

MARTINO FEYLES\*

## L'UNDICESIMO STUDIO: CONSIDERAZIONI CRITICHE SULL'IDENTITÀ NARRATIVA IN RICOEUR

*The Eleventh Study: Critical Considerations on the Narrative Identity in Ricoeur*

In this essay I will analyze the notion of narrative identity proposed by Paul Ricoeur in *Oneself as another* highlighting a theoretical problem. My criticism stems from a simple but surprising claim: except for some minor references, in *Oneself as another* the phenomenological perspective is missing. I will try to explain the reasons and the theoretical consequences of this lack. I will highlight in particular a problem: without a phenomenological foundation the notion of narrative identity becomes potentially ambiguous and the narrative self risks – paradoxically – to look like a disembodied subject.

*Keywords:* Ricoeur, Narrative Identity, Phenomenology, Body

In questo saggio verrà analizzato un problema teorico legato alla nozione di identità narrativa elaborata da Paul Ricoeur. La critica che verrà proposta ruota intorno a una constatazione semplice, ma per molti versi sorprendente: al di là di qualche rapido accenno in *Sé come un altro* manca la prospettiva fenomenologica. L'obiettivo di questo lavoro è di spiegare le ragioni di questa mancanza e nello stesso tempo di mostrarne le conseguenze sul piano teorico. Un problema in particolare sarà evidenziato: privata di fondamento fenomenologico, la nozione di identità narrativa diventa potenzialmente ambigua e il sé narrativo rischia – paradossalmente – di assumere i connotati di un soggetto disincarnato.

Posto questo problema, nella prima parte del testo saranno analizzati alcuni lavori del primo Ricoeur in cui si trovano argomenti utili a integrare il punto di vista esposto in *Sé come un altro*. Negli scritti più vicini al paradigma fenomenologico vi è una forte sottolineatura dell'importanza del corpo proprio. Nello stesso tempo il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica si delinea come un rapporto di possibile complementarità e non di esclusione reciproca. Tuttavia questo 'ritorno al passato' riesce solo in parte a compensare la lacuna fenomenologica che si evidenzia in *Sé come un altro*.

Nella seconda parte del testo saranno dunque analizzati alcuni testi dell'ultimo Ricoeur per cercare di rispondere agli interrogativi rimasti aperti. *La memoria, la storia e l'oblio* e *Percorsi del riconoscimento* sembrano prospettare un recupero del para-

---

\* Università eCampus - Pontificia Università Lateranense. Email: martinomaria.feyles@unicampus.it  
Received: 09.07.2017; Approved: 31.01.2018.

digma fenomenologico. Tuttavia la ricognizione della fenomenologia della memoria e della fenomenologia dell'uomo capace proposta in queste due opere, invece di dissipare i dubbi, li confermerà. In particolare, il problema che emergerà è che l'interpretazione proposta da Ricoeur delle nozioni di memoria collettiva e soggetto collettivo sembra implicare una concezione disincarnata dell'identità narrativa.

Questa critica, come verrà chiarito nell'ultimo paragrafo, non ha il senso di una presa di distanze nei confronti di Ricoeur. Non si tratta di rifiutare la nozione di identità narrativa e nemmeno di ripristinare una qualche ortodossia husserliana, rinnegando la svolta ermeneutica. Al contrario si tratta di integrare una teoria del soggetto che resta – probabilmente – una delle più convincenti tra quelle che abbiamo a disposizione.

### 1. Argomenti a favore della teoria dell'identità narrativa

Come è noto la nozione di identità narrativa viene introdotta da Ricoeur per la prima volta nelle conclusioni di *Tempo e racconto* come una figura fondamentale della mediazione tra tempo cosmico e tempo fenomenologico.

Dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: chi ha fatto questa azione? [...] La risposta non può essere che narrativa. Rispondere alla domanda «chi» [...] vuol dire raccontare la storia di una vita<sup>1</sup>.

Questa idea, che Ricoeur incontra al termine della sua ricerca sulla relazione tra tempo e racconto, sarà poi ripresa e sviluppata sistematicamente nel quinto e nel sesto studio di *Sé come un altro*. In quel contesto la nozione di identità narrativa viene presentata come lo strumento teorico fondamentale per pensare la dialettica tra *idem* e *ipse*, ma anche per assicurare il passaggio dal punto di vista della filosofia del linguaggio e della filosofia dell'azione al punto di vista etico-morale. Per ovvie ragioni di economia testuale non è possibile qui ricostruire i passaggi attraverso cui si sviluppa il discorso di *Sé come un altro*. Tuttavia, poiché l'intenzione di questo saggio non è di rifiutare la nozione di identità narrativa o decostruire l'analisi proposta in *Sé come un altro*, può essere utile cominciare ricapitolando in modo molto schematico i principali punti di forza della posizione elaborata da Ricoeur:

1) La nozione di identità narrativa consente di rendere conto della dimensione temporale della soggettività: il sé narrativo attraversa la sua storia mantenendosi fedele a se stesso e questa fedeltà si articola nella dimensione temporale. L'identità narrativa non si presenta dunque come già data, come una identità fuori dal tempo; al contrario è una identità processuale, che si costituisce in fasi successive.

2) La posizione di Ricoeur media tra i due opposti estremismi del soggetto assoluto e del soggetto assente. Parlare di identità narrativa significa rinunciare alle ambizioni di un *cogito* inteso come fondamento ultimo dell'esperienza; ma nello stesso tempo significa anche opporsi alla tendenza tipicamente postmoderna ad affermare l'inconsistenza ontologica del soggetto<sup>2</sup>: il sé narrativo non è un io che si auto-pone, ma non è nemmeno un'illusione.

<sup>1</sup> P. RICOEUR, *Temps et récit*, vol. III, *Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985; tr. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. III, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1999, p. 375.

<sup>2</sup> Cfr. ID., *Approches de la personne*, in ID., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris 1992; tr. it. a cura di I. Bertolotti, *Della persona*, in ID., *La persona*, Morcelliana, Brescia 2002, p. 68.

3) L'identità concepita in modo narrativo non è un'identità sostanziale. Ricoeur si appropria della critica heideggeriana all'identificazione moderna tra soggetto e sostanza<sup>3</sup>. Questa critica gli permette di evitare l'oggettivazione della soggettività stabilendo una fondamentale differenza ontologica tra il chi e il cosa, tra esistenza e natura<sup>4</sup>.

4) Ricoeur collega in modo essenziale la possibilità dell'imputazione etica e morale alla questione del sé. L'identità narrativa è ciò che ci permette di attribuire a un «chi» la responsabilità di un'azione. Senza questa attribuzione, resa possibile dalla mediazione narrativa, non è possibile l'«ascrizione» e dunque non è possibile la responsabilità etica. In questo modo si configura un argomento etico – lo chiamerei così – molto forte teoreticamente: senza narrazione non c'è identità personale, ma senza persona non è possibile alcuna morale<sup>5</sup>.

5) Poiché una storia individuale ha senso solo in relazione ad altre storie (come è attestato dalla logica narrativa che articola le vicende del protagonista con quelle dell'antagonista, del co-protagonista, ecc.) l'identità narrativa è costitutivamente aperta al rapporto con l'altro e all'essere-insieme.

6) Poiché una storia personale non ha alcun senso al di fuori di un contesto storico, l'identità narrativa rende conto del carattere costitutivamente situato dell'esistenza umana. In termini heideggeriani potremmo dire che il sé narrativo deve necessariamente essere-nel-mondo, e quindi situarsi in relazione alla storia collettiva e alla storia cosmica.

7) Evidenziando la dimensione narrativa della soggettività, Ricoeur rende ragione del ruolo essenziale giocato dall'immaginazione nei processi di costituzione del sé. In questo modo le esperienze fenzionali e immaginarie possono essere considerate non come *divertissement*, ma come esperienze in cui vengono testati, riformulati e messi alla prova modelli pratici ed esistenziali.

8) La nozione di identità narrativa trova numerose e importanti conferme di carattere empirico nella pratica psicoanalitica (che si basa sulla possibilità di raccontare altrimenti la storia del proprio passato) e nelle drammatiche patologie della memoria (per esempio l'Alzheimer) che testimoniano l'unità inscindibile tra identità, memoria e narrazione.

## 2. Un problema: l'«esser-mio» dell'esperienza

Pur avendo molte buone ragioni in suo favore, la posizione di Ricoeur presta il fianco ad alcune critiche. Una teoria dell'identità narrativa deve essere in grado di rendere

<sup>3</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950; tr. it. a cura di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

<sup>4</sup> P. RICOEUR, *Heidegger et la question du sujet*, in Id., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Heidegger e la questione del soggetto*, in Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007, p. 244.

