



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA  
Curriculum Filosofia ed Etica Pubblica

Identità personale e identità narrativa

Paul Ricoeur critico di Derek Parfit

Relatore: Chiar.mo Prof. Antonio Maria Nunziante

Laureando: Stefano Corsi  
Matricola n° 529512/FL

Anno Accademico 2007 – 2008



## Indice

Tavola delle abbreviazioni	p. 5
Introduzione	p. 7
Capitolo 1	
Storie vissute o storie narrate? Panoramica di un dibattito	
1. Alcuni aspetti teorici	p. 13
1.1. Che cos'è "persona"?	p. 14
1.2. Che cos'è "narrazione"?	p. 16
1.3. Quale rapporto tra persona e narrazione?	p. 18
2. Teorie narrative dell'identità personale	p. 19
3. Le teorie "costruttiviste"	p. 22
3.1. Comprensione e configurazione	p. 22
3.2. La "narrativizzazione" della realtà	p. 27
4. Le teorie "percettualiste"	p. 31
4.1. Vivere narrazioni	p. 32
4.2. Esperienza, azione, coerenza di vita	p. 37
5. Alcune obiezioni al modello "percettualista"	p. 45
6. Intermezzo. La narrazione in psicologia	p. 49
7. Circolo mimetico e identità narrativa	p. 51
8. Alcune implicazioni del circolo mimetico	p. 58
9. Osservazioni generali sul dibattito	p. 62
Capitolo 2	
Paul Ricoeur e il dibattito sull'identità personale	
1. Identità personale e filosofia analitica	p. 69
1.1. L'interesse per la persona	p. 69
1.2. Preliminari all'identità narrativa in <i>Tempo e racconto</i>	p. 71
2. L'ermeneutica del sé	p. 75

3. Due usi del concetto d'identità	p. 81
3.1. Medesimezza: articolazione concettuale	p. 85
3.2. L'ipseità come permanenza del <i>chi</i>	p. 86
4. Una forma moderna di riduzionismo	p. 91
5. Dal riduzionismo all'identità narrativa	p. 101
6. Il non-riduzionismo di Ricoeur	p. 103
6.1. Attribuzione di predicati e ascrizione d'esperienze	p. 103
6.2. Le critiche di Ricoeur a Parfit	p. 108
6.3. Un approfondimento sul corpo proprio	p. 117
7. Riepilogo e osservazioni	p. 125
Capitolo 3	
Identità narrativa e individuo	
1. La nozione d'identità narrativa	p. 127
2. Esperimenti mentali e variazioni immaginative	p. 137
3. Narrazione e azioni complesse	p. 141
3.1. Pratiche	p. 142
3.2. Piani di vita	p. 143
3.3. Unità narrativa di una vita	p. 145
4. Alcune obiezioni	p. 147
4.1. Incompletezza "narrativa" della vita	p. 148
4.2. Inclusione dei racconti in una dialettica di rammemorazione e anticipazione	p. 151
4.3. Inviluppo delle storie di vita le une nelle altre	p. 153
4.4. Equivocità della nozione di autore	p. 155
5. Note su auto-inganno e limitazioni all'identità narrativa	p. 158
6. Osservazioni	p. 163
Conclusione	p. 165
Bibliografia	p. 169

## Tavola delle abbreviazioni

- DLV MACINTYRE A. [1988], *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano (in particolare, pp. 225-269).
- FS BRUNER J. [2002], *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Editori Laterza, Bari.
- HF MINK L. O. [1970], *History and Fiction as Modes of Comprehension*, "New Literary History", 1 (3), pp. 541-558.
- IN RICOEUR P. [1988b], *L'identité narrative*, "Esprit", 7-8, pp. 295-304.
- LN BRUNER J. [1987], *Life as Narrative*, "Social Research", 54 (1), pp. 11-32
- NF MINK L. O. [1978], *Narrative Form as Cognitive Instrument*, in CANARY R. H., KOZICKI H., *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- NL ANKERSMIT F. R. [1983], *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- QN WHITE H. [1983], *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in ROSSI P. (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano.
- SA RICOEUR P. [1993a], *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- TNH CARR D. [1991<sup>2</sup>], *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- TPF HARDY B. [1968], *Towards a Poetics of Fiction. An Approach Through Narrative*, "Novel", 2 (1), Fall, pp. 5-14.
- TR1 RICOEUR P. [1986d], *Tempo e racconto*, volume 1, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- TR2 RICOEUR P. [1987a], *Tempo e racconto*, volume 2, *La configurazione nel racconto di finzione*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- TR3 RICOEUR P. [1988a], *Il tempo raccontato. Tempo e racconto*, volume 3, *Il tempo raccontato*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.

- VN WHITE H. [1981a], *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in MITCHELL W. J. T. (a cura di), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 1-23.
- VR RICOEUR P. [1994b], *La vita: un racconto in cerca di narratore*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano, pp. 169-185.

## Introduzione

Come ormai è stato notato da più parti, recentemente l'interesse per l'approccio narrativo alle questioni filosofiche dell'identità personale è diventato molto popolare. A partire dagli ultimi anni, un numero sempre crescente di filosofi, psicologi e altri studiosi ha riconosciuto che il concetto di narrazione può assumere un ruolo rilevante nella comprensione dell'identità personale. L'approccio narrativo, infatti, è stato sviluppato come una risposta filosofica all'ambiguità e molteplicità della condizione umana vissuta, poiché orientato al bisogno di dare significato alle vite d'esseri anche pratici come noi, che esistono sullo sfondo di un mondo spazio-temporale<sup>1</sup>. È stato anche argomentato che il nostro senso di chi si è, è legato alla capacità di raccontare una storia coerente su noi stessi, e che il classico dibattito analitico sull'identità personale, che ha avuto inizio da Locke, ha raggiunto una fase di stallo poiché, occupandosi in prevalenza di continuità e connessioni psicologiche, ha astratto la nozione di persona dal contesto in cui essa trae la sua identità<sup>2</sup>.

Tra i filosofi che più hanno riconosciuto il valore della narrazione per la comprensione dell'identità personale troviamo Paul Ricoeur. Il tema di questa tesi è il concetto d'identità narrativa così come sviluppato dal filosofo francese soprattutto negli studi Quinto e Sesto dell'opera *Sé come un altro*<sup>3</sup>, ma con una certa attenzione anche ad alcune opere precedenti. Lo scopo di questa tesi è chiarire alcu-

---

<sup>1</sup> Secondo molti critici, le tesi fondamentali di una concezione generalmente narrativa dell'identità personale sono due: una ha carattere descrittivo, l'altra ha carattere normativo. La tesi descrittiva concerne il modo in cui esperiamo ordinariamente la nostra vita, ed essa sostiene che la viviamo effettivamente come una storia. Per la tesi normativa, invece, dobbiamo vivere e concepire la nostra vita come una narrazione, poiché ciò è indispensabile per essere una persona in senso proprio. Sembra che le due tesi non siano contraddittorie, e che quindi possano essere sostenute contemporaneamente. Su questi punti, cfr. Vice [2003], G. Strawson [2004], Garavaso & Vassallo [2007], pp. 40-41. In particolare, Vice e Strawson sono molto critici rispetto a una concezione narrativa dell'identità personale: essi obiettano sia alla tesi descrittiva sia alla tesi normativa.

<sup>2</sup> Su questi punti, cfr. Atkins [2004] e Rudd [2007], non solo per un panorama complessivo della discussione, ma anche per argomentazioni a favore della concezione narrativa.

<sup>3</sup> Ricoeur [1993], in seguito siglato SA. Due tra le recensioni più comprensive dell'opera sono Pucci [1992] e Reagan [1993]. Le introduzioni generali al pensiero di Ricoeur sono numerose e in molte lingue. Tra le più recenti in lingua italiana segnaliamo Aime [2007], Brezzi [2006] e Altieri [2004], rimandando alla bibliografia per altri riferimenti. Una delle raccolte bibliografiche più complete e recenti delle opere di e su Ricoeur è Vansina [2000], cui la mia ricerca bibliografica deve molto.

ni aspetti di questo concetto, in particolare rispetto alla fiducia che Ricoeur gli attribuisce come soluzione ai paradossi dell'identità personale formulati nell'ambito della filosofia "analitica". Difatti, una tesi costantemente sostenuta dal filosofo francese è che il concetto d'identità narrativa contribuisca a risolvere i paradossi dell'identità personale sorti nella filosofia anglo-americana<sup>4</sup>.

Secondo Ricoeur, è necessario comprendere che esistono almeno due modi in cui usiamo il termine "identità". Possiamo distinguere tra l'identità nel senso di "medesimezza" e l'identità nel senso di "ipseità". Secondo questa distinzione, l'identità di una persona non si può comprendere soltanto come la permanenza nel tempo di una cosa. Dato che, secondo il filosofo francese, i soggetti non possono essere tematizzati come gli oggetti, «i filosofi che assumono che solo un fatto o un oggetto possano rendere conto dell'identità personale, astraggono ancora prima di aver iniziato a speculare»<sup>5</sup>.

Ricoeur presenta alcune conseguenze che derivano dal trascurare questa differenza, prendendo in esame l'opera *Ragioni e persone* del filosofo Derek Parfit<sup>6</sup>. Egli presuppone che il sé debba essere un "fatto ulteriore", poiché io non sono il mio vissuto psichico né il mio corpo e, considerando poi alcuni esperimenti mentali, Parfit indica che non è possibile individuare l'esistenza di qualcosa come l'identità personale. Ne segue che per il filosofo britannico il concetto d'identità personale è vuoto, e in definitiva dovremmo rinunciare a parlarne. Tuttavia Ricoeur non concorda con queste conclusioni perché, secondo lui, gli esperimenti mentali di Parfit e l'impostazione generale della sua proposta sembrano mostrare solo che concepire l'identità personale come un oggetto significa giudicarla irrilevante, e perciò escluderla dalla considerazione. Questo però, ad avviso del filosofo francese, non vuol dire che l'identità personale vada espunta dal dibattito come illusoria, ma che è necessario fornire un approccio diverso alla questione<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. in particolare Ricoeur [1988b], in seguito siglato IN, con trad. mia.

<sup>5</sup> Bax [2005], p. 3, trad. mia.

<sup>6</sup> Parfit [1989], in seguito siglato RP. Per la presentazione della proposta di Parfit, cfr. Atkins [2000a].

<sup>7</sup> Sulla discussione intrapresa da Ricoeur con Parfit la bibliografia è piuttosto limitata, nonostante che il confronto col filosofo britannico rappresenti per Ricoeur un momento importante per la

Vediamo allora che Ricoeur mette in discussione i fondamenti di certe teorie dell'identità personale le quali, secondo lui, omettono aspetti in prima persona e relativi all'esperienza vissuta degli esseri che noi siamo. Tuttavia il filosofo francese non si limita a questo, poiché cerca anche di fornirne un'alternativa costruttiva in cui quegli elementi omessi possano trovare cittadinanza. Domandandosi quali ragioni abbiamo per sostenere che una persona rimane la stessa nel corso del tempo, egli formula l'ipotesi che le somiglianze tra vita e racconto (di cui però non vanno ignorate le differenze) possano essere d'aiuto. Secondo Ricoeur, l'identità personale non coincide con un oggetto ma consiste in un'attività di costituzione di sé che si sviluppa nel corso di una vita. Di conseguenza, l'identità personale assomiglia a una storia più che a un oggetto o a qualcosa che rimane invariabile attraverso il tempo. Sembra che per Ricoeur l'appello ai concetti forniti dalla narratologia possa aiutare a comprendere l'identità personale, nel senso suggerito, meglio di una trattazione in termini di fatti, oggetti o eventi, come invece proposto da Parfit<sup>8</sup>.

Secondo Ricoeur, dunque, il concetto di narrazione può fornire un buon modello perché il processo di costituzione di sé organizza una sequenza d'eventi separati, conflittuali ed eterogenei in unità. In questo modo, secondo il filosofo francese, la comprensione della vita umana come un'unità narrativa consente di sintetizzare sia la permanenza sia il cambiamento senza che l'una prenda il sopravvento sull'altro. In tale prospettiva, è possibile sia evitare l'ipostatizzazione dell'identità personale, sia la sua eliminazione.

È possibile che la proposta teorica ricoeuriana raccolga in sé l'eredità di almeno due linee di ricerca sviluppate dalla filosofia contemporanea. La prima linea ha avuto inizio negli anni Sessanta del Novecento e, coniugando discipline diverse come la critica letteraria, la filosofia della storia e la storiografia, si è interrogata su quali rapporti intercorrano tra la nostra esperienza temporale e le

---

formulazione del concetto d'identità narrativa: cfr. Adriaanse [1995], Argiroffi [2002], Bax [2005], Bertolotti & Ceruti [2001], Ihde [2002], Teichert [1999, 2004], Welsen [2001].

<sup>8</sup> Su questi punti, cfr. Blamey [1995] e Bax [2005].

strutture formali rintracciabili nei racconti di finzione<sup>9</sup>. Protagonisti di questo dibattito sono stati teorici come Louis O. Mink, Hayden White, Alasdair MacIntyre e David Carr, solo per citarne alcuni. La seconda linea di ricerca è più antica e risale, come abbiamo visto, alla discussione iniziata da Locke sui criteri d'identità personale e giunta fino all'opera di Parfit. Il concetto d'identità narrativa così come sviluppato da Ricoeur, come avrò modo di mostrare, sembra sorgere all'incrocio tra queste due linee di ricerca.

Tuttavia tale proposta ricoeuriana, come molti degli approcci che si richiamano alla narrazione per trovare un modello di permanenza nel tempo per le persone, non è stata esente da critiche, cui lo stesso Ricoeur ha risposto grazie agli strumenti offertigli dal suo concetto specialistico di narrazione. La maggior parte delle obiezioni fanno leva sulla differenza che intercorre tra la nostra esperienza temporale e le strutture formali riconoscibili nei racconti di finzione. I critici, infatti, rilevano che vita e letteratura differiscono profondamente perché la prima non avrebbe quei caratteri definiti (come inizi, parti centrali e conclusioni) che invece sarebbero ben riconoscibili nei racconti, i quali inoltre, essendo narrati al passato, potrebbero rendere conto al massimo della parte trascorsa della nostra vita, non del futuro, che dunque costituirebbe una minaccia per la costituzione della propria identità. Ma un altro problema rilevato dai critici è quello dell'auto-inganno: che cosa accade, si chiedono, se le storie che narriamo su noi stessi o sulle nostre vite sono illusioni o sogni ad occhi aperti per convincerci che le nostre vite sono migliori di quello che sono in realtà? Questi due problemi – della differenza tra la letteratura e la vita e dell'auto-inganno – possono costituire alcune serie obiezioni a una teoria narrativa dell'identità personale<sup>10</sup>.

