18]Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3 *Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985, p. 443.

[19]Paul Ricoeur, *Approches de la persone*, in *Lectures 2*, cit., p. 218.

[20]Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. 3 *Le temps raconté*, cit., p. 443.

[21]Per uno studio più approfondito sul pensiero di questo importante filosofo husserliano poco noto in Italia ci permettiamo di rinviare al nostro lavoro *Whilhelm Schapp. Gli uomini sono le loro storie* in «Studium» "

[22]Paul Ricoeur, *Approches de la persone*, in *Lectures 2*, cit., p. 220.

[23]Ibid., p. 221.

[24]Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

[25]Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, trad. it. cit., p. 104.

[26]Mettiamo in chiaro che tale visione dicotomica non ci entusiasma, ma la utilizziamo in quanto ormai entrata nell'uso comune.

[27]Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, trad. it. cit., p. 107.

[28]Paul Ricoeur, *Individu et identité personnelle*, in *Sur l'individu*, Éditions du Seuil, Paris 1987, p. 54.

[29]Ibid., p. 55.

[30]Ibid., p. 60.

[31]Agostino, *Confessiones*, X, 16, 25.

[32]Paul Ricoeur, *Individu et identité personnelle*, cit., p.72.

[33]Loc.cit.