<sup>5</sup> Kearney evidenzia con chiarezza questo aspetto: «Ricoeur nous rappelle qu'un coefficient minimal d'estime de soi est indispensable à l'éthique car, sans lui, je ne pourrais être un agent moral capable de tenir mes promesses à l'égard d'autrui. Si je n'éprouvais aucun sentiment d'identité ni aucun sens de ma propre permanence, je serais incapable de me rassembler moi-même à partir de mes souvenirs passés ou de me projeter dans un avenir tel que mes promesses à l'autre (faites dans le passé) puissent être tenues (dans le futur)» (R. KEARNEY, *Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricoeur*, in M. REVAULT D'ALLONNES - F. AZOUVI [éd.], *Paul Ricoeur*, Éditions de l'Herne, Paris 2004, p. 213).

conto di un'ovvietà che, pur essendo ovvia, rimane enigmatica: non basta un racconto per fare un soggetto. In effetti, quando considero la storia della mia vita, ciò che è essenziale non è che essa sia una *storia*, e che dunque sia raccontabile, ma che sia la *mia* storia. L'irripetibile unicità della vicenda di ognuno si fonda innanzitutto su questo carattere dell'esser-proprio. In linea di principio è impossibile che i racconti di due vite diverse siano esattamente identici. Benché molte storie possano essere simili alla mia, avendo una «trama» analoga, nessuna storia potrà mai essere esattamente identica alla mia. Questa impossibilità teorica non dipende tanto dalla singolarità delle vicende della mia esistenza, quanto piuttosto da quell'originario carattere dell'«esser-mio» che distingue il quasi «racconto» della mia vita da tutti gli altri.

Lo si vede bene quando si considera l'esperienza che facciamo mentre leggiamo un romanzo o un'autobiografia. Per un'autentica comprensione del testo è essenziale che sia possibile «immedesimarsi» nelle vicende narrate. Talvolta l'immedesimazione raggiunge livelli di coinvolgimento notevoli: possiamo commuoverci profondamente per il destino dell'eroe e quasi soffrire con lui per le sue vicende. Rimane tuttavia un limite invalicabile oltre il quale non è possibile andare, un limite segnato da questa precisa consapevolezza: «la storia che sto leggendo non è la *mia* storia»<sup>6</sup>.

Il problema che in ciò si segnala è il seguente: su cosa si fonda questa esperienza dell'«esser-mio»? Probabilmente rimanendo in una prospettiva narratologica e rimanendo all'interno della teoria dell'azione e del linguaggio, non è possibile rispondere in modo soddisfacente a questa domanda<sup>7</sup>. Per comprendere il caratte-

<sup>6</sup> Analizzando la teoria del sé di Ricoeur, Venema sviluppa una critica diversa da quella che propongo in questo saggio; tuttavia nel suo libro viene individuato chiaramente un aspetto che ritengo essenziale: «This type of selfhood is always literary selfhood, that is, a self identified within the referential world of the text. It is not selfhood as such, but a narrative poetic, or mythical self». (H.I. VENEMA, *Identifying Selfhood: Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, Albany 2000, p. 7). L'identità narrativa garantisce una unità aperta alle esperienze vissute, ma il sé narrativo rimane un sé testuale. «Ricoeur's concept of narrative identity is a quasi-semantic entity» (*ibi*, p. 95). Da qui deriva il problema di comprendere come questo sé testuale sia ancorato nella vita vissuta di un individuo singolare e a questo proposito Venema evidenzia la centralità delle nozioni di 'appropriazione' e 'rifi gurazione'. Ci si può chiedere però se queste nozioni siano sufficienti a garantire il passaggio dal testo alla vita vissuta. Venema riconosce la centralità di questa questione e le difficoltà che essa implica: «I can tell you stories about my children (and given half the chance, I do so for several hours), but such stories call never replace the lived experience of intimacy that I have with them. These stories tell something about me, they may tell in fact a great deal about me, and they can be taken as representative of who I am, but they can never be equated with the living relationship that I have with these word models that I identify with» (*ibi*, p. 160). La mia domanda è la seguente: in che modo si può rendere conto della «lived experience of intimacy» che caratterizza la storia di ognuno senza ricorrere a un'analisi fenomenologica della coscienza vissuta?

<sup>7</sup> Tra racconto e vita rimane una differenza molto evidente e Ricoeur ne è ben consapevole (cfr. in particolare P. RICOEUR, *Life in Quest of Narrative*, in D. WOOD [ed.], *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London - New York 1991, p. 20). Potrebbe sembrare inevitabile, nel considerare questa differenza, il rimando alla fenomenologia e al carattere di 'vissuto' che è proprio dell'esperienza. Ma Ricoeur nel rispondere alle obiezioni che nascono dalla differenza tra vita e racconto sposta il discorso altrove. Al centro della sua risposta c'è da una parte il riconoscimento del carattere aperto dell'identità narrativa, rispetto alla tendenziale chiusura del racconto, dall'altra l'insistenza sulla fragilità del soggetto che si racconta, un soggetto che non è mai nella posizione forte di un autore che può controllare e disporre gli elementi della sua storia. Karl Simms rileva molto chiaramente questo aspetto in un capitolo del suo libro intitolato significativamente *Stories versus life*: «Lives are not told, but lived. [...] The narrator of a story knows what is going to happen next, precisely because [...] the time of a narrative is in the narrator's

re dell'«esser-proprio» dell'identità narrativa è necessario articolare l'ermeneutica sul suo fondamento fenomenologico. Il tema dell'intenzionalità – pressoché assente in *Sé come un altro* – dovrebbe a questo punto essere richiamato con forza. Ma dovrebbero essere richiamate anche le analisi sulla corporeità sviluppate in *Ideen II*, a cui Merleau-Ponty – nominato solo due volte e incidentalmente in *Sé come un altro* – ha dato così ampio seguito.

L'analisi fenomenologica mostra che i vissuti hanno un orientamento oggettivo, ma anche un orientamento «soggettivo»: da una parte l'esperienza ha una direzione «trascendente», è sempre rivolta all'«esterno», cioè è sempre «esperienza di» qualcosa; dall'altra parte essa è sempre ancorata «soggettivamente», è sempre l'«esperienza di» una coscienza determinata che percepisce o rimemora o fantastica, ecc. Grazie a questa riflessività originaria l'esperienza vissuta a cui l'analisi fenomenologica si rivolge ha sempre essenzialmente il carattere dell'esser-proprio: non è solo l'esperienza-di un «qualcosa», ma anche l'esperienza-di un «qualcuno». Ma allora come si articolano il sé narrativo e il corpo senziente? È necessario analizzare e chiarire il nesso che unisce identità narrativa e soggetto fenomenologico. Troviamo un'analisi di questo genere in *Sé come un altro*?

Non è facile rispondere positivamente a questa domanda. In alcuni passaggi del testo l'esperienza dell'esser-proprio è esplicitamente richiamata e questo accade soprattutto quando entra in gioco una nozione che non a caso è tipicamente fenomenologica, la nozione di «corpo proprio». Così Ricoeur si mostra perplesso a proposito dell'equiparazione tra corpo e cosa materiale che trova nel testo di Strawson perché questa equiparazione misconosce la specificità del corpo proprio<sup>8</sup>. Allo stesso modo la critica al riduzionismo di Parfit si fonda sulla non liceità della «riduzione del corpo proprio al corpo qualunque»<sup>9</sup>. Infine nel decimo studio la questione del corpo proprio è riproposta come uno dei tre momenti essenziali dell'alterità che costituisce intimamente l'ipseità stessa.

---

past [...]. People living their lives, on the other hand, do not know what is going to happen next. Therefore, it looks like quite a strong claim to say that we are authoring our own lives. [...] Apart from anything else, a real author of a fiction has control over all of the characters within the fiction and, indeed, of the whole world of the fiction. Individual people, on the other hand, have only limited control over the real world» (K. SIMMS, *Paul Ricoeur*, Routledge, London - New York, 2003, p. 105). Concedo volentieri che il modo in cui Ricoeur rende conto di questa fondamentale differenza tra racconto-testo e identità narrativa sia soddisfacente. Ma con ciò il problema del rapporto tra esperienza vissuta e narrazione è affrontato solo in negativo: una vita non può mai essere esaurita da un semplice racconto. Ma resta aperta la questione positiva: cosa fa di una storia la mia storia? In altre parole: Ricoeur spiega chiaramente la differenza tra identità narrativa e testo narrativo, ma lascia aperto il problema dell'esperienza vissuta che costituisce il 'materiale' fenomenologicamente primo – se posso esprimermi un po' rozzamente – che la narrazione deve articolare.

<sup>8</sup> P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; tr. it. a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, p. 111.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 223. Su questo cfr. anche ID., *Narrative Identity*, in WOOD, *On Paul Ricoeur*, p. 197. Probabilmente la critica alla posizione di Parfit è il momento di *Sé come un altro* in cui maggiormente Ricoeur sottolinea la necessità di concepire l'identità narrativa come un'identità incarnata (su questo punto si veda in particolare la ricostruzione di McCarthy: cfr. J. MCCARTHY *Dennet and Ricoeur on the Narrative Self*, Humanity Books, New York 2007, pp. 165 ss.). Ma questa sottolineatura del ruolo del corpo, che compare come un argomento negativo (non si può ridurre il soggetto alla mente intesa come un insieme di informazioni) non ha nel testo uno sviluppo in positivo: in altre parole Ricoeur non spiega che cosa rende possibile il carattere incarnato dell'identità narrativa.

Tuttavia bisogna prestare attenzione al modo in cui un tale problema si pone in *Sé come un altro*. Prima del decimo studio la fenomenologia ha fatto la sua comparsa nell'ampio percorso elaborato da Ricoeur in modo episodico. Nell'ultimo capitolo finalmente la troviamo sulla scena, ma bisogna notare il modo in cui essa è chiamata in causa<sup>10</sup>. Il problema dell'esser-mio dei vissuti non sembra interessare Ricoeur, che è piuttosto orientato a stabilire un legame di coincidenza tra il tema del corpo proprio e il problema generale della passività. In questo modo, la transizione dal concetto di passività al concetto di patire e dal patire alla sofferenza assicura il riassorbimento del problema del corpo proprio all'interno della dimensione pratica che è prevalente in *Sé come un altro*<sup>11</sup>.