La mia tesi sarà divisa in tre capitoli, ognuno dei quali tratterà uno degli aspetti cui ho brevemente accennato. Nel primo capitolo fornirò una ricostruzione

---

<sup>9</sup> In realtà, la questione è molto più antica, e potrebbe essere fatta risalire almeno all'antichità classica, come mostra Latona [2001]. Tuttavia mi sono limitato a un dibattito più ristretto e più recente i cui partecipanti, come vedremo, sono numerosi. Tra gli altri, cfr. Hardy [1968], Mink [1970], White [1981a], MacIntyre [1988], Carr [1991<sup>2</sup>] e infine Ricoeur [1986d].

<sup>10</sup> È difficile classificare i critici sulla base del loro orientamento o delle loro obiezioni, poiché in generale essi sembrano dividerle. Mi limito perciò a ricordare i principali critici che hanno contribuito al dibattito: cfr. Christman [2004], Forsey [2003], Lamarque [2004], Lippitt [2007], G. Strawson [2004], Vice [2003].

storica del dibattito sulle relazioni tra narrazione ed esperienza temporale. In quella sede, distinguerò tra quegli autori che si sono trovati d'accordo nel sostenere che “le storie non si vivono ma si raccontano”, e che dunque le nostre vite non possiedono i caratteri delle storie di finzione ma che quei caratteri derivano da una proiezione operata dall'immaginazione del narratore, da quegli autori che invece, in polemica diretta con i primi, hanno affermato che “le storie si vivono prima di raccontarle”, assecondando così una stretta analogia tra vita e letteratura. Tra i primi teorici, di grande importanza sono stati i contributi di Mink e White; mentre filosofi come MacIntyre e Carr si sono schierati in aperta polemica con i primi. Adotterò qui questa distinzione tra le posizioni, poiché riconosciuta tanto dai protagonisti del dibattito, quanto da alcuni osservatori informati<sup>11</sup>. Cercherò quindi di mettere in luce il modo in cui la speculazione di Ricoeur s'inserisce in questo dibattito e le novità che essa vi porta, in modo particolare per quanto riguarda il concetto di narrazione.

Nel secondo capitolo, dopo aver delineato alcuni aspetti generali del dibattito sull'identità personale, espliciterò gli strumenti concettuali mediante i quali Ricoeur affronta questo dibattito, in particolare la distinzione proposta tra i due usi del concetto d'identità: l'identità come “medesimezza” e l'identità come “ipseità”. Nello specifico, il secondo senso di “identità” sembra cogliere per il filosofo francese alcuni aspetti importanti del nostro essere soggetti che esistono e agiscono nel mondo, come la costituzione di sé, la percezione di sé, la rappresentazione di sé, la prospettività dell'esperienza ecc. Mi volgerò quindi a delineare nei suoi tratti principali la complessa proposta riduzionistica di Parfit in merito all'esistenza delle persone, mettendone in luce soprattutto la “tesi d'impersonalità”, la “tesi su ciò che conta” e i paradossi dell'identità personale sostenuti dall'utilizzo di esperimenti mentali. Proprio rispetto a questi tratti si muoverà la critica di Ricoeur, che presenterò nel dettaglio. Mostrerò anzitutto quegli aspetti che una prospettiva analitica come quella di Parfit omette o ritiene

---

<sup>11</sup> Cfr. tra gli altri Kerby [1991], Verhesschen [2003] e Hyvärinen [2006]. Pur ritenendo non sempre felice una distinzione così netta tra le posizioni, tenterò comunque di evidenziare alcune differenze tra i partecipanti alla discussione.

secondari, e che invece assumono primaria importanza nella proposta del filosofo francese.

Nel terzo capitolo, infine, mi muoverò nella concezione narrativa dell'identità personale delineata da Ricoeur. Dopo le critiche del capitolo precedente, presenterò la parte costruttiva della proposta del filosofo francese che, come accennato, adotta la narrazione per stabilire una base per la permanenza della persona attraverso il tempo. Mostrerò come, per Ricoeur, il concetto d'identità narrativa si costituisca in rapporto dialettico tra la medesimezza e l'ipseità e che, se consideriamo la persona come personaggio del racconto, essa non è distinta dalle sue esperienze, ma ne è costituita. Cercherò quindi di illustrare come, secondo il filosofo francese, l'approccio narrativo riesca a integrare quegli aspetti emersi dalle precedenti critiche a Parfit, in particolare attraverso un confronto tra le cosiddette variazioni immaginative della letteratura e gli esperimenti mentali del filosofo britannico. In ultimo, riprenderò le critiche avanzate dai maggiori critici anti-narrativisti, per mostrare come Ricoeur le affronti mediante le sue conoscenze narratologiche. Concluderò infine il capitolo tracciando gli estremi della questione dell'auto-inganno.

## Capitolo 1

### Storie vissute o storie narrate?

#### Panoramica di un dibattito.

##### 1. *Alcuni aspetti teorici.*

Nella filosofia di Ricoeur, il concetto d'identità narrativa nasce da una riflessione sulla temporalità, connessa alla questione dell'identità personale e rilevante per il tema della narrazione. Prima di esaminare il modo in cui, secondo il filosofo francese, la narrazione costituisce un modello per l'identità personale, desidero offrire una panoramica storica del dibattito da cui sorge la proposta ricoeuriana<sup>12</sup>.

In questo capitolo, prenderò in esame alcune tra le maggiori *teorie narrative dell'identità personale*. Non sembra però immediato parlare di "teorie", poiché esse mettono in relazione questioni appartenenti all'ambito letterario (la narrazione e la sua struttura) con problemi propri della filosofia (la persona e la sua identità). In effetti, in prima approssimazione, la forma narrativa sembra un oggetto di ricerca più interessante per le teorie letterarie che per la ricerca filosofica. Si tratterà dunque di comprendere se siamo autorizzati, e che cosa ci legittima, a parlare di "teorie narrative"<sup>13</sup>.

Procederò, in sede introduttiva, a un'illustrazione preliminare degli elementi messi in rapporto: la persona e la narrazione. Qui, in ogni modo, mi limiterò a uno sguardo sui caratteri generali di tali elementi. Altri, infatti, saranno esplicitati nel prosieguo dell'esposizione, quando mi riferirò più nel dettaglio agli argo-

---

<sup>12</sup> Per una disamina storica dettagliata e competente nel campo della narratologia, cfr. Hyvärinen [2006].

<sup>13</sup> Questi dubbi sono stati sollevati da noti commentatori di Ricoeur: «Perché, ci si potrebbe chiedere, questa attenzione appoggiata a un tema che appare, a prima vista, più letterario che filosofico? La forma narrativa non definisce meramente un modo letterario tra gli altri, ciò che, in termini più comuni, chiamiamo una storia? Che cosa potrebbe essere filosoficamente significativo nella narrativa e nella narrazione, o nelle storie e nel loro raccontarle? (Blamey [1995], p. 572, trad. mia). Per "teoria narrativa" intenderemo "teoria narrativa dell'identità personale", e non le molte teorie proprie della narratologia, ossia di quel sottocampo della teoria letteraria occupato nello studio della natura e della definizione dei racconti in generale. Inoltre, in questa sede, ci occuperemo soltanto delle teorie narrative *filosofiche* dell'identità personale, benché esistano anche teorie narrative *psicologiche*.

menti dei filosofi che chiamerò “narrativisti”. Spero pertanto che un quadro più approfondito della relazione emerga alla fine del capitolo<sup>14</sup>.

### 1.1. *Che cos'è “persona”?*

È facile constatare che, per il senso comune, esistono nel mondo due classi d'entità: le “cose” e le “persone”. Mentre le prime sono oggetti d'esperienza, dotate di proprietà fisiche, di una localizzazione nello spazio e nel tempo, di una struttura materiale, e di relazioni causali reciproche, le seconde sono (in più) soggetti d'esperienza. Per “esperienza” intendiamo in senso ampio ogni tipo di sensazione, percezione, o pensiero. Di conseguenza, mentre tutte le persone sono soggetti d'esperienza, non tutti i soggetti d'esperienza sono persone<sup>15</sup>.

Solitamente, si assume che il concetto di persona sia equivalente a quello d'essere umano. Tuttavia, da un lato si può discutere se ogni essere umano sia una persona, dall'altro è perfettamente concepibile che esistano persone che non sono esseri umani<sup>16</sup>. In generale, il concetto d'essere umano si utilizza per rispondere alla domanda «che cosa siamo?»: una questione tipicamente scientifica riguardante le proprietà che accomunano gli esseri umani come membri di una particolare specie biologica.

Sembra però che il concetto di persona non sia caratterizzato dalla biologia. Una persona si distingue da un soggetto d'esperienza in quanto la persona è un *sé*. Più precisamente, i *sé* sono «soggetti d'esperienza che hanno la capacità di riconoscersi come soggetti individuali d'esperienza»<sup>17</sup>. Questo comporta che le persone possiedono una conoscenza riflessiva, ossia «una conoscenza della propria identità e dei propri stati mentali consci – conoscenza di chi si è e di che cosa

---

<sup>14</sup> La classificazione che propongo in questo capitolo è stata ispirata da Forsey [2003].

<sup>15</sup> Animali come scimpanzè, delfini, o altri mammiferi superiori non umani, sono considerabili soggetti d'esperienza senza essere, forse, persone (cfr. Lowe [2000], p. 264).

<sup>16</sup> Cfr. Moore [1997], p. 223; Lowe [2000], p. 264. Nel primo caso, vi è un'ampia discussione bioetica intorno alla questione se embrioni umani o pazienti in stato vegetativo permanente siano da considerare persone. Nel secondo caso, non sembra necessario per il concetto di persona appartenere ad una precisa specie biologica.

<sup>17</sup> Lowe [2000], p. 264, trad. mia.

si sta pensando e sentendo»<sup>18</sup>. La conoscenza riflessiva, a sua volta, s'accompagna al possesso di una prospettiva in prima persona, che si esprime nell'abilità di utilizzare la parola "io" per riferirsi comprensibilmente a se stessi<sup>19</sup>. Così, il concetto di persona implica un cruciale elemento di soggettività.

Posta questa capacità riflessiva, pare che la persona sia in grado di riconoscersi, tanto come ente organico dotato di *vita biologica*, quanto come ente fornito di *vita personale*<sup>20</sup>. È questa seconda accezione del termine "vita" che entra in gioco «quando tutte le questioni scientifiche rilevanti sono state risolte»<sup>21</sup>; è questo l'aspetto per cui si dice che la vita è "condotta" o "vissuta". Non solo, infatti, le persone intrattengono relazioni fisiche con gli altri oggetti, ma esse sono soggetti d'azione, ossia agiscono in conformità a ragioni, obiettivi, scopi, progetti<sup>22</sup>.

Domandarsi «che cosa sono?», pertanto, è diverso da domandarsi «chi sono io?». La domanda *chi* esprime il problema dell'*identità personale*: «Che cosa mi fornisce la *mia* identità in quanto identità di questa particolare persona, differente da tutte le altre?»<sup>23</sup>. Dal momento che essere una persona non è soltanto essere un animale di una certa specie, ma anche essere soggetto d'azione e di riflessione, sembra «impossibile caratterizzare chi siamo, o anche fare esplicita referenza a noi, se non dal vero punto di vista che noi stessi adottiamo nell'essere chi siamo»<sup>24</sup>, ossia da quel punto di coinvolgimento costituito dalla vita personale<sup>25</sup>.

---

<sup>18</sup> Lowe [2000], p. 264, trad. mia.

<sup>19</sup> Cfr. Lowe, pp. 264-270.

<sup>20</sup> Cfr. Moore [1997], p. 222.

<sup>21</sup> Moore [1997], p. 226, trad. mia.

<sup>22</sup> Cfr. Moore [1997], p. 222.

<sup>23</sup> Cfr. Polkinghorne [1988], p. 146. Per la precisione, è generalmente riconosciuto che il problema dell'identità personale sia costituito da almeno tre questioni. (1) Problema della *classificazione*: che cosa differenzia la classe "persone" da altre classi per certi versi paragonabili (primati, istituzioni, elaboratori elettronici)? (2) Problema della *reidentificazione*: quali proprietà permettono d'identificare una persona come la stessa persona in due momenti diversi? (3) Problema dell'*individuazione*: che cosa ci consente di differenziare individui descritti come appartenenti alla stessa classe? (cfr. Sparti [1996], pp. 27-65).

<sup>24</sup> Moore [1997], p. 226, trad. mia.

<sup>25</sup> Cfr. Moore [1997], p. 225. La letteratura sui concetti di "persona" e "identità personale" è sterminata. Per un'ottima introduzione generale, sia teorica, sia storica, si veda Di Francesco [1998].

## 1.2. Che cos'è “narrazione”?

Nelle conversazioni ordinarie il termine “narrazione” è equivoco. Il significato più inclusivo di “narrazione” si riferisce ad ogni tipo di presentazione scritta o parlata; ma tale accezione è troppo ampia e perciò non elimina l'ambiguità. “Narrazione” può denotare lo schema cognitivo di una storia, il processo di produzione di una storia, o il risultato (prodotto) del processo – chiamato appunto “storia” o “racconto”<sup>26</sup>.

Ora, che cosa sia una storia e quale sia la sua struttura sono problemi riccamente dibattuti negli ambiti della teoria letteraria e della narratologia<sup>27</sup>. In linea generale, una storia è una presentazione semiotica, perlopiù linguistica, di almeno due successivi stati di cose, eventi o azioni. A differenza delle descrizioni, che sono istantanee o prive di tempo, le storie dispiegano un *ordine temporale*. Una semplice successione, tuttavia, non è una condizione sufficiente per essere una storia. Essa, infatti, non presenta necessariamente una relazione semantica o di significato tra i suoi due momenti<sup>28</sup>.

La narrazione si differenzia anche dalla cronaca, la quale elenca semplicemente eventi (espressi in asserzioni) secondo il loro posto in una linea temporale. Nella cronaca dunque gli eventi sono riportati nell'ordine della loro occorrenza, ossia correlati gli uni agli altri dai connettivi “e poi” o “e dopo”. La funzione della cronaca è informare il lettore intorno alla successione dei fatti, mentre la narrazione possiede una *funzione esplicativa*. Il suo scopo, infatti, è esibire una spiegazione di certi stati, eventi o azioni, connettendoli tra loro in singoli episodi e dispiegando così il significato che essi hanno uno per l'altro<sup>29</sup>.

Lo strumento attraverso il quale eventi individuali sono messi in relazione in una singola storia, e dunque lo strumento che identifica il significato e il ruolo

---

<sup>26</sup> Cfr. Polkinghorne [1988], p. 13. Per “narrazione” intenderemo tanto il processo quanto il prodotto, e sarà quindi il contesto a determinare di volta in volta il significato più appropriato. Riguardo al risultato del processo narrativo, pertanto, “narrazione” equivarrà a “storia”.

<sup>27</sup> Gli studi al proposito sono molteplici, tra i quali sono importanti i classici lavori di Mitchell [1981] e di Scholes & Kellogg [2000<sup>21</sup>]. Per ulteriori ricerche, cfr. tra gli altri Barthes *et al.* [1982], Brooks [1984], Chatman [1987, 1993, 2001], Genette [1987], Branigan [1992] e Fludernik [1996].

<sup>28</sup> Cfr. Teichert [2004], p. 181.

<sup>29</sup> Cfr. Polkinghorne [1988], p. 21; Teichert [2004], p. 182.

di tali eventi, è l'intreccio o trama [*plot*] della narrazione. «La trama ha la funzione di trasformare una cronaca o lista d'eventi in un intero schematico, evidenziando e riconoscendo il contributo che certi eventi offrono allo sviluppo e all'esito della storia»<sup>30</sup>. Possiamo pertanto definire la trama come «l'elemento dinamico e sequenziale della letteratura narrativa. Nella misura in cui il personaggio, o qualsiasi altro elemento dell'opera narrativa, diventa dinamico, esso fa parte della trama»<sup>31</sup>.

Se tuttavia è vero che «perché una composizione sia narrativa non occorre niente di più e niente di meno che un narratore e una narrazione»<sup>32</sup>, allora le strutture e funzioni cui abbiamo accennato, relative alla storia, non sono ancora sufficienti affinché si abbia una composizione narrativa. Il concetto di storia, infatti, implica anche i concetti di *narratore* della storia e di *pubblico* o *uditorio*. «Per definizione, l'arte narrativa esige una storia e un narratore di tale storia. Nel rapporto tra narratore e narrazione e nell'ulteriore rapporto tra narratore e pubblico è compresa sostanzialmente tutta l'arte narrativa»<sup>33</sup>.

Riassumendo, la narrazione è una forma produttrice di significato. Essa infatti è una modalità espressiva, che implica la riunione d'eventi in una trama, in cui gli eventi acquistano significato in quanto posti in relazione col tema della storia. La trama configura gli eventi in un intero, trasformandoli da avvenimenti meramente seriali e indipendenti in avvenimenti dotati di significato, che contribuiscono all'intero tema. Il significato di un evento diventa manifesto quando si conosce la trama di cui è parte<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Polkinghorne [1988], p. 19, trad. mia. Polkinghorne continua rilevando l'importanza dell'intreccio per la significanza degli elementi: «Senza il riconoscimento del significato dato dalla trama, ogni evento apparirebbe come discontinuo e separato, e il suo significato sarebbe limitato alla sua identificazione categoriale o alla sua locazione spazio-temporale» (Polkinghorne [1988], p. 19, trad. mia).

<sup>31</sup> Scholes & Kellogg [2000<sup>21</sup>], p. 261.

<sup>32</sup> Scholes & Kellogg [2000<sup>21</sup>], pp. 4-5.

<sup>33</sup> Scholes & Kellogg [2000<sup>21</sup>], pp. 4-5.

<sup>34</sup> Cfr. Polkinghorne [1988], pp. 142-143.

### 1.3. *Quale rapporto tra persona e narrazione?*

In una sua opera recente, la studiosa americana Marya Schechtman si è espressa così: «La pietra angolare nella prospettiva della concezione narrativa di sé, è la tesi che l'identità della persona sia creata da una concezione di sé che è in forma narrativa. Posta nel modo più generale, ciò significa che costituire un'identità richiede che un individuo concepisca la sua vita come avente la forma e la logica di una storia – più specificamente, la storia della vita di una persona – dove s'intende “storia” come una narrazione lineare convenzionale»<sup>35</sup>.

In questa tesi, benché all'interno di una riflessione molto specifica, possiamo riconoscere alcuni punti condivisi dalle teorie narrative. In generale, formulare una teoria narrativa dell'identità personale vuol dire operare una connessione tra diversi elementi.

(a) Anzitutto, tra la narrazione e la vita personale, considerata nelle sue parti (esperienze ed azioni particolari) e nella sua totalità. Sostenere, infatti, una teoria narrativa significa chiedersi che tipo di relazione intercorra tra le caratteristiche strutturali riconoscibili nella vita e quelle proprie delle narrazioni romanzesche. È una relazione contingente o necessaria? La vita personale è strutturata secondo le proprietà formali delle storie che troviamo narrate nelle opere letterarie, oppure essa assume tali proprietà solo mediante una nostra proiezione? Nel primo caso, forse saremmo giustificati a parlare di “storie di vita” *vissute*; nel secondo caso, invece, saremmo comunque autorizzati a parlare di “storie di vita”, ma sempre e solo *raccontate*.

(b) In secondo luogo, dal momento che, per definizione, la vita personale è la vita *di una persona* che la conduce e “vive”, quali conseguenze derivano per l'identità personale dall'accostamento di vita e narrazione? Se le nostre vite condividono le proprietà delle storie, allora l'identità della persona si presenterà in qualcosa di simile ad una storia. Così, *raccontare la propria vita* sembra diventare un momento fondamentale per la comprensione di chi si è: di sé e della propria

---

<sup>35</sup> Schechtman [1996], p. 96, trad. mia.

identità<sup>36</sup>. Se invece le vite personali non partecipassero di quelle proprietà, allora propriamente noi non “vivremmo” storie. Pertanto, attribuire loro i tratti di storie plausibili e coerenti, raccontando la nostra vita, potrebbe risultare fuorviante ai fini di un’adeguata comprensione della nostra identità.

Si osservi che pare sempre possibile raccontare, verbalmente o per iscritto, la storia di vita di una persona, che si tratti del nostro passato (autobiografia) o del trascorso di un altro individuo (semplice biografia). Tuttavia è lecito chiedersi se la persona sia inseparabile dalla propria vita, dal momento che «le nostre vite sono cose che ci capitano, che viviamo, e mentre le nostre esperienze possono essere raccontate come storie dopo il fatto, [forse] non può esserlo il sé che le sta vivendo»<sup>37</sup>.

È rispetto alle risposte fornite a queste domande, che propongo di classificare alcune posizioni chiave intorno alla questione se le vite siano o non siano narrazioni.

## *2. Teorie narrative dell’identità personale.*

Nell’ampio spettro delle teorie sull’identità personale, possiamo anzitutto riconoscere teorie narrative e teorie non narrative. Qui ci occuperemo soltanto delle prime. Le raggruppiamo pertanto, per semplicità e nella maniera più inclusiva possibile, in un approccio che definiremo “narrativismo”. Con tale termine intendiamo quel filone di ricerca sull’identità personale che attribuisce importanza metodologica ed epistemologica ad un criterio basato sulla narrativa.

In linea molto generale, una teoria narrativa dell’identità personale sostiene l’esistenza di una certa relazione: (a) tra i caratteri della nostra esperienza e quelli propri di un racconto; (b) tra la narrazione e la costituzione del sé.

---

<sup>36</sup> Com’è stato notato, «una delle funzioni conoscitive della narrazione sta appunto nel permetterci di conoscere quegli oggetti che hanno un’identità spazio-temporale che, mutando nel tempo, non può essere definita una volta per tutte [...]. Conoscere questi oggetti significa evidentemente cambiare continuamente la loro definizione. La narrazione ci permette appunto di ricostruire identità che non possono essere definite indipendentemente dal loro mutamento nel tempo» (Pomata [1985], pp. 307-308).

<sup>37</sup> Forsey [2003], p. 180, trad. mia.

(a) Secondo il tipo di connessione tra esperienza e racconto, distinguiamo almeno due concezioni<sup>38</sup>.

(i) Quando il legame è considerato necessario, abbiamo teorie che possiamo chiamare “percettualiste”, i cui sostenitori ritengono che il mondo giunga al soggetto già dotato dei caratteri del racconto, e che pertanto i racconti siano inestricabili dall’esperienza individuale<sup>39</sup>. Ciò vuol dire che, «qualunque cosa sia la ‘vita’, essa è difficilmente una sequenza d’eventi isolati priva di struttura»<sup>40</sup> e tale struttura, già presente nella percezione, non può che essere narrativa<sup>41</sup>.

(ii) Se invece il legame tra vita e racconto è valutato come contingente, abbiamo teorie che possiamo chiamare “costruttiviste”, secondo le quali la forma narrativa giungerebbe in seguito all’esperienza, e costituirebbe uno dei possibili modelli d’interpretazione, o strumenti cognitivi, a nostra disposizione per riflettere sulle nostre vite. Quindi, se la vita possiede una qualche struttura narrativa, è quella che abbiamo imposto *a posteriori* ad un’esistenza altrimenti priva di tale organizzazione<sup>42</sup>.

(b) In generale, ogni teoria narrativa pone in un rapporto più o meno diretto la storia di vita con il sé. Secondo la *versione forte* del narrativismo, storia di vita e sé sono necessariamente collegati: una persona crea la propria identità formando la storia della propria vita. Secondo la *versione debole*, invece, non vi è rapporto esclusivo: l’identità di una persona sorge *anche* dalla sua storia di vita. Da entrambi i casi, comunque, deriva la tesi che il sé sia un sé “narrativo” (almeno in parte), ossia un sé equivalente a, o prodotto di, una storia di vita (almeno in parte). Sotto questo riguardo, dunque, le teorie narrative sono *teorie antirealiste*

---

<sup>38</sup> Per comodità, le denominerò “percettualismo” e “costruttivismo” narrativi, traendo queste categorie correlate alla conoscenza di sé da Maffettone [2006]. Esse, tuttavia, non avranno qui lo stesso significato attribuito loro da Maffettone.

<sup>39</sup> Propugnatori famosi di questa tesi sono, solo per restare in ambito filosofico, MacIntyre [1988], Carr [1991<sup>2</sup>], Taylor [1993], e forse, almeno secondo certe interpretazioni, Ricoeur [1986b, 1988].

<sup>40</sup> Carr [1986], p. 122, trad. mia.

<sup>41</sup> «L’attività narrativa [...] è parte costitutiva dell’azione, e non solo un abbellimento, un commento, o un altro accompagnamento incidentale» (Carr [1986], p. 125, trad. mia). Essa «non è meramente un modo, possibilmente di successo, di descrivere eventi; la sua struttura inerisce agli eventi stessi» (Carr [1986], p. 117, trad. mia).

<sup>42</sup> Numerosi sono i sostenitori di questa via narrativa. Tra gli altri, segnalo Barthes [1977], Kermode [1972] e Chatman [1987] per i critici e teorici letterari; Mink [1970] e White [1981] per i filosofi della storia.

rispetto al sé. Con ciò s'intende che il sé non è un qualche tipo di "sostanza" spirituale o materiale, ma una creazione, perlomeno in alcuni suoi aspetti.

Un esempio di teoria narrativa in questa direzione, forse la più radicalmente antirealista sul sé, è stato offerto di recente da Daniel Dennett. Secondo il filosofo, come un ragno tesse la tela e il castoro costruisce la diga, così il cervello d'ogni *Homo sapiens* normale fabbrica una rete di parole e d'atti, specialmente narrativi. Le storie che raccontiamo su noi stessi vengono tessute, ma perlopiù non siamo noi a tesserle: «La nostra coscienza umana – e la nostra individualità narrativa – è un loro prodotto, non la loro fonte»<sup>43</sup>. Tali flussi narrativi inducono gli interlocutori a postulare un agente unitario cui appartengono e cui si riferiscono le parole, un *centro di gravità narrativa*, nulla più che un'astrazione. Questo personaggio fittizio è il nostro sé, e cercare di conoscere che cosa sia *realmente* il sé, indipendentemente da quanto architettato nel linguaggio verbale, significa commettere un errore categoriale<sup>44</sup>.

Le prospettive teoriche antirealiste sono diventate serie rivali delle concezioni realiste del sé, secondo le quali il sé esiste in modo indipendente dalle nostre teorie, descrizioni, o storie, possedendo una natura propria che può essere descritta, ma non creata, nelle nostre interlocuzioni. Ciò naturalmente non implica che l'antirealismo delle teorie narrative debba essere monolitico quanto quello dennettiano: l'idea che il sé sia (in qualche misura) un racconto, può essere sostenuta in molteplici versioni, che variano nel grado d'antirealismo. Esistono quindi teorie narrative che sono compatibili col realismo e altre che non lo sono; ma ci sono anche teorie mediane che rifiutano un realismo forte del sé, pur accettando alcuni assunti realisti<sup>45</sup>.

In conclusione, devono rientrare nella nostra classificazione le teorie non narrative dell'identità personale, almeno per quanto riguarda le frange in diretto contrasto col narrativismo. Alle teorie non narrative, difatti, appartengono conce-

---

<sup>43</sup> Dennett [1991], p. 464.

<sup>44</sup> Cfr. Dennett [1992], p. 114.

<sup>45</sup> Le prime possono essere rappresentate da Schetchman [1996], le seconde, come visto, da Dennett [1991, 1992], infine le terze da Schafer [1999]. Riprendo queste utili distinzioni da Vollmer [2005].

zioni esplicitamente *antinarrative*, che negano qualunque rapporto tra racconto e costituzione del sé<sup>46</sup>.

Per il momento, inizierò esponendo le teorie dei maggiori autori del dibattito, in particolare riguardo ai punti (a) e (b) di questo paragrafo: i rapporti tra esperienza e struttura narrativa, e i rapporti tra la narrazione e il sé.

### 3. Le teorie “costruttiviste”.

Possiamo evidenziare tre tesi condivise dai “costruttivisti”: 1) il mondo non ci è dato nella forma di storie ben fatte; 2) siamo noi a comporre tali storie; 3) siamo noi a conferir loro referenzialità, immaginando che in esse parli il mondo stesso. In conformità a tali convergenze, dunque, la struttura narrativa non è già “là fuori”, in attesa di essere percepita, ma è imposta retrospettivamente agli avvenimenti reali. Pertanto, nell’ordine del tempo, «gli eventi mondani giungono per primi, e i racconti seguono come una forma rappresentazionale. Narrazione significa configurazione, di conseguenza i suoi contro-concetti sono caos e contingenza: gli eventi reali»<sup>47</sup>.

#### 3.1. *Comprensione e configurazione.*

Nel 1968 Barbara Hardy pubblicò un articolo di critica letteraria, il cui tema – le interrelazioni tra vita e arte – rappresenta un tentativo d’approccio alla seconda in termini cognitivi<sup>48</sup>. Il suo scopo, difatti, consiste nel «suggerire il difetto dell’antagonismo comunemente posto tra sogno e visione realistica» (TPF, p. 5). In quanto teorica della letteratura, l’interesse di Hardy si volge anzitutto agli studi letterari.

---

<sup>46</sup> Ciò implica che è possibile sostenere una tesi non narrativa compatibile col narrativismo, dunque senza essere *a fortiori* anti-narrativisti. Tra i massimi esponenti dell’anti-narrativismo, per quanto ne so, vi è Strawson [2004].