La fenomenologia viene presentata come un passo importante per il riconoscimento della centralità della nozione di corpo proprio. Ma Ricoeur non manca di prendere le distanze da Husserl e di esporre le sue riserve rispetto al progetto fenomenologico più classico. Anche quando ci viene presentato il testo che sembra più vicino a una filosofia ermeneutica, le *Meditazioni cartesiane*, veniamo avvisati: «siamo in una egologia decisa e non in una filosofia del sé»<sup>12</sup>.

In realtà Ricoeur è interessato più che altro a evidenziare le difficoltà e gli scacchi di questa egologia, che appare ai suoi occhi come un'«impossibile impresa»<sup>13</sup>, perché a suo avviso sono proprio queste difficoltà ad aprire lo spazio per una ermeneutica del sé non soggettivistica. In effetti il progetto husserliano «nella sua intenzione fondamentale, quella della costituzione di ogni realtà nella e attraverso la coscienza» appare a Ricoeur strettamente «solidale» con le ambizioni di quelle filosofie del cogito da cui *Sé come un altro* vuole decisamente «prendere congedo»<sup>14</sup>.

Tuttavia, al di là delle condivisibili riserve nei confronti dell'interpretazione idealistica della fenomenologia husserliana, la domanda sul vissuto, sull'esperienza nel senso fenomenologico, sulla sfera dell'esser-proprio resta legittima. Questa domanda non trova veramente spazio in *Sé come un altro*. In particolare è completamente assente ogni riferimento a quella parte della fenomenologia husserliana che forse è la più solida: la teoria degli atti intuitivi. Nell'ermeneutica del sé di Ricoeur non troviamo nemmeno una parola su quell'ampio insieme di problemi che possiamo porre sotto i titoli di fenomenologia della percezione e fenomenologia delle presentificazioni intuitive. Questo silenzio è piuttosto sorprendente. Il soggetto che parla, che agisce, che si racconta e che si impegna moralmente non è anche un soggetto che percepisce? Perché questa dimensione dell'«uomo capace» dovrebbe passare sotto silenzio?

Si capisce bene che Ricoeur è preoccupato di prendere le distanze in modo risoluto da una tradizione filosofica che – da Cartesio a Husserl – ha avuto la tendenza a stabilire un'equazione senza resti tra soggettività e coscienza e tra coscienza e percezione interna. Senza dubbio questa equazione finisce con l'essere una riduzione delle dimensioni originali del sé. Ma se è vero che la dimensione della coscienza senziente

<sup>10</sup> Leggendo *Sé come un altro* si ha l'impressione di un recupero in extremis. In effetti il problema del corpo è tematizzato solo nel primo sottoparagrafo dell'ultimo paragrafo dell'ultimo studio del libro.

<sup>11</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 434.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 437.

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 438.

<sup>14</sup> *Ibi*, p. 347.

e intuente – la dimensione più propriamente fenomenologica – non è l'unica dimensione dell'esistenza dell'uomo capace, resta vero che essa è una delle dimensioni fondamentali della soggettività.

Nelle analisi husserliane si possono trovare gli elementi per elaborare una teoria fenomenologica che renda conto del versante specificamente soggettivo degli atti intuitivi. Mentre percepisco io mi percepisco. Che ne è di questo riferimento soggettivo degli atti intuitivi? Questa *percezione di sé* non ha posto in una filosofia ermeneutica del sé? In che modo si può pensare di render conto di quello che Ricoeur stesso riconosce come un tratto «primordiale» dell'esperienza soggettiva<sup>15</sup>, senza un riferimento a questa dimensione originaria del vissuto? È possibile rendere ragione dell'abisso che separa l'identità narrativa e le altre storie di cui il soggetto si può appropriare – leggendo, ascoltando, ecc. – senza fare riferimento all'esperienza vissuta?

Sia chiaro: non c'è nulla in *Sé come un altro* – e nemmeno negli altri testi di Ricoeur – che possa portare a escludere l'idea di un fondamento fenomenologico dell'identità narrativa. Nulla ci autorizza a dire che Ricoeur nega la dimensione dell'esperienza vissuta. Tuttavia il lettore che ha una formazione fenomenologica avverte una lacuna quando rilegge *Sé come un altro*. Ricoeur non avrebbe potuto e non avrebbe dovuto aggiungere al suo libro più ambizioso un undicesimo studio, uno studio che avrebbe forse potuto intitolarsi «Il sé e la coscienza fenomenologica»?

### 3. Un tema dimenticato? La centralità del corpo nel primo Ricoeur

L'undicesimo studio in realtà esiste davvero, è stato pubblicato a parte e non ha niente a che fare con la fenomenologia<sup>16</sup>. Nella prefazione di *Sé come un altro* Ricoeur spiega le ragioni che lo hanno indotto a eliminare due studi che originariamente facevamo parte del progetto delle *Gifford Lectures* e che erano dedicati all'ermeneutica biblica e al tema della vocazione. Non è necessario soffermarsi su questa scelta che è stata già commentata in modo approfondito da Jervolino<sup>17</sup>. Certamente il drastico intervento a posteriori di Ricoeur ci invita a considerare con prudenza la genesi editoriale di *Sé come un altro*, un testo straordinario, che resta tuttavia legato all'occasione di una discussione particolare. Nello stesso tempo la storia editoriale del testo ci suggerisce di mettere in conto una certa asistematicità dei dieci studi presenti nell'indice finale.

Potremmo dunque – pensando di dover 'difendere' Ricoeur – sviluppare una duplice giustificazione per la mancanza, in *Sé come un altro*, di una tematizzazione del soggetto dal punto di vista fenomenologico. Da una parte potremmo sottolineare la mancanza di sistematicità che caratterizza tutto il pensiero ricoeuriano<sup>18</sup> e in

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 439.

<sup>16</sup> *Id.*, *Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique*, «Revue de l'Institut Catholique de Paris», 28 (1988); tr. it. di R. Messori, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica*, in D. JERVOLINO, *Ricoeur. L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma 1995.

<sup>17</sup> Jervolino parla di «delusione del lettore» di fronte alla scelta di Ricoeur di eliminare da *Sé come un altro* i riferimenti biblici e teologici (JERVOLINO, *Ricoeur*, p. 34). Io sono incline a comprendere la scelta di Ricoeur, nella misura in cui essa nasce dalla preoccupazione di difendere i suoi scritti «contro l'accusa di cripto-teologia» (RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 101), anche se è vero che il tono agnostico della parte finale del libro sorprende il lettore.

<sup>18</sup> Cfr. su questo in particolare P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, Calmann-Levy, Paris 1995; tr. it. di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, p. 122.

modo particolare questo testo: in fondo Ricoeur non ci promette una teoria del soggetto completa e quindi non è strano che qualcosa manchi. Dall'altra parte potremmo insistere sulla prevalenza del punto di vista pratico: fin dalla sua prima apparizione la categoria di identità narrativa ci viene presentata come una «categoria della pratica»<sup>19</sup>. Questa preminenza della 'filosofia seconda' rende ragione – almeno in parte – della scarsa considerazione che Ricoeur riserva ad aspetti dell'esperienza che sembrano appartenere più all'orizzonte della filosofia teoretica.

Osservazioni di questo genere vanno certamente tenute in considerazione, ma non sembrano particolarmente utili al di fuori di una prospettiva squisitamente apologetica. Il problema è piuttosto di comprendere se questa limitazione al punto di vista etico-morale non rischi di indebolire l'idea di identità narrativa<sup>20</sup>.

Certamente può sembrare strano, se non azzardato, parlare di una «lacuna fenomenologica» in un testo di Ricoeur. Non stiamo forse parlando di uno dei padri fondatori della fenomenologia francese? Non è forse Ricoeur che per primo ha tradotto le *Idee* di Husserl? In effetti c'è qualcosa di paradossale nel silenzio fenomenologico che caratterizza *Sé come un altro*. Si potrebbe pensare di uscire dall'imbarazzo ipotizzando una sorta di 'dimenticanza': si potrebbe pensare, cioè, che il Ricoeur maturo – divenuto ormai un punto di riferimento della filosofia ermeneutica – abbia in qualche modo perso interesse per la fenomenologia. Tuttavia è più probabile che dietro il problema dell'esser-mio dell'identità narrativa si segnali qualcosa di più di una semplice dimenticanza. È più probabile, cioè, che per un eccesso di zelo nel confutare le filosofie dell'immediatezza, Ricoeur finisca in una posizione che, in alcuni casi, è troppo sbilanciata dal lato del linguaggio. D'altra parte la «dipendenza dal *linguistic turn*» degli scritti successivi alla svolta ermeneutica è riconosciuta esplicitamente in *Riflession fatta*<sup>21</sup>.

In ogni caso, al di là delle ragioni che portano Ricoeur lontano dai suoi esordi fenomenologici, può essere utile cercare di colmare la lacuna che si evidenzia in *Sé come un altro* mettendo in relazione questo testo e quelli che lo precedono e lo seguono: rileggendo con pazienza l'ampio corpus filosofico di Ricoeur si possono trovare argomenti che contribuiscono a integrare la teoria dell'identità narrativa. Tuttavia, una ricerca di questo genere, per quanto produca alcuni risultati significativi, non riesce a dissipare ogni dubbio.