<sup>47</sup> Hyvärinen [2006], p. 25, trad. mia.

<sup>48</sup> Hardy [1968] in seguito siglato TPF, con trad. mia.

In questa prospettiva, «la narrativa, come la lirica o la danza, non deve essere considerata come un'invenzione estetica usata dagli artisti per controllare, manipolare e ordinare l'esperienza, ma come un atto primario della mente trasferito *dalla vita all'arte*» (TPF, p. 5). Il romanzo, semplicemente, intensifica e analizza le mozioni narrative della coscienza umana. Ciò che a Hardy importa, quindi,

sono le qualità che la narrativa di finzione condivide con quel raccontare storie [*storytelling*] intimo ed esteriore che svolge un ruolo maggiore nelle nostre vite di sonno e di veglia. Perché noi sogniamo in forma narrativa [*in narrative*], fantastichiamo in forma narrativa, ricordiamo, presagiamo, speriamo, disperiamo, crediamo, dubitiamo, pianifichiamo, correggiamo, criticiamo, costruiamo, chiacchieriamo, impariamo, odiamo e amiamo per mezzo della forma narrativa. Al fine di vivere davvero, creiamo storie su noi stessi e sugli altri, sul passato e il futuro tanto personale quanto sociale (TPF, p. 5).

Ne deriva che, se gli atti della mente hanno struttura narrativa, «come molte opere di finzione, la storia personale è creata da fantasia e realismo» (TPF, p. 6). Le conseguenze di una visione della «narrativa di finzione come continua con l'azione e la reazione narrative» (TPF, p. 7) sono esplicitate. Da un lato, la distinzione tra fantasia e realtà risulterebbe relativizzata, poiché «le migliori fantasie [...] lavorano in termini completamente realistici» (TPF, p. 7); da un altro lato, si presterebbe maggior attenzione alla combinazione di reminiscenza e anticipazione, le quali «s'intersecano tra loro e complicano le relazioni temporali d'inizio, parte centrale e fine, come fanno davvero nel dramma della nostra coscienza [*in our play of consciousness*]» (TPF, p. 7).

Un importante commento critico a questa concezione provenne dal filosofo della storia Louis Mink, il quale, in un noto articolo, espresse in maniera perentoria il proprio distacco dalle affermazioni di Hardy<sup>49</sup>. In questo studio, l'impresa

---

<sup>49</sup> Mink [1970], in seguito siglato HF, con trad. mia. La differenza con le tesi hardyane si ravvisa nella considerazione del modo in cui sono date le storie. Benché esposta in un breve paragrafo conclusivo, tale contrarietà sortirà notevoli ripercussioni sull'andamento del dibattito successivo.

di Mink è capire come sia possibile la conoscenza del passato, e a tale scopo va reso esplicito il legame tra comprensione e narrazione, proprio della cognizione storica. Perché ciò avvenga, secondo il filosofo, è indispensabile ridare dignità al ruolo della narrazione, a suo dire relegato in posizione subordinata e accessoria, per influsso di Cartesio, nella tradizione filosofica, e criticare un certo modo positivistico d'intendere la storia.

Le teorie della conoscenza hanno stranamente trascurato il significato del semplice fatto che le esperienze giungono a noi *seriatim* in un flusso transitorio e tuttavia devono poter essere tenute insieme in una singola immagine della molteplicità degli eventi perché possiamo essere consapevoli della transizione [...]. Memoria, immaginazione, e concettualizzazione servono tutte a questa funzione, qualunque altra cosa facciano: sono modi di afferrare assieme in un singolo atto mentale cose che non sono esperite assieme, o anche capaci di essere esperite così, perché separate da tempo, spazio, o specie logica. E l'abilità di fare questo è una condizione necessaria (sebbene non sufficiente) dell'*intelligenza* [*understanding*] (HF, p. 547).

In questo modo,

sembra esserci un caratteristico genere d'intelligenza che consiste nel pensare assieme in un singolo atto, o in una serie cumulativa di atti, le complicate relazioni di parti che possono essere esperite solo *seriatim*. Propongo di chiamare questo atto (per ovvie ragioni etimologiche) "comprensione" [*comprehension*] (HF, p. 548).

A differenza della conoscenza [*knowledge*], che intende le cose come fatti irrelati, che indica criteri di verità e falsità, ed è essenzialmente pubblica, potendo essere distribuita attraverso una comunità; la comprensione è un atto individuale che permette di «vedere le cose assieme» (HF, p. 553), operativo e necessario ad ogni livello di coscienza e riflessione: dalla sintesi dei dati di sensazione e percezione,

al tentativo di ordinare insieme le nostre conoscenze in unico sistema per apprendere il mondo come totalità<sup>50</sup>.

Secondo Mink, si offrono *tre modi di comprensione*, fondamentali e irriducibili: il modo teoretico o ipotetico-deduttivo proprio della scienza, il modo categoriale proprio della filosofia, e il *modo configurante* proprio della storiografia. Questo terzo è «il solo modo rilevante per il concetto di una storia» (HF, p. 549). Si tratta, infatti, del «modo in cui molteplici cose possono essere comprese in un singolo e concreto insieme di relazioni» e corrisponde alla «abilità di tenere insieme un numero d'elementi in giusto equilibrio» (HF, p. 551), ossia alla capacità d'inserire in una narrazione ogni elemento (evento, azione, oggetto ecc.) altrimenti inintelligibile senza riferimento ad essa<sup>51</sup>.

Tali elementi, dunque, sebbene rappresentati come occorrenze nell'ordine del tempo – e quindi in successione o sequenza – possono essere osservati come intrecciati in un ordine di senso, sia nella loro concreta particolarità, sia nelle loro relazioni. Ne risulta una rappresentazione dell'intero, sempre parziale, dove «la fine è connessa con la promessa dell'inizio tanto quanto l'inizio con la promessa della fine» al punto che «comprendere la successione temporale significa pensarla in entrambe le direzioni ad un tempo» (HF, p. 554). Così, l'organicità della comprensione sospende, in un certo modo, la temporalità cronologica derivata dalla sequenzialità lineare.

Lo specifico della storia, pertanto, non consiste semplicemente in una comprensione (teoretica) della sequenza giustapposta di ciò che è successo, ma in una comprensione unitaria e sintetica, appunto la configurazione. Le tecniche della narrazione mirano proprio a questo scopo configurante:

Le azioni e gli eventi di una storia compresa come un intero sono *connessi da una rete di descrizioni sovrapposte*. E la sovrapposizione [*overlap*]

---

<sup>50</sup> Cfr. HF, 548-549.

<sup>51</sup> L'esempio della missiva: essa può essere considerata un corpo fisico dotato di certe proprietà (come peso, densità, calore specifico ecc.), ma anche un legame con un vecchio amico, attraverso il quale domandiamo, annunciamo cambiamenti, riprendiamo un carteggio interrotto. Insomma, la missiva «appartiene ad una particolare configurazione degli eventi come il tassello di un mosaico» (HF, p. 551).

delle descrizioni non può essere parte della storia stessa (come una cosa dopo l'altra [successione]) ma solo della comprensione di essa come un intero (HF, p. 556).

Con questa dichiarazione, Mink sembra suggerire una certa separazione tra il processo di comprensione configurante e il livello dell'intreccio narrativo: la sovrapposizione non appartiene alla storia stessa, ma dipende da un *atto* (forse) *proiettivo* qualitativamente diverso dal materiale da intrecciare (azioni ed eventi)<sup>52</sup>. Poco oltre pertanto, criticando direttamente Hardy, il filosofo della storia può asserire che:

Le storie non sono vissute, ma raccontate. La vita non ha inizi, parti centrali, o conclusioni; ci sono incontri, ma l'avvio di una relazione appartiene alla storia che ci raccontiamo in seguito, e ci sono separazioni, ma separazioni definitive solo nella storia. Ci sono speranze, piani, battaglie e idee, ma solo nelle storie retrospettive sono speranze inadempite, piani falliti, battaglie decisive e idee germinali [...]. Noi non sogniamo o ricordiamo in forma narrativa, io penso, ma raccontiamo storie che intrecciano insieme le immagini separate del ricordo (HF, pp. 557-558).

Di conseguenza – e qui s'avverte l'incompatibilità con Hardy – Mink sostiene la tesi dell'artificialità della costruzione narrativa del senso:

Sembra più vero affermare che le qualità narrative siano trasferite *dall'arte alla vita*. Potremmo imparare a raccontare storie delle nostre vite dalle filastrocche, o dai miti culturali se ne abbiamo avuti, ma è dalla storiografia [*history*] e dal racconto letterario [*fiction*] che impariamo come raccontare e capire storie complesse, e come le storie rispondano alle domande (HF, p. 558, corsivo mio).

---

<sup>52</sup> È questa l'interpretazione di Allegra [1999], p. 48.

Naturalmente, ciò non nega che i racconti siano, in un senso primario, importanti e irriducibili tanto alla comprensione scientifica quanto alla comprensione filosofica, sebbene la specifica forma comprensiva cui essi mirano possa essere sviluppata all'infinito in ampiezza, chiarezza e sottigliezza<sup>53</sup>.

In un articolo degli anni seguenti, Mink presterà attenzione al rapporto tra dimensione letteraria e comprensione configurante della vita<sup>54</sup>. Qui il filosofo rimarcherà la tesi suesposta asserendo che «la struttura formale di un racconto è costruita piuttosto che scoperta» (NF, p. 147), in quanto «la forma narrativa nella storiografia, come nella finzione, è un artificio, il prodotto dell'immaginazione individuale» (NF, p. 145). È possibile derivarne che:

Il significato del passato è determinato solo in virtù della nostra immaginazione disciplinata. Nella misura in cui il significato delle occorrenze passate è comprensibile solo in quanto queste sono localizzabili nell'insieme d'interrelazioni, afferrabili soltanto nella costruzione della forma narrativa, siamo noi a rendere il passato determinato sotto questo rispetto. Se il passato non è una storia non raccontata, ma può essere resa intelligibile solo come il soggetto di storie che raccontiamo, è ancora nostra responsabilità accordarci con esso (NF, p. 148).

In particolare, ora capiamo perché «la nostra esperienza di vita non ha per se stessa necessariamente la forma di racconto, eccetto quando le diamo questa forma costituendola come soggetto di storie» (NF, p. 133). In conclusione, quindi, nonostante l'interesse si sposti sull'esperienza vissuta, il corollario rimane comunque il medesimo: i racconti non si vivono ma si narrano.

### 3.2. *La "narrativizzazione" della realtà.*

Lo storiografo e filosofo della storia Hayden White prosegue l'impresa di Mink e ne sviluppa gli argomenti, benché in un contesto di pensiero spostato su

---

<sup>53</sup> Cfr. HF, p. 557.

<sup>54</sup> Mink [1978], in seguito siglato NF, con trad. mia.

un livello letterario in senso tecnico. Tuttavia, più o meno espressamente, White condivide alcune tesi di Mink, cui darà corpo, tra l'altro, nel famoso testo *On Narrative*<sup>55</sup>.

Anche l'attenzione dell'autore americano si concentra sul valore della narrazione storica:

Dove il fine è quello di raccontare una storia, il problema della narratività gravita intorno alla questione se gli eventi storici possano essere rappresentati fedelmente come manifestazioni di strutture e processi del tipo di quelli che s'incontrano più comunemente in certe specie di discorsi 'immaginari' (QN, p. 35).

Ripetutamente White riconosce l'universalità e, per così dire, l'inevitabilità del racconto come modo di rappresentazione verbale per ciò che accade. Tale modo è dotato di un codice proprio ed è capace di costituire una certa specie di significato per gli eventi reali<sup>56</sup>.

Nondimeno, nel campo della narrazione, egli distingue tra un discorso che *narra* e un discorso che *narrativizza*<sup>57</sup>. "Narrare" significa offrire un resoconto di una realtà percepita, o che si pensa di aver percepito. Il primo discorso, dunque, tipico della storiografia, adotta apertamente una prospettiva che osserva il mondo e lo riferisce, potendo coesistere con altre forme di rappresentazione storica, anche non-narrative (come annali o cronache). Il secondo, invece, impone alla realtà la forma di un racconto, fingendo di far parlare il mondo stesso *come una storia*: è in questo discorso narrativizzante [*narrativizing*] che gli eventi reali sembrano raccontare *se stessi*<sup>58</sup>. Così essi rivelerebbero il possesso di un ordine di significato, di una struttura *immanente* che non possiederebbero nella mera sequenza cronologica<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> White [1981a], in seguito siglato VN, con trad. mia. Un altro saggio whiteano cui mi riferirò sarà White [1983], in seguito siglato QN.

<sup>56</sup> Cfr. VN, pp. 1-2, 5.

<sup>57</sup> Nel testo di White, la distinzione non trova un adeguato sviluppo d'analisi.

<sup>58</sup> Cfr. VN, pp. 2-3.

<sup>59</sup> Cfr. VN, pp. 5, 19.

Tuttavia – osserva White – il racconto dovrebbe essere considerato più come una *maniera di parlare* sugli eventi (reali o immaginari) che come una forma di rappresentazione della realtà. Difatti, mentre in un discorso *immaginario* i contenuti sono immaginari, e quindi non pare contraddittorio sostenere che gli eventi stessi parlino; in un discorso storico i contenuti sono reali, e gli eventi *reali* non parlano, dunque non *si* raccontano. Piuttosto essi possono essere posti come referenti di un discorso, ma non come i narratori della “loro propria storia”. «È perché gli eventi reali non si offrono come storie che la loro narrativizzazione è così difficile» (VN, p. 4). La narrazione diventa un problema solo se si trasgredisce l’avvertenza di non dare agli eventi reali la forma intrinseca di un racconto<sup>60</sup>. In questo caso, s’incorrerebbe in una fallacia categoriale: «Scambiare un resoconto *narrativo* di eventi *reali* per un resoconto *letterale* di questi medesimi eventi» (QN, p. 66). Per tutto ciò, forte di queste distinzioni, White chiede:

Il mondo si presenta realmente alla percezione in forma di storie ben fatte, con soggetti centrali, inizi, parti centrali, e conclusioni appropriati, e una coerenza che ci permette di vedere “la fine” in ogni inizio? Oppure si presenta di più nelle forme che gli annali e le cronache suggeriscono, o come mera sequenza senza inizio o fine, o come sequenze d’inizi che solo terminano e mai concludono? (VN, p. 23).

Appare chiara la radicale opposizione tra le “storie ben fatte” e la “mera sequenza”. Più precisamente, o il mondo è costituito per sé in forma di racconto, la cui struttura va semplicemente riconosciuta; oppure l’esperienza vissuta è una successione d’eventi priva di chiusura, nel qual caso il discorso narrativizzante non avrebbe la capacità di dischiudere la realtà come tale.

White propende verso il secondo corno, quando suggerisce che:

Questo valore assegnato alla narratività nella rappresentazione degli eventi reali sorge da un desiderio di mostrare negli eventi reali la coerenza,

---

<sup>60</sup> Cfr. VN, p. 4.

integrità, pienezza, e chiusura di un'immagine della vita che è e può solo essere immaginaria. La nozione che le sequenze d'eventi reali possiedano gli attributi formali delle storie che raccontiamo su eventi immaginari, potrebbe avere la sua origine solo in desideri, sogni, fantasticherie (VN, p. 23).

In particolare, il filosofo afferma che la struttura narrativa non è inerente agli avvenimenti come tali, ma è un'imposizione esterna, una «proiezione sui fatti della struttura di trama di questo o di quel genere di figurazione letteraria» (QN, p. 65). Inoltre, ogni collezione d'eventi reali può essere intrecciata in molteplici modi e acquisire un diverso valore: «Ciò che conferisce un significato agli eventi è la scelta del tipo di storia e la sua *imposizione* sugli eventi» (QN, p. 61).

Così, la narrazione storica rivela un mondo in cui «la realtà indossa la maschera di un significato, la cui completezza e pienezza possiamo solo *immaginare*, mai esperire» (VN, p. 20)<sup>61</sup>. La narrativizzazione, pertanto, nascerebbe da un impulso psicologico che soddisfa il nostro desiderio di vedere il mondo dispiegato con la coesione e la compiutezza proprie del racconto.

In un'opera recente, l'autore americano è ritornato su questi argomenti: «Intrecciare gli eventi reali in una storia di un genere specifico [...] è trasformare in tropi [*to trope*] quegli eventi. Ciò perché le storie non sono vissute; non esiste qualcosa come una storia reale. Le storie sono raccontate o scritte, non trovate»<sup>62</sup>. La ripresa della formula minkiana calca il distacco tra “storie scritte” e “storie trovate”; e dunque, in conclusione, se Hardy ha provato a decostruire la dicotomia, da un lato tra vita e racconto, e dall'altro tra fantasia narrativa e realtà, White torna ad accentuare l'opposizione di queste sfere<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> La chiusura, ad esempio, è un attributo del racconto che non è presente nella sequenza cronologica degli eventi; e tuttavia la produzione di questo significato immaginato costituirebbe una verità propriamente umana (cfr. QN, pp. 77-78).

<sup>62</sup> Il passo è citato in Hyvärinen [2006], p. 24, trad. mia, ed è tratto dall'opera WHITE H. [1999], *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London.

<sup>63</sup> In un saggio di filosofia del linguaggio storico (Ankersmit [1983], in seguito siglato NL, con trad. mia), Frank Ankersmit propone un'articolazione concettuale cui vale la pena accennare perché essa sembra anticipare un'analoga distinzione, che emergerà come fondamentale nell'analisi delle tesi di Ricoeur. Pertanto ne do conto brevemente. Anche nell'opera ankersmitiana, la narra-

#### 4. Le teorie “percettualiste”.

In generale, le tesi principali del percettualismo narrativo sono tre: 1) l’esperienza temporale umana possiede le proprietà formali di una narrazione; 2) la nostra i-

---

zione è presentata come momento centrale nella riflessione sulla storiografia. In questa prospettiva, «la comprensione storica è conseguita descrivendo il passato con l’aiuto di una forte e vigorosa sostanza narrativa, e non con la scoperta di relazioni causali» (NL, pp. 154-155). Ciò significa che la “logica narrativa” della scrittura storica è costituita da elementi di base che l’autore olandese definisce “sostanze narrative” [*narrative substances* o “N<sub>s</sub>”]. Tali sostanze sono «le entità logiche primarie nei resoconti storiografici del passato. E sono ‘semplici’ [poiché] le asserzioni che contengono non sono loro parti costituenti, ma loro proprietà» (NL, p. 100). Esse, necessarie perché il discorso storico sia possibile, sono molteplici: “Rinascimento”, “rivoluzione francese”, “declino della Chiesa”, “Vercingetorige”, e così via. Le sostanze narrative, dunque, non sono concetti, dal momento che non hanno lo scopo di afferrare e unificare i fenomeni. Si tratta piuttosto d’insiemi variabili d’asserzioni tra loro adeguatamente associate (cfr. NL, pp. 115, 163). L’insieme è variabile perché è sempre possibile aggiungere nuove asserzioni che diventino proprietà della sostanza narrativa. L’enumerazione completa (l’insieme) delle asserzioni costituisce la sostanza: essa così delimita un’*immagine* o quadro fondamentale, da cui si sviluppa la narrazione storica (cfr. NL, p. 98 ss.). Le asserzioni, quindi, non si riferiscono ad una realtà storica precedente in esse rispecchiata, ma ad una sostanza narrativa di cui sono determinazioni (cfr. NL, p. 101). Di conseguenza, Ankersmit sostiene una sorta di “idealismo narrativo”: il passato non ha un’essenza reale, ma è una costruzione le cui strutture emergono soltanto *nella* narrazione (cfr. NL, pp. 79-88). In tal modo, il passato diviene un oggetto storico comprensibile. Ora, pare che la sostanza narrativa sia in grado di definire, in modo creativo, un’*identità* nonostante i cambiamenti, che pure appartengono alla sua gamma d’asserzioni. Il filosofo olandese, pertanto, affronta direttamente il problema dell’identità personale, per quanto riguarda quella particolare sostanza narrativa che è l’“io”. Si tratta però dell’identità di un io considerato da un punto di vista interno [“I<sub>int</sub>”], anziché descritto da un punto di vista esterno [“I<sub>ext</sub>”]. Ankersmit parla per la prima d’auto-identità [*selfidentity*], mentre per la seconda d’identità personale [*personal identity*], riconducendo a questa l’approccio prediletto dalla filosofia “analitica”. La sostanza narrativa “io” descritta dall’identità distingue anzitutto tra *ciò che appartiene al soggetto* (esperienze, stati di coscienza, ecc.) e *ciò che non gli appartiene*. Essa, in effetti, è «l’entità logica richiesta per la possibilità di descrivere il cambiamento (storico) cui sono sottoposto durante le fasi della mia vita» (NL, p. 184). La narrazione, quindi, assegna ciò che accade (in senso lato) al sé, oppure lo attribuisce al mondo esterno al sé, ossia a qualunque altra sostanza narrativa. In conseguenza, la relazione tra auto-identità e identità personale è gerarchica: la prima è più fondamentale della seconda. Difatti, l’identità è prima di tutto creata dall’opera della narrazione, e solo in seguito incontra le problematiche di continuità psicologica o fisica della prospettiva “analitica” (cfr. NL, pp. 179-193). L’auto-identità pertanto consiste di «asserzioni che esprimono le mie esperienze, percezioni o stati di coscienza. Il carattere tipicamente “elusivo” dell’auto-identità sorge dal fatto poco riconosciuto che il soggetto (narrativo) delle mie esperienze non è parte di questo mondo ma di un universo narrativista [...]. Perciò è un’entità linguistica (ossia la sostanza narrativa “io”), e non parti od aspetti di me stesso, a farmi lo stesso individuo in stadi differenti della mia vita. Anche il fatto che io abbia certe memorie non spiega l’auto-identità, perché queste memorie sono espresse *in* asserzioni, e non *per mezzo* d’asserzioni» (NL, pp. 184-185). Dal momento che la definizione del “me stesso” (la sfera del personale) implica la definizione del “non me stesso” (la sfera dell’impersonale), ne discende un punto certo ed essenziale: «Concepire la nostra auto-identità è la nostra principale impresa storiografica e la condizione necessaria per la possibilità in generale della scrittura storica» (NL, p. 192). Gli argomenti di Ankersmit offrono un passaggio dalle problematiche della narrazione in filosofia della storia, ad una trattazione più esplicita del rapporto tra racconto e identità personale.

dentità è costituita dai racconti che narriamo su noi stessi (le storie di vita). Di conseguenza, 3) la comprensione di sé è un processo interpretativo attraverso cui cogliamo la nostra storia implicita. Se, dunque, «la nostra vita è una storia il cui statuto epistemico è tale che in ogni momento sappiamo di poterla raccontare», allora «essere umani non è semplicemente avere una storia [...] ma essere coscienti di questa storia»<sup>64</sup>.

#### 4.1. *Vivere narrazioni.*

Un contributo rilevante per la discussione, ma in direzione diversa rispetto alle tesi costruttiviste, fu offerto da Alasdair MacIntyre nell'opera *Dopo la virtù*<sup>65</sup>. Se da un lato egli si distanzia esplicitamente da Mink, dichiarando che «fuorché nell'invenzione letteraria, le storie vengono vissute prima di essere raccontate» (DLV, p. 253), dall'altro non nasconde le affinità tra la propria teoria e quella letteraria di Hardy, quando asserisce che:

La narrazione non è opera di poeti, drammaturghi e romanzieri che riflettono su avvenimenti che non possedevano alcun ordine narrativo prima che ne fosse stato loro imposto uno dal cantore o dallo scrittore; la forma narrativa non è né travestimento né ornamento (DLV, pp. 252-253).

Al fine di cogliere la portata dell'intervento nel dibattito, inquadrriamo il ruolo della teoria narrativa di MacIntyre, almeno per cenni, nel complesso di *Dopo la virtù*. Questa si prefigge di riproporre un'etica delle virtù, fondata sulla possibilità di attingere una dimensione propria della persona, attraverso l'unificazione ottenuta mediante la narrazione; pertanto è necessario ritrovare l'unità della singola vita umana affinché le virtù possano attivarsi nell'esistenza dell'individuo<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Kerby [1988], pp. 235-236, trad. mia.

<sup>65</sup> MacIntyre [1988], in seguito siglato DLV.

<sup>66</sup> La proposta teorica mira ad essere una cura contro la disgregazione dell'identità individuale operata in epoca moderna. In particolare, bersagli critici sono le tesi di Jean-Paul Sartre e quelle di Erving Goffman poiché «entrambi concepiscono l'io come interamente separato e contrapposto al mondo sociale». Per il primo, infatti, «l'io è interamente distinto da qualunque ruolo sociale parti-

Difatti, premesso che «una virtù non è una disposizione che favorisce il successo soltanto in un determinato tipo di situazione» ma che invece «ci si può aspettare che chi possiede davvero una virtù la manifesti in tipi di situazione diversissimi», si può affermare che «l'unità di una virtù nella vita di qualcuno è intelligibile soltanto come caratteristica di una vita unitaria, di una vita che può essere concepita e valutata come un tutto» (DLV, p. 245). Ne segue che, per afferrare l'interesse del concetto di virtù nel corso dell'esistenza umana, è necessario un particolare concetto di soggettività, ossia «il concetto di un io la cui unità risiede nell'unità di una narrazione che collega la nascita alla vita e alla morte, come l'inizio di un'opera letteraria è collegata al suo centro e alla sua fine» (DLV, p. 246). In breve, l'unità di un'esistenza virtuosa sembra possibile intendendo la propria vita come un intero; e la nostra vita è intesa come un intero mediante strutture narrative.

Ora, rispetto al dibattito narrativista precedente, gli elementi di novità introdotti dalla speculazione del filosofo scozzese mi paiono almeno due: (a) la stretta connessione tra forma narrativa e teoria dell'azione, con riguardo anche alla teoria degli atti di discorso; (b) la relazione tra forma narrativa e identità personale in senso morale.

(a) Iniziamo dal primo elemento. Anzitutto MacIntyre riconosce la nostra abituale familiarità con il concetto di soggettività sopraindicato. Sembra pertanto naturale pensare all'io in forma narrativa, nello specifico circa le azioni, tanto che «la narrazione storica di una certa specie risulta essere il genere fondamentale ed essenziale per la caratterizzazione delle azioni umane» (DLV, p. 249). Poiché, infatti,

noi identifichiamo una determinata azione soltanto ricorrendo, implicitamente se non esplicitamente, a due specie diverse di contesti [ossia] collochiamo le intenzioni del soggetto in un ordine causale e temporale facendo riferimento al ruolo nella storia personale; e le collochiamo anche

---

colare gli possa capitare di assumere» perché «qualunque luogo l'io occupi nello spazio sociale, lo fa solo accidentalmente»; mentre il secondo «ha dissolto l'io nei suoi ruoli, sostenendo che l'io non è niente di più che 'un attaccapanni' su cui sono appesi gli abiti dei ruoli» (DLV, pp. 47-48).

facendo riferimento al loro ruolo nella storia del contesto o dei contesti cui esse appartengono (DLV, p. 249);

allora, per comprendere appieno ogni azione, occorre un ordinamento teleologico (dato dal nesso “in vista di –”, relativo perciò a intenzioni primarie e a breve, lunga e lunghissima scadenza), che a sua volta origina immediatamente «la scrittura di una narrazione storica» (DLV, p. 248).

Di conseguenza, l'intelligibilità di un'azione è identificata con la posizione dell'azione stessa in una successione narrativa. Se un'azione diventa intelligibile «solo in quanto possibile elemento di una sequenza», allora «il concetto d'azione intelligibile è più fondamentale di quello d'azione in quanto tale» (DLV, pp. 249-250). La nozione d'intelligibilità, così, diviene il legame concettuale fra l'idea d'azione e quella di narrazione; legame che appare tanto più saldo quanto più «un'azione è un momento di una storia reale o possibile, o di una molteplicità di storie del genere. Il concetto di storia è tanto fondamentale quanto quello di azione. Ciascuno dei due ha bisogno dell'altro» (DLV, pp. 255-256), al punto che esaminare il concetto di “un'azione” separata dalle sue circostanze narrative, pur essendo rilevante dal punto di vista pratico, costituirebbe sempre un'astrazione<sup>67</sup>.

Non soltanto le azioni in generale, ma anche le azioni linguistiche in particolare sono presentate come narrazioni messe in atto [*enacted*], poiché «non è solo che le conversazioni appartengono a generi nello stesso modo in cui vi appartengono le opere teatrali e i romanzi, ma esse hanno inizi, parti centrali e conclusioni esattamente come le opere letterarie. Contengono ribaltamenti e riconoscimenti; procedono verso un'acme e poi si allontanano da essa» (DLV, p. 252).

---

<sup>67</sup> Si potrebbe obiettare che «la vita umana si compone d'azioni separate che non conducono a nulla e non hanno ordine; il narratore di storie impone retrospettivamente agli eventi umani un ordine che essi non avevano mentre erano vissuti» (DLV, p. 256), fornendone così un'interpretazione falsificante. Tuttavia, replica MacIntyre, «la pretesa caratterizzazione d'azioni anteriore a qualsiasi forma narrativa ad esse imposta [come una sequenza spezzata] si rivelerà sempre la presentazione di quelle che sono semplicemente le parti sconnesse di una qualche narrazione possibile» (DLV, p. 257). In questo passaggio, MacIntyre sembra rispondere indirettamente a White quando afferma che annali e cronache ci offrono «i paradigmi dei modi in cui la realtà stessa si offre alla percezione» (VN, p. 23).