Va detto innanzitutto che nel primo Ricoeur, quello della *Filosofia della volontà*, il problema del corpo è assolutamente centrale. Da una parte esso appare come «la sorgente più fondamentale di motivi» e dunque come la base ineliminabile di quell'involontario che costituisce l'altro polo di ogni volontà umana<sup>22</sup>. Dall'altra parte la negazione del ruolo costitutivo del corpo – operata da una certa parte della filosofia moderna – appare a Ricoeur come la conseguenza di una sorta di *hybris* intellettuale:

<sup>19</sup> Id., *Tempo e racconto*, p. 375.

<sup>20</sup> Per una critica di questa limitazione al campo pratico non da un punto di vista fenomenologico ma ontologico cfr. M. BUZZONI, *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Edizioni Studium, Roma 1988.

<sup>21</sup> P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995; tr. it a cura di D. Iannotta, *Riflession fatta: autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2013, p. 53.

<sup>22</sup> Id., *Philosophie de la volonté 1 – Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, Paris 1950; tr. it. di M. Bonato, *Filosofia della volontà 1 – Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 87.



appare cioè come l'esito deprecabile del tentativo di concepire un soggetto completamente padrone di se stesso, un soggetto completamente sradicato e dunque capace di auto-porsi in modo puro.

Un sogno di purezza e integrità si impadronisce della coscienza che si pensa da questo momento come idealmente totale, trasparente e in grado di porre assolutamente se stessa. L'espulsione del corpo proprio fuori dal cerchio della soggettività, la reiezione nel dominio degli oggetti considerati a distanza, possono a questo riguardo essere interpretati come la vendetta della coscienza ferita dalla presenza del mondo<sup>23</sup>.

Niente sembra più lontano dal Ricoeur della *Filosofia della volontà* dell'idea di un soggetto umano slegato dalla corporeità. D'altra parte l'insistenza con cui viene ribadito che un'intenzione che non si traduce in alcun movimento corporeo non è ancora un volere compiuto<sup>24</sup> corrisponde perfettamente a una concezione del soggetto umano tutta centrata sul «mistero dell'incarnazione» dello spirito in un corpo<sup>25</sup>.

Non è difficile, dunque, trovare nel primo Ricoeur validi argomenti per contestare ogni teoria che concepisca il soggetto come uno spirito disincarnato<sup>26</sup>. Tuttavia integrare in una sintesi concettuale unitaria l'analisi della corporeità proposta nella *Filosofia della volontà* e la teoria dell'identità narrativa proposta in *Sé come un altro* è un'operazione teorica che pone non pochi problemi. Dal punto di vista di una ricostruzione storico-filosofica c'è innanzitutto un problema cronologico. Fino a che punto è lecito stabilire una legame di continuità tra un testo del 1950 e uno del 1990? Fino a che punto l'autore di *Sé come un altro* si riconosce ancora nelle tesi esposte in *Il volontario e l'involontario*?

Benché sia chiaro che una certa continuità può essere data per scontata, laddove non vi siano espliciti rinnegamenti, e benché sia lecito considerare il percorso di pensiero di Ricoeur – pur nella sua eterogeneità – come una storia intellettuale unitaria, restano almeno quattro problemi: (1) all'epoca della *Filosofia della volontà* non è ancora maturata quella che probabilmente è la più importante 'svolta' teorica ricoeuriana, vale a dire la svolta ermeneutica; (2) benché sia chiaro che la *Filosofia della volontà* implica anche

<sup>23</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 197.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 19.

<sup>26</sup> Sul problema del corpo e della incarnazione nel primo Ricoeur si veda il saggio di Kearney *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*. Kearney rileva giustamente la differenza tra il primo Ricoeur, che utilizza il metodo fenomenologico e che si interessa dei problemi legati alla corporeità e il secondo Ricoeur che è interessato invece a problemi più legati alla dimensione del linguaggio e del testo. «In spite of this promising early diagnostics of the body, however, Ricoeur was soon to abandon this trajectory. After the "textual turn" in the 1960s, we witness a surprising (and I believe regrettable) rift between a hermeneutics of texts, on one hand, and a phenomenology of affectivity, on the other. He now looks back on the whole emphasis on sensible experience as susceptible to the lure of "immediacy, effusiveness, intuitionism", contrasting this with the more authentic "mediation of language"» (R. KEARNEY, *Thinking the Flesh with Paul Ricoeur*, in S. DAVIDSON - M.-A. VALLÉE [eds.], *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, Springer, Cham 2016, p. 33). Nonostante questo rilievo critico, Kearney è attento a valorizzare le sezioni di *Sé come un altro* dedicate al problema del corpo proprio; ciò non gli impedisce di concludere che «Ricoeur opens a door where phenomenology and hermeneutics may cross in the swing-door of the flesh. He marks a new beginning. But the real work remains to be done» (*ibi*, p. 40).

una teoria del soggetto, considerato come soggetto libero e capace di agire, il problema specifico dell'identità, intesa come riconoscimento di sé, non si pone ancora in modo esplicito, come accadrà poi in *Sé come un altro*; (3) negli anni '50 e '60 Ricoeur non ha ancora incontrato sul suo cammino di pensiero il problema della narrazione (anche se la questione dell'immaginazione è centrale fin da subito).

Queste tre precisazioni, per quanto ovvie, devono essere tenute nella debita considerazione. Non possiamo proiettare all'indietro la nozione di identità narrativa e sovrapporla con troppa disinvoltura su un testo che, in ultima analisi, ha un impianto metodologico completamente diverso da quello di *Sé come un altro* e che in realtà tematizza problemi in buona parte diversi da quelli affrontati nel 1990<sup>27</sup>. Considerazioni analoghe valgono anche per i saggi fenomenologici che vengono raccolti nel 1986 in *À l'école de la phénoménologie* ma che – a parte il primo e l'ultimo – risalgono agli anni '50.

In realtà se anche volessimo ignorare la distanza cronologica e accostare con una piccola forzatura ermeneutica *Sé come un altro* e la *Filosofia della volontà* o *À l'école de la phénoménologie* la lacuna fenomenologica qui segnalata sarebbe colmata solo in parte. In effetti c'è almeno un quarto problema di cui bisogna tener conto: (4) la fenomenologia del primo Ricoeur resta una fenomenologia pratica. Da Husserl Ricoeur trae il metodo molto più che le problematiche. I problemi fondamentali legati alla percezione, alla memoria e agli atti intuitivi restano del tutto secondari in una prospettiva che è centrata sui problemi pratici della libertà, dell'agire, della decisione, della colpa ecc.

Dal punto di vista teorico questo non è l'unico problema. Il giovane Ricoeur si concepisce come un allievo che si è formato alla «scuola della fenomenologia». Ma già nei primi saggi si percepisce l'esigenza di conquistare un punto di vista più ampio di quello husserliano. È particolarmente interessante, a questo proposito, rileggere il commento alla *V Meditazione cartesiana*. Ricoeur mostra tutta la sua perplessità a proposito dell'idea husserliana di una «riduzione alla sfera del proprio». Si vede bene che il tema è strettamente collegato agli interrogativi critici emersi rileggendo *Sé come un altro*: il problema di comprendere l'esser-mio dell'identità narrativa dipende dalla possibilità di distinguere una sfera di esperienza 'propria' radicalmente contrapposta all'esperienza 'altrui'. L'analisi della sfera del proprio sembra dunque il presupposto teorico per la «conquête du sens de l'incarnation»<sup>28</sup>. È dunque importante rilevare che questo tema si presenta nella lettura ricoeuriana della fenomenologia innanzitutto come l'indice di una chiusura husserliana.

---

<sup>27</sup> David Pellauer ha giustamente sottolineato l'unitarietà profonda che caratterizza il pensiero di Ricoeur, nonostante la molteplicità straordinaria dei temi affrontati: «In fact, there is an overall unity to his work and a common problem or at least set of problems that runs through it [...] his many books and essays do hold together as a single philosophical project, even if this project was left incomplete in the end. But he also said that such incompleteness is not necessarily a bad thing. Philosophy, he maintained, applies itself to something it cannot exhaust, so philosophical questions can always be reopened and refined. His death, in this sense, leaves us with work to do ourselves based on what he was able to accomplish» (D. PELLAUER, *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London - New York 2007, p.1). In questo senso la critica che propongo in questo saggio deve essere intesa come un tentativo che va nella direzione di questo lavoro necessario per ricostruire l'unità profonda del pensiero di Ricoeur e svilupparne i temi.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004, p. 243.

Le lecteur se demandera sûrement si cette abstraction est possible, c'est à dire s'il reste quelque chose dans ce qui mérite d'être appelé «sphère propre». Si l'on considère en effet que tout dans mon expérience me parle des autres, que le monde est un monde de culture [...] on peut se demander s'il y a un monde propre, antérieur à l'intersubjectivité, qui mérite encore le nom de monde<sup>29</sup>.

La sfera del proprio coincide con l'esperienza del corpo proprio che pochi anni prima Ricoeur aveva messo al centro della sua fenomenologia della volontà. Ma sembra già chiaro che questa sfera dell'esperienza deve essere ricondotta nell'orizzonte di un'ermeneutica. Se è vero che tutta la nostra esperienza è articolata linguisticamente e dunque mediata culturalmente, un accesso «immediato» ai fenomeni non si dà mai.