Se dunque l'intreccio delle azioni umane istituisce una narrazione drammatica, allora gli autori delle azioni saranno i personaggi del racconto (e, in una certa misura, gli autori responsabili delle storie stesse). Ma se la storia è una narrazione drammatica messa in atto, in cui i personaggi sono anche gli autori, saranno essenziali per ogni momento della storia – al pari d'ogni narrazione – almeno due caratteri: (i) non sapere né poter prevedere che cosa accadrà in seguito; (ii) vivere le nostre vite secondo determinate concezioni di un possibile avvenire<sup>68</sup>.

(b) Emerge qui il secondo elemento di novità: la nozione d'*identità personale*, esplicitamente congiunta alla forma narrativa<sup>69</sup>. Piuttosto che focalizzare l'attenzione sulle proprietà formali della persona come volontà o razionalità, a MacIntyre interessa la determinazione della persona come un soggetto non distaccato da esperienze ed eventi e attestabile come la stessa persona nel corso del tempo. Il filosofo scozzese, pertanto, si volge alla considerazione dei valori e delle credenze (moralì) che costituiscono *chi noi siamo*.

Al contrario, da Locke a Parfit, l'identità personale è stata considerata soprattutto come continuità di stati o eventi psicologici (una questione di gradi), e tuttavia l'intero dibattito condotto dalla ricerca di criteri d'identità in senso stretto (una questione che non ammette gradi). Tuttavia «ciò che è essenziale per gli esseri umani in quanto personaggi di narrazioni messe in atto è che, possedendo soltanto gli strumenti della continuità psicologica, dobbiamo essere in grado di sostenere l'attribuzione dell'identità in senso stretto» (DLV, p. 259). Così, se «l'io è situato in un personaggio la cui unità è data come l'unità di un personaggio» (DLV, p. 259), la continuità psicologica non basta a fondare l'identità personale. In altre parole,

---

<sup>68</sup> «Imprevedibilità e teleologia coesistono dunque come parti della nostra vita: come i personaggi di una narrazione letteraria, non sappiamo che cosa accadrà in seguito, ma ciononostante le nostre vite hanno una certa forma che si proietta verso il futuro. Perciò le narrazioni che viviamo hanno un carattere tanto imprevedibile quanto parzialmente teleologico» (DLV, p. 258). Un'analoga attenzione alla teleologia è riservata da Kant nella *Critica della capacità di giudizio*, in particolare nell'Introduzione e nella Parte seconda (Critica della capacità di giudizio teleologica).

<sup>69</sup> Si tenga presente che l'autore si riferisce all'identità personale di un "io" che può essere interpretato come un "sé", in quanto esperibile e riconoscibile pubblicamente, e dunque non chiuso in privatezza epistemica.

era stato omesso uno sfondo, la cui mancanza rende il problema [dell'identità personale] insolubile. Questo sfondo è fornito dal concetto di storia e da quel genere d'unità del personaggio che una storia richiede. Proprio come una storia non è una sequenza d'azioni, ma al contrario, il concetto di un'azione è quello di un momento di una storia reale o possibile astratto da essa per qualche scopo particolare, così i personaggi di una storia non sono un insieme di persone, ma al contrario, il concetto di una persona è quello di un personaggio astratto da una storia (DLV, p. 259).

Ciò evidenzia che il concetto di storia precede il concetto di persona; perciò la persona sarà possibile solo nella struttura di una storia e, dunque, sarà sempre anzitutto un personaggio: «Io sono quello che gli altri possono giustificabilmente ritenere che io sia nel corso di una storia vissuta che va dalla mia nascita alla mia morte; sono il tema di una storia che è la mia e non quella di un altro, e che ha il proprio significato peculiare» (DLV, p. 260). Certamente io posso aver perso memoria di ciò che ho fatto o mi è accaduto, oppure non aver prestato sufficiente attenzione; ma ciò non toglie che: «dire che qualcuno designato con una descrizione (“Il prigioniero del Castello di If”) è la stessa persona che viene caratterizzata in modo del tutto diverso (“Il Conte di Montecristo”), significa appunto dire che ha senso chiedergli di fornire un'interpretazione narrativa intelligibile che ci consenta di capire come possa, in tempi e luoghi diversi, essere una medesima persona, e tuttavia essere caratterizzato in modi così differenti. Quindi l'identità personale è esattamente quell'identità presupposta dall'unità del personaggio che è richiesta dall'unità di una narrazione» (DLV, p. 260).

Tramite questo passaggio, MacIntyre può condurre a termine il suo ragionamento. Infatti, se l'unità di una vita individuale

è l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita [allora] chiedere: “Che cosa è bene per me?” significa chiedere come potrei vivere nel modo migliore questa unità e portarla a compimento. Chiedere: “Che cos'è il bene per l'uomo?” significa chiedere che cosa devono avere in comune

tutte le risposte alla domanda precedente [...] è la posizione sistematica di queste due domande e il tentativo di dar loro una risposta tanto negli atti, quanto nelle parole a fornire alla vita morale la sua unità. L'unità di una vita umana è l'unità di una ricerca narrativa (DLV, p. 261).

In conclusione, se la forma narrativa non è né travestimento né ornamento, come citavamo all'inizio, allora che cos'è? Per MacIntyre, percepire la nostra esistenza come una storia in sviluppo, dunque come una sequenza organizzata secondo una forma teleologica, e non come semplice giustapposizione d'eventi, sembra essere una delle modalità fondamentali attraverso le quali cogliamo in modo definito la nostra identità. «Noi tutti viviamo delle narrazioni e intendiamo la nostra vita in base alle narrazioni che viviamo» (DLV, p. 253)<sup>70</sup>.

#### 4.2. *Esperienza, azione, coerenza di vita.*

Rispetto a MacIntyre, David Carr ha esteso ed approfondito la relazione tra struttura narrativa, esperienza vissuta, e costituzione del sé. A sostegno delle tesi fondamentali, esposte nel suo saggio più rinomato, il filosofo canadese offre argomenti contro coloro (specialmente Mink e White) che sostengono l'importazione della struttura narrativa dall'arte alla vita, e che pertanto la vita non condivida dappprincipio tale struttura<sup>71</sup>.

La tesi di Carr, sfavorevole alla dicotomia tra esperienza e narrazione, afferma che «la struttura narrativa pervade la nostra vera esperienza del tempo e la

---

<sup>70</sup> La proposta macintyriana intende porsi come premessa al problema dell'identità personale così come formulato nella filosofia analitica contemporanea, benché essa non abbia «niente a che vedere con le estrapolazioni fantascientifiche che da qualche tempo in qua contraddistinguono buona parte di queste speculazioni; né con Parfit o Williams, o in generale col problema originariamente impostato a partire da Locke e Butler. *Questa* problematica fa ovviamente parte di uno stadio che rispetto a ciò che interessa a MacIntyre, e che egli vuole recuperare, è irrimediabilmente posteriore» (Allegra [1999], p. 107).

<sup>71</sup> Carr [1991<sup>2</sup>], in seguito siglato TNH, con trad. mia. Il testo è «un tentativo di filosofia della storia: ma rivolta a precisare la dimensione pretematica del nostro rapporto col passato, non alla susseguente espressione e chiarificazione storiografica» (Allegra [1999], p. 231; cfr. TNH, pp. 1-17). Idealmente, il testo può essere diviso in due parti: la prima relativa alla costituzione dell'esperienza temporale dell'individuo (capp. I-III), necessaria alla seconda, relativa invece alla costituzione dell'esperienza temporale sociale (capp. IV-VI). Dati il soggetto e gli obiettivi della mia analisi, considererò soltanto la prima parte dell'opera.

nostra esistenza sociale, indipendentemente dalla nostra contemplazione del passato come storici» (TNH, p. 9), dal momento che «la narrativa è il nostro modo primario (sebbene non unico) di organizzare la nostra esperienza del tempo» (TNH, pp. 4-5). Sussiste quindi una «continuità tra la narrativa e la vita quotidiana» poiché la narrativa «sorge da, ed è prefigurata in, certi caratteri di vita, azione e comunicazione. I racconti storici e di finzione non si riveleranno essere distorsioni della realtà, sue negazioni, o fughe da essa, ma estensioni e configurazioni dei suoi caratteri primari» (TNH, p. 16)<sup>72</sup>.

Mediante tre passi argomentativi, Carr riconosce il nesso necessario tra esperienza e racconto, operante a diversi livelli dell'esistenza umana: (a) un inizio fenomenologico in senso ampio, relativo alla temporalità dell'*esperienza* (tempo esperito) e dell'*azione* (tempo pratico); (b) un'analisi della stretta analogia tra struttura temporale e struttura narrativa, e (c) una tesi intorno alla *coerenza* complessiva di vita.

Procediamo con ordine.

(a) Punto di partenza carriano sono le riflessioni fenomenologiche sulla coscienza del *tempo interno*: egli adotta «la prospettiva in prima persona, descrivendo l'esperienza dall'interno, come appare alla persona che la ha» (TNH, p. 20). Il suo scopo è valutare se l'idea degli eventi umani come una “mera sequenza” senza inizio né fine, sostenuta tra gli altri da Mink e White, sia un «modo accurato di descrivere il carattere temporale delle esperienze ed azioni che compongono le nostre vite» (TNH, p. 20).

(i) In merito all'esperienza temporale, il filosofo analizza gli aspetti di ritenzione dell'appena passato e di protensione dell'immediato futuro nel presente vissuto, per mostrare che la nostra esperienza temporale è organizzata e strutturata, non semplicemente caotica come vorrebbero i teorici narrativi “costruttivi-

---

<sup>72</sup> Per “realtà” Carr intende specificamente “realtà umana”. A suo avviso, Mink e White, utilizzando nozioni ambigue come “mondo”, “eventi reali” ecc. senza qualificarle, hanno equivocato i concetti di “realtà fisica” e “realtà umana”. Naturalmente, secondo Carr, la realtà fisica è uno sfondo imprescindibile per la realtà umana, ma è la seconda ad essere presentata nelle storie (cfr. TNH, pp. 18-20).

sti»<sup>73</sup>. Per cui, l'idea di una "mera" o "pura" sequenza d'eventi isolati è una finzione teorica che possiamo concepire, ma che non corrisponde alla reale esperienza temporale<sup>74</sup>. Questa struttura dell'esperienza è costituita da una relazione temporale parti/intero: «Il flusso della vita conscia, come gli oggetti temporali (eventi) che incontriamo attorno a noi, è vissuto come un complesso di configurazioni le cui fasi figurano come parti in interi più ampi» (TNH, p. 28). Così la nostra esperienza originaria del tempo (la più passiva) è configurata, ossia è «diretta verso, ed essa stessa assume, forme estese temporalmente in cui futuro, presente, e passato si determinano mutuamente come parti di un intero» (TNH, pp. 30-31).

(ii) Dall'esperienza passiva del tempo, Carr si volge alla temporalità dell'esperienza attiva: l'azione ordinaria. Anch'essa è strutturata temporalmente, e «la chiave di questa struttura è il carattere finale o mezzo/fine dell'azione» (TNH, p. 31). I diversi aspetti di un'azione (intenzione ed esecuzione, pensiero e movimento, mezzo e scopo), come le sue diverse fasi, sono dispiegati nel tempo e istanziati in relazioni temporali. Perciò essi devono essere descritti come elementi di *quella* azione, come parti di un intero temporale, e non indipendentemente in termini applicabili ad altri contesti. Analogamente all'esperente nell'esperienza, anche nell'azione l'agente, in qualunque punto dell'azione sia "localizzato", ha una sorta di presa [*grasp*] prospettiva e retrospettiva delle altre successive fasi dell'azione, passate e future<sup>75</sup>.

In conclusione di questa prima parte, Carr asserisce che «per l'esperienza e per l'azione, un punto dato nel tempo, per qualificarlo come una fase *presente*, non deve solo essere membro di una sequenza ma deve essere una *parte* integrale e funzionante di una configurazione temporale costituente un evento o un'azione [...]. La stessa presa di ritenzione e protensione che si stende avanti e indietro nel

---

<sup>73</sup> Cfr. TNH, pp. 21-30. Ad esempio, il modo in cui intendiamo il ticchettio di un orologio denota che nell'esperienza operiamo distinguendo, seppur in una sequenza fisicamente monotona di successione nel tempo, un inizio (*tic*) e una fine (*tac*). Carr identifica la ritenzione con il ricordo attivo delle memorie e la protensione con l'aspettazione attiva di risultati immaginati.

<sup>74</sup> Interessante è la contraddizione rilevata da Carr nelle affermazioni di White. Per lo storico americano, da un lato il mondo temporale offerto alla percezione è caotico, dall'altro si presenta come una «mera sequenza senza inizio o fine» (VN, p. 23). Ma che cosa c'è di più ordinato di una sequenza? (cfr. TNH, pp. 88-89).

<sup>75</sup> Cfr. TNH, pp. 32-40.

tempo fornisce o costituisce anche una *chiusura* che articola il tempo separando la configurazione temporale data (azione o evento) da ciò che viene prima e dopo. Questa chiusura globale, che separa l'evento o l'azione dai suoi "dintorni", produce pure l'intero che è articolato internamente nelle sue parti costitutive: le note che compongono una melodia, i movimenti che compongono un'azione ecc.» (TNH, p. 41).

(b) A seguito di questa analisi, si presentano a Carr tre questioni, la cui risoluzione positiva è necessaria per provare la sua tesi. Difatti, se la risposta ad uno solo di tali problemi dovesse fallire, il concetto di "narrazione" risulterebbe, a livello epistemico, poco pregnante per comprendere l'esperienza del tempo<sup>76</sup>. Seguiamo pertanto le obiezioni e gli argomenti del filosofo canadese.

(i) *Finora abbiamo rilevato soltanto che la struttura base degli eventi umani non è una "mera sequenza"; ma esiste qualcosa di peculiarmente narrativo nella configurazione temporale d'esperienza ed azione?*

La relazione tra configurazione temporale e struttura narrativa è chiara: «Entrambe costituiscono una chiusura temporale, che può essere espressa solo parlando di un inizio, una parte centrale, e una fine [...]. Una sequenza, una serie, o un processo può teoreticamente essere senza fine, ma un evento, un'esperienza, o un'azione è qualcosa che comincia e finisce» (TNH, pp. 47). Tuttavia – nota Carr – il concetto di "configurazione temporale" può essere elaborato in molteplici maniere: come chiusura e dunque inizio/mezzo/fine, in generale per ogni fenomeno; ma anche come partenza e arrivo, partenza e ritorno, scopo e mezzo, problema e soluzione, sospensione e risoluzione, e così via<sup>77</sup>.