Il ne faut donc pas chercher, sous le titre de sphère du propre, une quelconque expérience sauvage qui serait préservée au cœur de mon expérience de culture, mais un antérieur jamais donnée, le terme d'une «épuración» («Reinigung»), de tout ce qui n'est pas le propre. C'est pourquoi, en dépit de son noyau empirique, cette «expérience» reste une interprétation, une exégèse<sup>30</sup>.

La svolta ermeneutica – lo si vede bene – è già implicita in queste analisi. Ci si può chiedere però se questa svolta implichi l'abbandono del progetto fenomenologico o la sua riformulazione. Ma soprattutto ci si può chiedere se questa svolta implichi un completo assorbimento della sfera del «proprio» all'interno della sfera del culturale.

Bisogna notare – ancora una volta – che questi interrogativi si pongono in modo del tutto peculiare quando si analizzano gli atti intuitivi. Quando percepisco non ho forse un'esperienza «in prima persona»? un'esperienza irriducibilmente «mia»? Certamente ciò che percepisco è articolabile in un linguaggio condiviso: per esempio per dire quello che vedo in un determinato momento posso utilizzare la parola «tavolo». Ma il modo in cui il tavolo che vedo e che nomino si dà nell'esperienza non è forse essenzialmente singolare? Avrebbe senso dire che un altro soggetto, dal momento che guarda lo stesso «tavolo», ha la mia «stessa percezione»?

#### 4. *Un progetto incompiuto: fenomenologia ed ermeneutica prima e dopo Sé come un altro*

Il commento a *Idee II* può forse aiutarci a rispondere a questi interrogativi? In realtà anche in questo caso proiettando anacronisticamente indietro il quadro concettuale di *Sé come un altro* otteniamo nuovi interrogativi più che risposte. Ricoeur individua chiaramente un aspetto decisivo della concezione husserliana del soggetto, vale a dire la distinzione tra natura animata e spirito<sup>31</sup>. Se volessimo ragionare nei termini husserliani, dovremmo situare ciò che più tardi verrà chiamato identità narrativa all'interno del mondo spirituale. L'identità narrativa è un'identità personale, ma la persona è il centro di un mondo che è spirituale, culturale, storico<sup>32</sup>. Tuttavia, dando per acquisita la prospettiva sul corpo che caratterizza la *Filosofia della volontà*, dovremmo anche ammettere che lo spirito non è slegato dalla natura animale e che,

<sup>29</sup> *Ibi*, p. 238.

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 242.

<sup>31</sup> *Ibi*, p. 141.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 142.

dunque, il secondo livello distinto da Husserl, il livello dello «psichico»<sup>33</sup>, fa parte della costituzione della persona in quanto tale.

Che ne è dunque della natura animata in *Sé come un altro*? La nozione di anima può forse essere sovrapposta a quella di 'idem'? Certamente per rendere conto della costituzione della persona abbiamo bisogno di passare attraverso la mediazione del linguaggio, della cultura e dei simboli: abbiamo dunque bisogno di un approccio ermeneutico. Ma la sfera della 'natura animata' che si colloca al di sotto della sfera personale, non richiede forse un approccio diverso, un approccio specificamente fenomenologico? Non dobbiamo forse distinguere un livello culturale, quello della persona, che è oggetto di un'analisi ermeneutica e un livello pre-culturale, quello della psiche, che è oggetto di un'analisi fenomenologica?

La compatibilità del punto di vista fenomenologico e di quello ermeneutico sembra in linea teorica un punto fermo del pensiero di Ricoeur. In un importante testo degli anni '70, intitolato *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...*<sup>34</sup>, Ricoeur spiega chiaramente che «ciò che l'ermeneutica ha distrutto non è la fenomenologia bensì una delle sue interpretazioni, cioè la sua interpretazione idealistica data dallo stesso Husserl»<sup>35</sup>. Benché sia evidente che l'ermeneutica critica il progetto husserliano – per come esso si realizza in particolare nelle *Idee* –, mettendone in discussione gli assunti fondamentali, è altrettanto evidente che per Ricoeur l'ermeneutica non può mai prescindere del tutto dalla fenomenologia. La critica a Husserl non mette fuori gioco il progetto fenomenologico nella sua generalità, ma contesta la pretesa di un «primato della soggettività» all'interno di questo progetto<sup>36</sup>. «L'io, signore di sé» deve cedere il posto a un «io discepolo del testo»<sup>37</sup>. Per Ricoeur questo ribaltamento implica un'accentuazione della priorità di ciò che nei termini dell'ultimo Husserl e del primo Heidegger si può chiamare «mondo». Si tratta di «spostare l'asse dell'interpretazione dal problema della soggettività a quello del mondo»<sup>38</sup>. Lungi dall'essere il padrone del senso, il soggetto è situato storicamente e questo esser-situato è il segno di una finitezza costitutiva. Se le cose stanno così bisogna pensare che, anche all'interno di una ermeneutica del sé, una fenomenologia non soggettivisticamente centrata debba restare possibile. D'altra parte non mancano gli esempi, in particolare nella tradizione francese, di una impostazione fenomenologica aperta alla considerazione della finitezza soggettiva e della priorità dell'essere nel mondo: si pensi al modo in cui il Merleau-Ponty de *La fenomenologia della percezione* cerca di coniugare Heidegger e Husserl<sup>39</sup>.

<sup>33</sup> È lo stesso Ricoeur che propone questa traduzione: *ibi*, p. 115.

<sup>34</sup> *Id.*, *Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl*, in *Id.*, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986; tr. it. di G. Grampa, *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl*, in *Id.*, *Dal testo all'azione*. Jaca Book, Milano 2004.

<sup>35</sup> *Ibi*, p. 37. Su questo cfr. anche *Id.*, *Existence et herméneutique*, in *Id.*, *Le conflits des interprétations*; tr. it. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, *Esistenza e ermeneutica*, in *Id.*, *Il conflitto delle interpretazioni*, p. 22.

<sup>36</sup> *Id.*, *Fenomenologia ed ermeneutica*, p. 51.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibi*, pp. 50-51.

<sup>39</sup> Ricoeur dichiara in diversi luoghi la sua ammirazione per «questo grande libro» che egli considera la «scoperta decisiva» degli anni del primo dopoguerra (*Id.*, *Riflession fatta*, p. 33). Eppure il confronto

Nel tentativo di individuare il punto di giunzione tra fenomenologia ed ermeneutica emergono però alcune difficoltà, in particolare a riguardo dello statuto dell'esperienza antepredicativa. In *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...* si registra a questo proposito un'oscillazione significativa. Da una parte Ricoeur riconosce in modo molto chiaro la legittimità di un'analisi che tematizza il vissuto che si costituisce «prima» del linguaggio, un vissuto che, non essendo ancora propriamente testuale, non dovrebbe essere specificamente di competenza di una filosofia ermeneutica, quanto piuttosto di una filosofia fenomenologica.

È tale rinvio dell'ordine linguistico alla struttura dell'esperienza (che nell'enunciato viene al linguaggio) che costituisce, a mio avviso, il principale presupposto fenomenologico dell'ermeneutica<sup>40</sup>.

Dall'altra parte in questo testo degli anni '70 il rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica si configura non tanto come un rapporto di coesistenza tra due approcci teorici complementari, quanto piuttosto nei termini di un «superamento». «Progressivamente quello che si delinea è il farsi teoria dell'interpretazione da parte della teoria dell'intuizione»<sup>41</sup>. Cosa implica questo superamento? Non si può non notare la differenza di trattamento che il punto di vista fenomenologico riceve in *Sé come un altro* rispetto al modo in cui vengono trattati i punti di vista eterogenei della semantica, della pragmatica, della teoria dell'azione, della narratologia, dell'etica e dell'ontologia. «Nessun approccio è primo sotto tutti i rispetti», avverte Ricoeur nella prefazione del libro del '90<sup>42</sup>. Ma questa cautela, che apre il campo a un discorso polifonico, in cui diversi punti di vista restano sullo stesso livello, non sembra valere per l'approccio fenomenologico, che in *Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...* viene superato nel punto di vista ermeneutico e che in *Sé come un altro*, non a caso, tende a scomparire. La perplessità che emerge qui è di ordine sistematico: in *Sé come un altro* viene garantita una notevole autonomia metodologica agli approcci più eterogenei (semantica, pragmatica, teoria dell'azione, narratologia, etica, ontologia) ma non alla fenomenologia. Perché?

Ancora più difficile è giustificare il silenzio di Ricoeur a proposito del soggetto senziente e intuente. In *Sé come un altro* non troviamo nulla a proposito del sé che percepisce e immagina, ma soprattutto non troviamo nulla a proposito del sé in quanto soggetto che ricorda e può ricordare. Questa omissione ha qualcosa di sorprendente. Il problema dell'identità narrativa avrebbe dovuto necessariamente condurre Ricoeur in direzione di una fenomenologia della memoria. Il racconto della propria storia non presuppone la possibilità di un accesso intuitivo al proprio passato? Che rapporto c'è tra identità narrativa e ricordi intuitivi? L'identità narrativa si articola in un racconto o in un insieme di immagini memorative? Queste domande, insieme alle molte altre che si possono porre circa il rapporto tra rimemorazione e narrazione, avrebbero sicuramente costretto Ricoeur a interrogarsi di nuovo sui reciproci rapporti tra fenomenologia ed ermeneutica. Ma questa interrogazione in

---

con la fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty manca.