Ora, queste elaborazioni sono alcune delle strutture spesso riconosciute come caratteri narrativi, nel senso che «rappresentano la maniera in cui gli elementi delle storie sono disposti in interi coerenti» (TNH, p. 49). Si tratta di strutture e relazioni logiche che «esistono per colui che esperisce ed agisce nel processo di esperire ed agire» (TNH, p. 50). Esse conferiscono significato a tali fenomeni prima e indipendentemente dal nostro rifletterci o raccontarli a noi stessi o agli

---

<sup>76</sup> Cfr. TNH, pp. 45-46.

<sup>77</sup> Cfr. TNH, pp. 48-49.

altri, poiché «sono temporalmente incorporate» (TNH, p. 51). In tal modo, il filosofo ha provato che sono questi i caratteri propriamente narrativi nell'esperienza originaria del tempo<sup>78</sup>.

(ii) *Dato che la struttura narrativa riguarda sequenze d'azioni, esperienze, ed eventi umani a lungo termine o ad ampia scala, la configurazione esaminata in relazione ad eventi ed azioni "semplici" è estendibile a forme "complesse" come lo è la struttura narrativa?*

Secondo Carr, il rapporto tra fenomeni "semplici" e fenomeni "complessi" è un rapporto parte/intero. Dato che «non è nella natura d'eventi o azioni, nella misura in cui figurano nella nostra esperienza, combinarsi in modo meramente additivo», ma che essi si combinano in eventi e azioni ad ampia scala «di cui diventano elementi strutturali, non meramente sequenziali» (TNH, p. 52), ne deriva che «quando un'esperienza o un'azione entra in un contesto più ampio di solito non è per essere un mero membro di una serie, ma per avere una funzione o un valore in una struttura più larga» (TNH, p. 53). Noi le esperiamo proprio in tali contesti più ampi.

Così risulta verificato che la configurazione d'elementi semplici è ampliabile ad elementi a larga scala, poiché «eventi, esperienze ed azioni complessi 'formano' le sequenze di sub-azioni e d'altri componenti che li costruiscono e li forniscono, anche a questo livello, della chiusura costituita dai loro inizi, parti centrali, e conclusioni» (TNH, p. 53).

(iii) *Se il concetto di "narrazione" implica un narratore e un uditorio cui si narra la storia, è possibile trovare alcune somiglianze di questa relazione nell'esperienza ordinaria del tempo?*

Paiono esservi, infatti, caratteri peculiari della narrativa letteraria, che l'esperienza ordinaria non sembra condividere. Essi si riassumono nell'esistenza di tre diversi punti di vista sugli eventi: quelli di narratore, personaggi, ed udito-

---

<sup>78</sup> Con ciò egli fornisce anche una stoccata alla tesi "costruttivista" di Mink, il quale, tramite un atto di comprensione, impone tali strutture ad un agglomerato di dati privi di significato. Scrive Carr che «l'errore più serio è quello che identifica la struttura inizio/mezzo/fine in primo luogo esclusivamente con la narrazione. [Invece] questa struttura appartiene di sicuro agli eventi umani – esperienze ed azioni – sui quali si raccontano storie, e più importante, essa vi appartiene che se ne racconti o no una storia, nel senso di un testo letterario» (TNH, p. 51, trad mia).

rio. Il narratore possiede una sorta di “conoscenza ulteriore” in virtù della sua posizione temporale rispetto agli eventi narrati: a differenza dei personaggi, egli è *fuori* dagli eventi, e può vederne le relazioni passate e future. Ne segue che, in una buona storia, eventi ed azioni intrapresi dai personaggi sono selezionati, mentre «nella vita tutto è lasciato; tutto lo statico c'è» (TNH, p. 58). Nella storia, pertanto, l'esclusione degli elementi estranei è possibile in quanto il narratore conosce la trama, in un modo che personaggi e uditorio non conoscono<sup>79</sup>.

Ora, poiché noi partecipiamo e agiamo nelle nostre vite, sembra esserci precluso il punto di vista del narratore: «La reale differenza tra 'arte' e 'vita' non è organizzazione contro caos, ma piuttosto l'assenza nella vita di quel punto di vista che trasforma eventi in una storia *raccontandoli*» (TNH, p. 59).

All'obiezione Carr replica che «il principio organizzatore prospettivo e retrospettivo ci permette di distinguere il rilevante e l'utile dall'intrusivo, e ci permette di porre l'estraneo sullo sfondo» (TNH, p. 59). Certamente agente ed esperente non occupano un reale futuro rispetto all'azione in corso ma, poiché l'azione implica l'adozione anticipata di un punto di vista retrospettivo sul presente, l'essenza dell'azione è «superare questa limitazione prevedendo quanto più possibile» (TNH, p. 59).

Ne deriva che «la vista retrospettiva del narratore [...] non è in opposizione inconciliabile alla vista dell'agente ma è un'estensione e un raffinamento di un punto di vista inerente all'azione stessa» (TNH, p. 61). In questo senso, occupiamo la posizione del narratore rispetto alle nostre azioni: «Essere agente o soggetto d'esperienza significa tentare di sormontare il tempo proprio come fa il narratore» (TNH, pp. 61-62).

Inoltre, considerata l'importanza *pratica* per il processo riflessivo e deliberativo di raccontare a noi stessi e agli altri “ciò che stiamo facendo” (per fornirne tanto descrizione quanto giustificazione), si può affermare che, riguardo alle nostre azioni, talvolta assumiamo anche il punto di vista dell'uditorio, oltre che del personaggio agente e del narratore<sup>80</sup>. Di conseguenza, secondo il filosofo canadese

---

<sup>79</sup> Cfr. TNH, pp. 57-60.

<sup>80</sup> Cfr. TNH, p. 61.

se, «Mink stava operando con una distinzione totalmente falsa quando ha detto che le storie non sono vissute ma raccontate. Esse sono raccontate nell'esser vissute e sono vissute nell'esser raccontate [*they are told in being lived and lived in being told*]» (TNH, p. 61). Nell'azione o nell'esperienza, infatti, «io (il narratore) racconto o ricordo o spiego a me stesso (l'ascoltatore) ciò che io (il personaggio) sto facendo. Nessuno di questi richiede che io parli letteralmente, anche in silenzio, a me stesso» (TNH, p. 63).

Con questi argomenti conclusivi, Carr riesce a connettere le funzioni di narratore, personaggio, e uditorio proprie della narrativa letteraria, con la struttura del soggetto d'azione ed esperienza.

(c) Provato nei punti precedenti che «la forma narrativa non è un vestito che copre qualcos'altro, ma la struttura inerente nell'esperienza ed azione umane» (TNH, p. 65) – e *a fortiori* che «nessun elemento entra nella nostra esperienza non storicizzato o non narrativizzato [*unstoried or unnarrativized*]» (TNH, p. 68) – ora l'analisi carriana allarga l'obiettivo e abbraccia la globalità dell'esistenza umana individuale. Si tratta di considerare in quale modo la narrazione dell'esperienza si correli all'identità personale. L'ultima tesi che considereremo, sostiene che la struttura narrativa è principio organizzatore, non solo d'esperienza ed azione, ma anche di colui che esperisce e agisce<sup>81</sup>.

Se tutte le azioni complesse, con ritenzioni, protensioni e intenzioni, «richiedono una presa narrativa, una quasi-narrazione che tiene insieme la storia, la mia storia *di vita* richiede però un'ulteriore, più comprensiva presa che le prende tutte come mie e stabilisce le connessioni tra loro» (TNH, p. 75). Di conseguenza si pone la domanda: «Può la mia vita essere considerata come un evento che esperisco, un'esperienza che ho (o che attraverso), o forse un'azione che compio? È dunque la sorta di 'storia' nella quale io sono personaggio, narratore, e uditorio ad un tempo?» (TNH, 75).

Benché la vita, come fenomeno, condivida con esperienza, evento ed azione i tratti di retrospezione, relazione parte/intero, e molteplicità di punti di vista, essa va tenuta ben distinta, poiché il tipo d'unità e interconnessione al livello della

---

<sup>81</sup> Cfr. TNH, p. 73.

“vita”, è diverso da quello dei suoi elementi. Per me che la vivo, difatti, «la mia nascita non è un inizio che io stesso posso esperire, o anche ricordare [e] nemmeno posso esperire la mia morte» (TNH, p. 78). Ciononostante, argomenta Carr, anche a livello della “vita” sorge la questione dell’unità e dell’interezza, e anche qui la struttura narrativa trova la sua applicabilità<sup>82</sup>.

Procurare una coerenza narrativa alla vita, infatti, è una questione che coinvolge la nostra immaginazione *pratica*, poiché tale coerenza «è ciò che troviamo o compiamo in molta nostra esperienza ed azione, e nella misura in cui non la troviamo, la perseguiamo, cerchiamo di produrla, e proviamo a reintegrarla quando è mancata per qualunque ragione»; di contro, «ciò che accade ‘a caso’ in ‘mere sequenze’, ‘una cosa dopo l’altra’, ecc. è, in termini di realtà umana, la *privazione* precisamente di ogni coerenza narrativa» (TNH, p. 90). Solo in rapporto alle proiezioni di questi “scenari” narrativi, possiamo affermare che i nostri piani o progetti sono andati storti.

Appare chiaro dunque che la struttura narrativa non è qualcosa che semplicemente “va da sé”, ma la vita è un costante *sforzo* per mantenere o reintegrare la coerenza narrativa contro una tendenza interna alla disgregazione, presente ad ogni livello, dai progetti minori all’interezza della vita<sup>83</sup>. Secondo Carr, pertanto, conferire coerenza narrativa alla vita è una questione morale, dato che «io non sono responsabile solo per l’azione particolare stessa ma anche per la storia o le storie in cui ‘mi trovo’ coinvolto [...]. Ciò significa che mentre potrei non *scrivere* la storia, io *scelgo* la storia in cui sono posto come personaggio» (TNH, pp. 93-94). L’elemento esistenziale della scelta assume, in tale contesto, un ruolo importante<sup>84</sup>.

Dal momento che la coerenza narrativa ad ogni livello – evento, esperienza, azione, vita – non è semplicemente un “dato”; e considerato che «ciò che è in

---

<sup>82</sup> Cfr. TNH, p. 80.

<sup>83</sup> Cfr. TNH, p. 91.

<sup>84</sup> «La coerenza narrativa di una storia di vita è una lotta, e una responsabilità che nessun altro può alla fine sollevare interamente dalle spalle di colui che vive questa vita. È una lotta con due aspetti [...]: il primo di vivere, o vivere fino a, un piano o racconto, ampio o stretto, particolare o generale; l’altro di costruire o scegliere questo racconto. Il primo dipende dalla scelta del secondo» (TNH, p. 96). Naturalmente nemmeno il secondo è privo costrizioni: dalla presenza (o assenza) di talenti e capacità, a scelte ed esperienze già fatte (cfr. TNH, p. 97).

gioco sul piano della ‘vita’ è la mia coerenza come un sé, l’unità e l’integrità della mia identità personale», il filosofo canadese conclude che «l’unità di sé, non come un’identità soggiacente ma come una vita che resta unita, non è una precondizione data, ma un compito». Tale compito può essere realizzato se si assume sopra di sé l’incarico d’essere il narratore della propria vita: «Ciò che stiamo facendo è raccontare e raccontare ancora, a noi stessi e agli altri, la storia di ciò che stiamo per fare e di ciò che siamo» (TNH, p. 97).

### 5. Alcune obiezioni al modello “percettualista”.

Vorrei considerare brevemente alcune critiche sollevate alle proposte narrative di MacIntyre e Carr dalla studiosa canadese Jane Forsey. Possiamo distinguere nell’analisi di Forsey almeno due obiezioni al “percettualismo”. Esse attaccano: (1) l’adesione a generi letterari, e (2) l’esigenza teleologica.

(1) Forsey ritiene che, nel caso in cui le vite personali siano strutturate in modo narrativo, ci si possa domandare anzitutto quale tipo di storia si supponga che esse raffigurino<sup>85</sup>. Autori come MacIntyre sostengono che ogni vita (non solo le conversazioni quotidiane) assume la forma di un genere letterario specifico<sup>86</sup>. Questo, secondo Forsey, sembra indicare che «non solo le nostre vite aderiscono necessariamente ad una forma narrativa ma che questa forma è tra una manciata di generi letterari riconosciuti»<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Cfr. Forsey [2003], p. 178.

<sup>86</sup> Cfr. DLV, p. 254: «Consideriamo la questione del genere cui appartiene la vita di Tommaso Becket, una questione che deve essere posta e risolta prima che possiamo decidere come deve essere scritta questa vita. (Secondo la tesi paradossale di Mink, tale questione non potrebbe essere posta se non *dopo* che la vita fosse stata scritta)». Ciò che vale per la carriera dell’arcivescovo inglese, secondo MacIntyre può valere per quella d’ogni altra personalità storica. Pertanto, prima di comporre qualunque biografia, dobbiamo chiederci: «A quale genere appartengono queste storie? E questa domanda equivale alla seguente: che tipo d’interpretazione della loro storia sarà insieme vero e intelligibile?» (DLV, p. 254). Ora, secondo il filosofo scozzese, nonostante le svariate interpretazioni date alla vita di Becket nel corso del tempo, dall’agiografia alla saga eroica, una soltanto risponde al vero genere della sua vita: la tragedia.

<sup>87</sup> Forsey [2003], p. 178, trad. mia. Forsey continua: «Potrebbe essere che desideriamo che le nostre vite aderiscano a tali formule comprensibili, ma è difficile che lo facciano o che lo facciano in modo consistente. Alcuni elementi della nostra esperienza talvolta potrebbero sembrar assumere la forma di una storia, ma questo accade per specifici episodi piuttosto che per il corso della nostra intera vita, e nemmeno sempre» (Forsey [2003], p. 178, trad. mia).

Non può che essere così, perché se rifiutassimo l'adesione di una vita ad un genere specifico, la teoria di MacIntyre dovrebbe pur asserire che le vite vissute hanno una forma "generalmente" narrativa. Tuttavia in questo caso, se continuassimo a prendere sul serio l'analogia tra vita e letteratura, ci dovremmo domandare: «Che cosa sarebbe una narrazione 'generale' che non si adatta ad una forma riconoscibile?»<sup>88</sup>. Probabilmente rimarrebbe una sequenza cronologica d'eventi: ma una sequenza temporale non è sufficiente affinché vi sia narrazione.

Si tratta dunque, secondo Forsey, di tenere in stretta considerazione gli elementi che distinguono una sequenza da una storia. Così facendo, però, la vicinanza tra vita e letteratura sembra di nuovo venir meno, come la studiosa canadese mostra nella seconda obiezione.