<sup>40</sup> Id., *Fenomenologia ed ermeneutica*, p. 57.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 63.

<sup>42</sup> Id., *Sé come un altro*, p. 96.

effetti in *Sé come un altro* non trova posto: l'undicesimo studio, l'ipotetico saggio sul sé fenomenologico, Ricoeur non lo scrive<sup>43</sup>.

### 5. Una memoria non vissuta?

Tuttavia le tracce virtuali di questo 'capitolo fantasma' si possono ritrovare nella produzione successiva. Gli ultimi due libri di Ricoeur sono particolarmente importanti a questo proposito. *La memoria, la storia, l'oblio* si apre con il riconoscimento della strana omissione che caratterizza le analisi di *Sé come un altro* e *Tempo e racconto*:

Si tratta qui di un ritorno su una lacuna nella problematica di *Tempo e racconto* e *Sé come un altro*, in cui l'esperienza temporale e l'operazione narrativa vengono messe in presa diretta, a prezzo di una impasse sulla memoria e, ancor peggio, sull'oblio, livelli mediani fra tempo e racconto<sup>44</sup>.

In tutta la prima parte del suo imponente libro Ricoeur costruisce una teoria della memoria di ampio respiro in cui si intersecano diverse preoccupazioni teoriche. Il primo capitolo è quello in cui la fenomenologia viene tematizzata in modo più esplicito. Il titolo della seconda sezione, *Saggio fenomenologico sulla memoria*, sembra promettere una risposta agli interrogativi che in *Sé come un altro* sono rimasti fuori scena. Ma il lettore si rende presto conto che il problema intorno a cui ruota la «fenomenologia frantumata, ma non radicalmente dispersa» proposta in questa sezione è radicalmente diverso<sup>45</sup>. Non si tratta di indagare il rapporto tra la memoria e il sé, quanto piuttosto di stabilire la differenza tra memoria e immaginazione. La domanda fondamentale qui non è quella relativa al ruolo che la memoria gioca nella costituzione dell'identità soggettiva, quanto piuttosto quella relativa alle pretese conoscitive del ricordo, alla pretesa cioè che il ricordo possa attestare il vero.

Nella seconda sezione l'«approccio cognitivo» lascia spazio a un «approccio pragmatico»<sup>46</sup>. In questo modo la distanza rispetto ai problemi di *Sé come un altro* aumenta notevolmente. Il problema degli abusi della memoria si inquadra innanzitutto all'interno di una preoccupazione politica che costituisce uno dei *leitmotiv* di tutto il libro, la preoccupazione relativa alla «giusta memoria» come risposta alle possibilità di manipolazione del passato.

La terza sezione è la più rilevante per una teoria ermeneutica del sé. Il problema posto è quello del soggetto del ricordo: «chi è che si ricorda?». È significativo che Ricoeur senta l'esigenza di precisare che la «questione del soggetto vero e proprio delle operazioni di memoria», che di per sé tenderebbe a occupare il «proscenio» della discussione filosofica, implica un problema «ingombrante» e «velenoso», un problema che in *La memoria, la storia, l'oblio* «viene fatto retrocedere dal primo posto [...] al terzo posto»<sup>47</sup>. Solo dopo aver affrontato l'interrogativo circa la verità del passato e poi successivamente il problema politico del giusto uso della memoria, viene posto

<sup>43</sup> Non serve precisare che questa non è un'ipotesi storico-filologica: non si tratta qui di ricostruire la storia editoriale di un testo, quanto piuttosto di mettere in evidenza un problema teorico.

<sup>44</sup> P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris 2000; tr. it. a cura di D. Iannotta, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 7.

<sup>45</sup> *Ibi*, p. 38.

<sup>46</sup> *Ibi*, p. 83.

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 133.

il problema del soggetto della memoria. Questa precisazione segnala fin da subito la diversità di prospettiva rispetto a *Sé come un altro*.

La risposta all'interrogativo sul chi della memoria si configura a partire dalla contrapposizione tra due prospettive apparentemente inconciliabili, quella fenomenologica e quella sociologica. Se per la fenomenologia la memoria è innanzitutto un'esperienza individuale e di conseguenza è lecito attribuire solo metaforicamente dei ricordi a una collettività, al contrario dal punto di vista delle scienze sociali la memoria individuale dipende dalla memoria collettiva, la quale ha un primato anche dal punto di vista epistemologico, essendo obbiettivata e dunque accessibile da un punto di vista oggettivo<sup>48</sup>. Il tentativo di Ricoeur, esplicitamente dichiarato, è quello di costruire una mediazione, al fine di sfuggire a un'alternativa «paralizzante» che implica la scelta per una sola delle due posizioni contrapposte. La memoria sarebbe dunque una capacità fondamentale del soggetto, ma sarebbe anche, altrettanto incontestabilmente, una prerogativa legittima delle collettività.

Perché la memoria dovrebbe attribuirsi soltanto a me, a te, o lui al singolare [...]? E perché l'attribuzione non dovrebbe essere *direttamente* fatta a noi, a voi, a loro?<sup>49</sup>.

Bisogna notare la problematicità del modo in cui Ricoeur imposta il problema fenomenologico della memoria. L'esperienza intuitiva, che in *Sé come un altro* era stranamente assente, viene qui recuperata, ma in un modo che rischia di essere ambiguo. La dimensione dell'esperienza vissuta viene presentata come una dimensione parziale, unilaterale, esattamente come parziale e unilaterale è il tentativo riduzionistico simmetricamente opposto, quelle delle scienze sociali. Questa impressione – al di là di una strategia retorica ed espositiva che punta sulla dialettizzazione di due punti di vista opposti – è confermata dalla fermezza con cui in *La memoria, la storia e l'oblio* viene ribadita la legittimità di una nozione *non metaforica* di memoria collettiva<sup>50</sup>. La proposta di Ricoeur non implica solo un processo di reciproca costituzione della dimensione individuale e della dimensione collettiva, ma anche il riconoscimento di uno statuto non derivato e non analogico alla nozione di soggetto collettivo<sup>51</sup>. Ora, se la prima parte della tesi può essere recepita in una fenomenologia non idealistica – come quella che lo stesso Ricoeur ha più volte evocato –, la seconda parte della tesi implica una rottura radicale con l'approccio fenomenologico.

Una fenomenologia che si faccia carico del problema della storicità del soggetto può e deve considerare il problema dell'«incrocio» tra memoria individuale e memoria collettiva; ma nello stesso tempo non può misconoscere la differenza essenziale tra la sfera del vissuto e la sfera di ciò che non è vissuto. Il ricordo in

---

<sup>48</sup> Sull'importanza della memoria collettiva in Ricoeur cfr. F. ABBATE, *Paul Ricoeur e il terzo discorso*, Editori riuniti, Roma 2012, pp. 137 ss. e J.A. BARASH, *The Place of Remembrance: Reflections on Paul Ricoeur's Theory of Collective Memory*, in B. TREANOR - H.I. VENEMA (eds.), *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricoeur*, Fordham University Press, New York 2010.

<sup>49</sup> RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 134.

<sup>50</sup> Per un'analisi della nozione di memoria collettiva dal punto di vista fenomenologico si veda M. FEYLES, *Studi per la fenomenologia della memoria*, Franco Angeli, Milano 2012.

<sup>51</sup> RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, p. 135.

quanto atto intuitivo – la «rimemorazione» per usare il linguaggio husserliano – resta un'esperienza che può essere riferita solo ed esclusivamente a un soggetto individuale. La differenza rispetto a tutte le forme di rapporto con il passato che si costituiscono a livello sociale – racconti, storiografia, monumenti, immagini, ecc. – resta insormontabile. Di questa differenza Ricoeur, in *La memoria, la storia e l'oblio*, non rende conto in modo soddisfacente.

Anche in questo caso la difficoltà è segnalata da una omissione sorprendente e speculare rispetto a quella che ho indicato leggendo *Sé come un altro*: in *La memoria, la storia e l'oblio* la nozione di identità narrativa non è presente<sup>52</sup>. Anche qui il silenzio è difficile da spiegare: la tematizzazione del rapporto tra memoria e storia sembrerebbe condurre inevitabilmente alla nozione di identità narrativa. Introducendo la sua analisi della «tradizione dello sguardo interiore», la tradizione riflessiva che da Agostino arriva fino a Husserl, Ricoeur rileva che «la memoria assicura la continuità temporale della persona e, con ciò stesso, quell'identità di cui in precedenza abbiamo affrontato le difficoltà e le insidie»<sup>53</sup>. Il lettore si aspetta a questo punto una ripresa delle analisi sull'identità narrativa proposte in *Sé come un altro*, ma questa ripresa non c'è. In *La memoria, la storia e l'oblio* manca il capitolo sull'identità narrativa esattamente come in *Sé come un altro* manca il capitolo sul rapporto sul sé e la memoria.

In realtà questa duplice mancanza non è casuale. Tra il libro del '90 e il libro del 2000 è chiaramente tracciata una strada: ma si tratta di una strada interrotta<sup>54</sup>. Il punto di interruzione si situa lì dove due nozioni sembrano sovrapporsi, la nozione di memoria e la nozione di identità narrativa. Ricoeur non può stabilire una equazione tra queste due categorie, perché questa equazione lo costringerebbe ad articolare il discorso narratologico su un fondamento fenomenologico. Equiparare l'identità narrativa e la memoria significherebbe riconoscere che l'identità personale dipende non solo dalla capacità configurante dell'intelligenza narrativa, ma anche dalla possibilità dell'*esperienza vissuta del ricordo*, un'esperienza di cui si può dar conto solo a partire da un punto di vista fenomenologico.

---

<sup>52</sup> Credo che l'espressione «identità narrativa» non compaia nemmeno una volta nel testo. In ogni caso è certo che essa non è tematicamente analizzata.

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 137.

<sup>54</sup> Ricoeur affida a due piccole note a piè di pagina, che sembrano quasi estranee al progetto del testo, il compito di mettere in relazione le due imponenti imprese di *La memoria, la storia e l'oblio* e *Sé come un altro* (*ibi*, p. 37, nota e p. 84, nota). Si rilegga la nota all'inizio del secondo capitolo della prima sezione: Ricoeur sembra improvvisamente rendersi conto della necessità di situare la fenomenologia della memoria proposta in *La memoria, la storia e l'oblio* in rapporto all'antropologia proposta in *Sé come un altro*. «In *Sé come un altro* anch'io mi sono adoperato a trattare quelle operazioni tradizionalmente assegnate a problematiche distinte come manifestazioni molteplici della fondamentale potenza di agire. Lo stesso tornante pragmatico viene considerato in ciascuna delle grandi sezioni dell'opera: *io posso agire, io posso raccontar(mi), io posso imputare le mie azioni a me stesso, come il loro vero autore. Dico ora: io posso ricordarmi*. In questo senso l'indagine qui proposta dei fenomeni mnemonici costituisce un capitolo supplementare in un'antropologia filosofica dell'uomo agente e sofferente, dell'uomo capace» (*ibi*, p. 84, nota). Il «capitolo supplementare» di cui qui si parla è evidentemente l'undicesimo studio che vado immaginando in questo saggio, ma questo capitolo, che Ricoeur sembra dare per scontato, resta da scrivere.



Il paragone tra memoria individuale e memoria collettiva evidenzia il problema in modo chiaro. La nozione di identità narrativa si adatta in modo molto appropriato alle comunità, alle istituzioni, agli Stati. Se è vero che esistono dei soggetti collettivi, l'esistenza di tali soggetti è certamente legata all'elaborazione di una identità che è narrativa e solo narrativa. Ma quando si parla di soggetto individuale è necessario introdurre un altro livello di discorso. L'ipseità del sé individuale consiste nell'articolazione di una identità che si costituisce a livello narrativo e di un'identità che si costituisce a livello fenomenologico, l'identità del soggetto percipiente o l'identità del corpo vivo. Ma allora possiamo dire, con una formula un po' drastica ma sintetica, che Ricoeur rende conto della somiglianza tra identità individuale e identità collettiva ma non della loro differenza. La somiglianza tra l'io e il noi è data dal fatto che entrambi sono soggetti solo nella misura in cui si raccontano; la differenza è che il noi è un soggetto senza corpo<sup>55</sup>.

### 6. *L'identità narrativa dell'io e del noi*

La lettura dell'ultimo libro di Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, desta perplessità per molti versi analoghe. Il libro si presenta come una ripresa di alcuni temi di fondo di *Sé come un altro*, anche se da un punto di vista differente. La seconda sezione del secondo studio reca il titolo: *Una fenomenologia dell'uomo capace*. In questo importante capitolo Ricoeur rimette in ordine, in modo più sistematico, alcune idee che erano già presenti in *Sé come un altro*. Il soggetto umano ha alcuni poteri di base, alcune capacità fondamentali, che entrano in gioco in modo determinante della dinamica del riconoscimento di sé: la capacità di parola («poter dire»), la capacità di azione («io posso fare»), la capacità di raccontare («poter raccontare e raccontarsi») e la capacità di rispondere moralmente delle proprie azioni («imputabilità»). È significativo il fatto che la rassegna e l'analisi di queste capacità originarie sia posta da Ricoeur sotto la tutela di un titolo in cui la cui parola centrale è «fenomenologia». Ma fin da subito è evidente questa fenomenologia non implica una tematizzazione dell'esperienza vissuta. La «coscienza» di sé del soggetto che si riconosce non è una coscienza intuitiva, forse non è nemmeno una coscienza. Per designare il modo in cui il soggetto si rapporta a se stesso e alle sue capacità di base, Ricoeur utilizza il concetto di «attestazione».

Si tratta di un concetto assai problematico<sup>56</sup>. L'attestazione è nello stesso tempo una «certezza» e una «credenza» senza essere veramente né l'una né l'altra. In

<sup>55</sup> Anche Olivier Abel e Jérôme Porée sembrano avanzare qualche dubbio circa l'idea che l'identità narrativa possa accordarsi in egual maniera all'individuo e alla persona. «L'identité assignée par le récit l'est également, selon Ricoeur, aux individus et aux communautés historiques. [...] On peut se demander toutefois s'il s'agit d'un simple parallélisme – non tant parce que l'histoire de l'individu se confond pour partie avec celle de sa communauté, que parce que l'individu seul peut devenir, par la grâce du récit, une personne proprement dite» (O. ABEL - J. PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses Édition, Paris 2007, p. 40).

<sup>56</sup> Kaplan sottolinea la differenza tra attestazione e verifica: attestare significa credere in qualcosa più che constatare qualcosa: «At the start of the *Oneself as Another*, Ricoeur announces that the concept of "attestation" would be the "password" for the entire work, linking a hermeneutics of the self with moral philosophy. When I attest to something, I not only believe that but I believe in something. It is more of a statement of confidence and conviction than knowledge and certainty. If verification is

effetti non è né una certezza nel senso cartesiano della certezza matematica, né una credenza intesa come una posizione dossica probabile o dubbia. In ogni caso, quale che sia lo statuto epistemico del concetto di attestazione, se le capacità di base del soggetto sono attestate e non intuute direttamente, la fenomenologia dell'uomo capace proposta da Ricoeur è altra cosa dalla fenomenologia husserliana<sup>57</sup>. Questo spostamento dall'intuizione all'attestazione, per quanto problematico, potrebbe essere produttivo dal punto di vista teoretico: ci si può domandare per esempio se la certezza che il soggetto ha di poter agire sia effettivamente una certezza intuitiva. Ma restano almeno due problemi fondamentali.

1) Il primo è di carattere sistematico: i quattro poteri di base che Ricoeur elenca corrispondono alla scansione tematica di *Sé come un altro*. Ma nella prefazione di quel testo lo stesso Ricoeur ammetteva il carattere «frammentario» di quella scansione<sup>58</sup>. Ci si può chiedere dunque quale criterio regoli l'enumerazione dei poteri di base dell'uomo capace.

In effetti l'impressione è che l'articolazione proposta in *Percorsi del riconoscimento* corrisponda più all'esigenza di stabilire una continuità con i punti di vista privilegiati in *Sé come un altro* che non all'articolazione effettiva che l'analisi fenomenologica dell'esperienza suggerisce. Accanto all'«io posso» non dobbiamo collocare anche un «io sento»? Il soggetto agisce, certo, ma nello stesso tempo soffre, gode, percepisce, immagina, prova sentimenti. Non si tratta di possibilità originali che devono essere indagate con un'analisi fenomenologica? E che ne è dell'«io penso»? Possiamo pensare che il «poter dire» assorba in sé l'intero universo di ciò che la tradizione filosofica ha chiamato «pensiero». Se pensare è parlare, se il pensiero è un dialogo con se stessi o con gli altri, il «poter dire» di Ricoeur comprende l'«io penso» dei moderni. Ma tutte queste sono poco più che illazioni, che formuliamo a partire da un testo che non ci dice nulla in proposito.

---

reserved for the realm of objects, then attestation is reserved for the realm of selfhood. I can say what I am with certainty but I can only attest to who I am with conviction» (D.M. KAPLAN, *Ricoeur's Critical Theory*, SUNY Press, New York 2003, p. 92). Questa distinzione – come lo stesso Kaplan spiega chiaramente (*ibi*, p. 93) – è funzionale all'esigenza, completamente condivisibile, di mantenere una differenza sostanziale tra la conoscenza scientifica degli oggetti – che può assumere la forma di una verifica obbiettiva – e la 'conoscenza' che il soggetto ha di se stesso e degli altri, che implica una credenza di tipo etico-pratico. Tuttavia, pur tenendo ferma questa distinzione ontologica di base, resta il problema che si pone nel momento in cui la categoria di attestazione è applicata ai 'poteri di base' che costituiscono il soggetto (come accade in *Percorsi del riconoscimento*): ha senso dire che la capacità che io ho di agire o raccontare è qualcosa in cui 'credo'? In realtà lo statuto epistemologico della nozione di attestazione, a metà tra credenza e constatazione, nasconde un problema più che risolverlo.

<sup>57</sup> Sul concetto di attestazione si veda P. RICOEUR, *L'attestation. Entre phénoménologie et ontologie*; tr. it. a cura di B. Bonato, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'immagine, Pordenone 1993. In questo testo, che precede di poco la pubblicazione di *Sé come un altro*, Ricoeur sembra dare un peso notevole al punto di vista fenomenologico: la teoria del soggetto che viene lì presentata è spesso nominata con l'espressione «fenomenologia del sé». Tuttavia, leggendo il testo, si capisce bene che il concetto di attestazione – che resta problematico anche in quelle pagine – è molto vicino alla «coscienza» heideggeriana ed è molto lontano dall'intuizione husserliana (cfr. *ibi*, pp. 59-60). La teoria del sé che corrisponde all'attestazione è una ontologia dell'Esserci di impostazione heideggeriana e non una fenomenologia del vissuto di tipo husserliano.

<sup>58</sup> *Id.*, *Sé come un altro*, p. 95.

Le domande comunque non sono finite: che ne è del rapporto tra poter dire e poter raccontare? Perché dire e raccontare differiscono? Il racconto è una narrazione in parole e sembrerebbe impossibile pensare un soggetto che può raccontare ma non parlare. Perché distinguere allora queste due capacità? Ci sono forse due facoltà diverse alla base di questi due «poteri»? Ma se parliamo di «facoltà» non torniamo a Kant e alla filosofia moderna? e in che modo avremmo coscienza di queste facoltà «originarie» se non intuitivamente? E ancora: perché l'imputabilità è un «potere»? L'«io posso» che compare nell'espressione «io posso fare» è davvero della stessa natura dell'«io posso» che compare nell'espressione «io posso rispondere delle mie azioni»?

Infine è significativo il fatto che l'elenco dei poteri di base si modifichi a seconda delle esigenze teoretiche. In effetti all'inizio della terza sezione del secondo studio il lettore scopre improvvisamente che anche la memoria e la promessa – che non comparivano nella prima enumerazione – «ovviamente» (!), «si inscrivono in maniera originale nel ciclo delle capacità dell'uomo capace»<sup>59</sup>.

L'impressione è che la fenomenologia dell'uomo capace sia rimasta più che altro un progetto teorico. Per rispondere a queste domande e alle molte altre che si potrebbero porre servirebbe un libro a parte; o perlomeno un saggio, quell'undicesimo studio che avremmo voluto trovare nell'indice di *Sé come un altro*.

2) C'è poi un secondo problema che è necessario segnalare. Le capacità originarie che Ricoeur ha individuato non sono capacità esclusivamente individuali. Nella quarta sezione del secondo studio Ricoeur spiega che «le capacità in questione non sono più soltanto attestate dagli individui, ma sono rivendicate dalle collettività»<sup>60</sup>. In altre parole: anche le società, le istituzioni, gli stati agiscono come agisce il soggetto.

Forse queste sono le pagine più deboli dell'ultimo libro di Ricoeur. Prendendole alla lettera bisognerebbe ammettere che vi sia una corrispondenza puntuale, se non proprio un'eguaglianza, tra le capacità del soggetto singolo e quelle del soggetto collettivo. Infatti, se si trattasse solo di analogia, si ritornerebbe al punto di vista husserliano delle *Meditazioni cartesiane*, un punto di vista che Ricoeur continuamente rifiuta<sup>61</sup>. Ma che cosa significa esattamente che una società può «dire»? Certo un rappresentante può parlare «in nome di» un gruppo o una istituzione. Ma si può davvero attribuire un «poter dire» a un soggetto collettivo? Ancora una volta il riconoscimento della dimensione specificamente fenomenologica del soggetto aiuterebbe a spazzare via gli equivoci: si può ancora discutere se una società possa in qualche modo agire o raccontarsi; ma sembra difficile ipotizzare che uno stato «percepisca», «immagini» o «soffra».

Si vede dunque che l'ermeneutica del sé, privata del suo radicamento fenomenologico, rende incomprensibile la differenza tra soggetto individuale e soggetto collettivo. L'identità del singolo è narrativa, ma non può essere compiutamente oggettivata in un racconto. L'identità collettiva, al contrario, è oggettivata in un corpus testuale, ma non è mai compiutamente un'identità, perché non ha corpo. L'io e il noi sono diversi perché un corpus testuale non è un corpo senziente.

<sup>59</sup> Id., *Percorsi del riconoscimento*, p. 127.

<sup>60</sup> *Ibi*, p. 153.

<sup>61</sup> Cfr. Id., *La memoria, la storia, l'oblio*, pp. 168-169.

### 7. Tornare alla fenomenologia?

In conclusione è importante precisare che la critica proposta in questo saggio non è funzionale a una restaurazione della concezione husserliana del soggetto. Le riserve di Ricoeur nei confronti dell'interpretazione idealistica della coscienza restano del tutto condivisibili. Il riconoscimento della specificità della dimensione del vissuto non implica necessariamente la promozione di questa dimensione al ruolo di fondamento ultimo, unico e assolutamente certo di ogni sapere. Ci si può chiedere allora quale fenomenologia possa essere compatibile con la critica alle ambizioni del soggetto moderno delineata da Ricoeur. La risposta non è semplice. Si tratta evidentemente di una fenomenologia che deve essere ripensata, andando al di là dei pregiudizi che condizionano le analisi husserliane. Benché sia chiaro che questa fenomenologia è ancora in larga parte da farsi non mancano significativi punti di riferimento. In particolare le tesi sostenute in questo saggio sono in sintonia con la prospettiva elaborata da Dan Zahavi e Shaun Gallagher<sup>62</sup>.

A questo proposito è utile richiamare in modo particolare l'importante distinzione tra il «sé narrativo» e il «sé esperienziale» proposta in *La mente fenomenologica*. Mentre il sé narrativo di cui parlano Gallagher e Zahavi può essere identificato quasi senza riserve con l'identità narrativa teorizzata da Ricoeur – che viene esplicitamente chiamato in causa nel libro – il sé esperienziale è quel sé «minimo» che coincide con l'apparire esperienziale dei fenomeni<sup>63</sup>. Questo sé minimale si situa a un livello antecedente rispetto a quello della auto-interpretazione ermeneutica che caratterizza l'identità narrativa ed è caratterizzato proprio da quel carattere dell'essere-mio – «mieità» nel linguaggio di Zahavi e Gallagher – che resta inspiegabile sul piano di una teoria narrativa del soggetto<sup>64</sup>.

È assolutamente essenziale il fatto che gli autori di *La mente fenomenologica* non contrappongano le due prospettive che pure distinguono chiaramente:

Qual è la relazione tra il sé narrativo – un sé legato alla socialità, alla memoria e la linguaggio – e il sé esperienziale – collegato invece alle strutture basi dell'esperienza e dell'azione? Queste due diverse nozioni di sé non si scontrano necessariamente<sup>65</sup>.

Non si tratta in effetti di contrapporre due visioni alternative della soggettività quanto piuttosto di articolare il semplice all'interno del complesso. In questo senso si deve riconoscere che il sé esperienziale precede e fonda dal punto di vista teorico il sé narrativo:

Secondo la prospettiva fenomenologica, il sé esperienziale nucleare non è il prodotto delle nostre pratiche narrative. È invece parte integrante della struttura della coscienza fenomenica

---

<sup>62</sup> S. GALLAGHER - D. ZAHAVI, *The Phenomenological Mind: an Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London-New York 2008; tr. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica: filosofia della mente e scienze cognitive*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

<sup>63</sup> Su questo cfr. D. ZAHAVI, *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, Oxford 2014, in part. cap. 4.

<sup>64</sup> GALLAGHER - ZAHAVI, *La mente fenomenologica*, p. 312.

<sup>65</sup> *Ibi*, p. 313.

e deve essere considerato come presupposto prelinguistico del sé (e dell'esperienza di sé), di qualsiasi pratica narrativa<sup>66</sup>.

Nello stesso tempo si deve anche riconoscere che il sé esperienziale che la fenomenologia tematizza, essendo il livello più elementare della soggettività, è anche il più povero. Ha dunque ragione Ricoeur quando cerca la 'persona' e in particolare la persona morale nello spazio di possibilità dischiuso dall'identità narrativa. Il sé esperienziale non è una persona, ne è piuttosto un prerequisito minimale.

In questa prospettiva, che sembra particolarmente feconda, «una fenomenologia incline all'ermeneutica»<sup>67</sup> può facilmente incontrare un'ermeneutica radicata fenomenologicamente, cioè un'ermeneutica conforme a quanto lo stesso Ricoeur teorizza più volte<sup>68</sup>. Certamente le considerazioni svolte in questo saggio sono considerazioni critiche; tuttavia questi rilievi critici possono ancora trovare spazio all'interno dell'ampio territorio teoretico di quello che si può definire 'un pensiero ricoeuriano'.

---

<sup>66</sup> *Ibi*, p. 314.

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 328.

<sup>68</sup> La necessità di articolare una fenomenologia del sé percipiente e del sé corporeo non implica affatto il rigetto della teoria dell'identità narrativa. Lo si vede bene nel lavoro della Atkins (cfr. K. Atkins, *Narrative Identity and Moral Identity: a Practical Perspective*, Routledge, London - New York 2008, in part. cap. 2 e 4), che presta una particolare attenzione alla dimensione incarnata o incorporata (*embodied*) del sé. Bisogna notare che nello sviluppare questa analisi la Atkins, la cui prospettiva teorica resta molto vicina a quella di *Sé come un altro*, non si riferisce tanto a Ricoeur, che pure rimane il suo interlocutore privilegiato, quanto piuttosto a Merleau-Ponty e Marcel.