(2) Accentuando la relazione tra letteratura ed esistenza, si fa avanti il problema della finalit . Da un punto di vista letterario, una delle propriet  basilari comuni a tutte le storie in generale – dunque a qualunque genere esse si conformino –   la cosiddetta "chiusura prosaica" o teleologia. Secondo Forsey, difatti, «la percezione dell'unit  di una storia dipende dalla chiusura»<sup>89</sup>. Mediante le conclusioni narrative, infatti, i racconti acquistano un fondamento logico retrospettivo che li configura come interi. Di conseguenza, il finale di una storia «ci offre un resoconto di 'a che cosa tutto sta conducendo, che cosa tutto significa' e questo finale   ci  che rende una storia intelligibile come storia»<sup>90</sup>.

Ora, nota Forsey, teorici come Carr e MacIntyre hanno usato ampiamente questo carattere teleologico della narrazione trasponendolo alla vita personale<sup>91</sup>. Naturalmente, dal punto di vista mediano delle nostre vite, non ci   possibile discernere il finale, ma secondo MacIntyre e Carr possiamo concettualizzare come esso accadr , o potr  accadere, e progettare pertanto un qualche tipo di chiusura<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Forsey [2003], p. 178, trad. mia.

<sup>89</sup> Forsey [2003], p. 178, trad. mia.

<sup>90</sup> Forsey [2003], p. 178, trad. mia.

<sup>91</sup> MacIntyre, ad esempio, sostiene che esso   un «tratto fondamentale di tutte le narrazioni vissute», dal momento che «viviamo le nostre vite [...] alla luce di determinate concezioni di un possibile futuro [...]. Non esiste presente che non sia informato dall'immagine di un qualche futuro, e dall'immagine di un futuro che compare sempre nella forma di un *telos*» (DLV, pp. 257-258).

<sup>92</sup> Cfr. Forsey [2003], p. 178.

Le teorie di MacIntyre e Carr assumono quindi un punto fondamentale. Allo scopo di sostenere che la struttura temporale della nostra esistenza sia una struttura narrativa, esse richiedono che le vite personali abbiano un forte connotato teleologico, non tanto nel modo in cui le descriviamo o raccontiamo, ma anzitutto nel modo in cui le esperiamo. Le persone pertanto, in quanto agenti, non vivono *come se* vi fosse un fine nella vita. Al contrario, se l'esperienza si presenta già articolata in modo narrativo, allora il fine «deve essere unito alle nostre vite ed esperienze individuali fintantoché anche la forma narrativa è unita ad esse»<sup>93</sup>. Così, per analogia, la proprietà teleologica, elemento primario delle storie letterarie, ottiene la medesima importanza nelle vite umane. Essa rende l'esistenza personale individuale un intero, conferendole unità narrativa<sup>94</sup>.

Tale "esigenza teleologica", però, non sembra plausibile, soprattutto per il suo carattere poco intuitivo. Essa conduce a conseguenze difficilmente condivisibili, (i) sia dal punto di vista dell'identità personale, (ii) sia da quello della vita personale. Infatti, (i) se la vita personale ottiene la sua unità soltanto in dipendenza da un fine, allora la persona deve produrre guadagni epistemici e/o morali in ogni passaggio temporale della sua vita. Ne consegue che l'attività di costituzione dell'identità personale deve essere progressiva<sup>95</sup>. Inoltre, (ii) dipendendo da una finalità intrinseca, la vita personale è vissuta «sotto l'egida di un qualche ideale motivante che dà forma a tutte le nostre azioni»<sup>96</sup>. La vita personale, dunque, appare continua ed omogenea.

Forsey si dimostra scettica formulando la domanda: «Quante delle nostre vite hanno l'uniformità e lo scopo che una tale formulazione richiederebbe?»<sup>97</sup>. Ciò significa che *molte* delle nostre vite sono discontinue, prive dei caratteri che il "percettualismo" esigerebbe. Affinché una vita sia narrativa, infatti, «la vita in quanto vissuta deve avere la direzione e la chiusura che dà significato

---

<sup>93</sup> Forsey [2003], p. 178, trad. mia.

<sup>94</sup> Cfr. Forsey [2003], p. 178. Kerby nota questo punto: «Se la temporalità delle faccende umane è infatti esperita al suo livello basilare in una composizione teleologica, allora forse solo una comprensione narrativa può renderle giustizia» (Kerby [1991], p. 42, trad. mia).

<sup>95</sup> Cfr. Forsey [2003], p. 178.

<sup>96</sup> Forsey [2003], pp. 178-179, trad. mia.

<sup>97</sup> Forsey [2003], p. 179, trad. mia.

all'intero»<sup>98</sup>. Il finale progettato deve essere unico e sempre *in fieri*, in modo da fornire senso all'intero della nostra vita e stringere la varietà delle nostre esperienze in un'unica storia – di un tipo o genere specifico<sup>99</sup>.

Benché condotta secondo un ideale o una meta “dominante”, secondo Forsey *molto* della nostra vita non sembra conformarsi all'ordine teleologico di una trama narrativa. In genere, in rapporto alla situazione, compiamo scelte a volte per una pluralità di ragioni e di scopi a breve termine, oppure senza alcuna ragione; altre volte non scegliamo affatto. Le nostre decisioni e i nostri piani sono spesso incerti, piuttosto che pervasi dalla certezza di un fine determinato. A molto di ciò che ci capita non attribuiamo alcun senso, o non sempre uno immediatamente riconoscibile, poiché non sembra conformarsi alla (presunta) storia che viviamo. Anzi, in gran parte della nostra esperienza tentiamo di conferire significato a ciò che non lo ha, o di adattarlo a ciò che conosciamo di noi stessi<sup>100</sup>.

In conclusione, l'affermazione dell'appartenenza di strutture narrative all'esperienza, sembra escludere la possibilità d'avvenimenti non inquadrabili in queste maglie: eventi casuali o non-finalistici, che ciononostante riconosciamo nella nostra esistenza. Così, il carattere teleologico della vita personale, richiesto dal “percettualismo” di Carr e MacIntyre, risulta «troppo stringente per catturare qualità comuni dell'esperienza vissuta»<sup>101</sup>. Rimarcare l'unità narrativa di una vita come intero, data dal suo carattere orientato ad un *telos*, trascura lo spazio rivestito nell'esperienza dalla frammentarietà e dall'eventualità casuale. L'alto grado di

---

<sup>98</sup> Forsey [2003], p. 179, trad. mia.

<sup>99</sup> Probabilmente, una vita condotta secondo un forte ideale etico, è una vita la cui forma appare chiaramente narrativa; tuttavia pochi paiono dedicare la propria esistenza ad uno scopo “dominante”.

<sup>100</sup> Cfr. Forsey [2003], p. 179. Secondo Forsey, i difensori del “percettualismo” potrebbero replicare (e indirettamente lo fanno) che, in realtà, questi eventi non sono riconducibili ad una struttura narrativa solo a causa di una deficienza cognitiva del soggetto d'esperienza, per esempio in mancanza di una prospettiva più “vasta” o d'opportune conoscenze. Difatti le strutture narrative, ricorda Carr, «costituiscono il significato o la direzione d'esperienza ed azione; è in loro virtù che queste cose ‘trovano senso’ prima del, e indipendentemente dal, nostro riflettere su di esse» (TNH, pp. 50-51). Di conseguenza, il carattere teleologico dell'esperienza sarebbe semplicemente *opaco* al soggetto per la maggior parte del tempo: ma le nostre vite sono storie, che lo riconosciamo oppure no (cfr. Forsey [2003], p. 179). Tuttavia, con questa mossa, i “percettualisti” non forniscono un utile modello di spiegazione (cfr. Forsey [2003], p. 179).

<sup>101</sup> Forsey [2003], p. 179, trad. mia.

linearità e finalità sembra lasciare «poco spazio per la discontinuità»<sup>102</sup> e per resoconti non teleologici, dunque nemmeno narrativi, delle vite personali; o almeno, meno spazio di quanto saremmo disposti ad ammettere per le nostre vite.

### 6. *Intermezzo. La narrazione in psicologia.*

Finora abbiamo esaminato due proposte teoriche in apparenza contraddittorie. La prima, quella dei “costruttivisti” come Mink e White, afferma che «nessuna storia è vissuta», essendo il paradigma narrativo tratto dai racconti di finzione, scritti od orali. La seconda, quella dei “percettualisti” come MacIntyre e Carr, sostiene che «(almeno) qualche storia è vissuta», precisamente le storie di vita personale. Con la speculazione di Ricoeur, il quadro tratteggiato da un lato ottiene una sintesi, dall’altro si complica. In ogni caso, gli argomenti del filosofo francese influenzeranno il dibattito successivo – non solo filosofico – e saranno assimilati, tra gli altri, dal noto psicologo americano Jerome Bruner<sup>103</sup>.

Vale la pena esporre in breve proprio le tesi di Bruner per almeno due motivi. Anzitutto, esse sono molto simili agli argomenti ricoeuriani, di cui ci occuperemo. In secondo luogo, scienze psicologiche e analisi filosofica trovano un possibile incontro sul terreno dell’identità personale e della narrazione di sé<sup>104</sup>.

Assumiamo a mo’ di partenza le conclusioni bruneriane: «Ho affermato che creiamo e ricreiamo l’identità mediante la narrativa, che il Sé è un prodotto del nostro raccontare e non una qualche essenza da scoprire scavando nei recessi della soggettività. È ora dimostrato che senza la capacità di raccontare storie su noi stessi non esisterebbe una cosa come l’identità [...]. La costruzione dell’identità, sembra, non può proseguire senza la capacità di narrare» (FS, p. 98).

---

<sup>102</sup> Verhesschen [2003], p. 451, trad. mia.

<sup>103</sup> Qui ci occuperemo – solo per quanto riguarda le affinità con Ricoeur – di Bruner [1987, 2002], in seguito siglati rispettivamente LN e FS, il primo con trad. mia. Altri testi bruneriani sull’argomento sono Bruner [1988, 1991, 1992].

<sup>104</sup> Chi scrive sa ben poco di psicologia e psicanalisi. Pertanto, per approfondire la correlazione tra identità personale e narrazione in questi campi, rimando ad un corpo di testi specifici. Si vedano, ad esempio, Schafer [1981, 1999], Sarbin [1986], McAdams & Ochberg [1988], Polkinghorne [1988], McAdams [1993], Neisser & Fivush [1994], Ashmore & Jussim [1997], Hinchman & Hinchman [1997], Crossley [2000], Brockmeier & Carbaugh [2001], Capps & Ochs [2001].

Possiamo esplicitare da questo passo due punti rilevanti: (a) l'importanza della capacità narrativa per l'essere umano, al fine di (b) una produzione sempre *in fieri* dell'identità ("il Sé") mediante atti riflessivi di narrazione.

(a) La capacità narrativa «contraddistingue il genere umano tanto quanto la posizione eretta o il pollice opponibile» (FS, p. 97). Essa sembra essere il nostro modo "naturale" di usare il linguaggio per caratterizzare la vita in una cultura umana, «il nostro strumento preferito, forse addirittura obbligato per parlare delle aspirazioni umane e delle loro vicissitudini, le nostre e quelle degli altri» (FS, p. 101)<sup>105</sup>.

Nondimeno sorge una domanda: perché usiamo proprio la forma del racconto per descrivere eventi della vita umana, comprese le nostre vite? «Perché non immagini, o elenchi di date e di luoghi, o i nomi e le qualità dei nostri amici e nemici?» (FS, p. 31). La risposta mette in luce la *funzione* della narrativa: essa ci offre «un mezzo pronto e flessibile per trattare gli incerti esiti dei nostri progetti e delle nostre aspettative» (FS, p. 31). Così, la narrativa ha lo scopo di «mantenere il passato e il possibile accettabilmente uniti» (FS, p. 15).

(b) Di conseguenza, «noi costruiamo e ricostruiamo continuamente un Sé secondo ciò che esigono le situazioni che incontriamo» (FS, p. 72) sotto la guida di ricordi, aspirazioni, paure. Tale creazione del sé è «un'arte narrativa [che] sta nel suo avvenire dall'interno non meno che dall'esterno. Il suo lato interiore [...] è costituito dalla memoria, dai sentimenti, dalle idee, dalle credenze, dalla soggettività» (FS, p. 73), mentre il lato esterno è fornito dalla stima degli altri, dalle attese, e dai modelli culturali di ciò che il sé dovrebbe e potrebbe essere. In questo processo, «l'identità diventa *res publica*, anche quando parliamo a noi di noi stessi» (FS, p. 75).

Appunto perché la creazione del sé non è mai definitiva, ««nessuna autobiografia è completa, la si può solo terminare [...]. L'autobiografia che effettivamente scriviamo non è che una *versione*, un modo di conseguire la coerenza»» (FS, p. 84). Tale "coerenza" sembra essere concretizzata, mediante la narrazione,

---

<sup>105</sup> «Pare che non abbiamo altro modo di descrivere il 'tempo vissuto' se non nella forma di un racconto» (LN, p. 12).

tra i diversi sé di una stessa persona, nelle differenti fasi temporali della vita. Poche autobiografie difatti sono «prive di punti di svolta. E quasi sempre esse sono accompagnate da osservazioni come “Sono diventata una donna nuova” o “Ho trovato una nuova voce” o “Ero uno diverso quando me ne andai”» (FS, pp. 94-95).

Giunti fin qui, possiamo anche noi, con lo psicologo americano porre un dubbio sulla relazione – in qualche modo presupposta – tra vita (o esperienza temporale) e narrativa. Bruner stesso lo formula nei termini con i quali ci siamo familiarizzati nei paragrafi precedenti: «Benché nel nostro intimo sappiamo che le storie si *creano*, non si *trovano* nel mondo, non possiamo fare a meno di dubitarne. È l'arte che imita la vita, la vita che imita l'arte, o c'è una strada a due sensi?» (FS, p. 25)<sup>106</sup>. Bruner ritiene che la relazione tra vita e letteratura sia biunivoca: «Il compito immane che a questo punto resta da affrontare è quello di mettere dettagliatamente in luce come, in situazioni particolari, la narrativa organizza la struttura dell'esperienza umana: come, in una parola, la vita finisca per imitare l'arte, e viceversa»<sup>107</sup>. In ciò è stato chiaramente persuaso dagli argomenti di Ricoeur, ai quali infine è giunto il momento di volgersi.

### 7. Circolo mimetico e identità narrativa.

Ho scelto di dedicare alle tesi di Paul Ricoeur un paragrafo a parte, non solo per evidenziarne il contributo sui rapporti tra narrativa e temporalità, riconosciuto fondamentale nel dibattito; ma altresì perché agli interpreti non è chiaro se esso vada inquadrato tra gli assunti “percettualisti” o quelli “costruttivisti”<sup>108</sup>. Senza

---

<sup>106</sup> Cfr. LN, pp. 12-13: «La mimesi tra la cosiddetta vita e la narrativa è una faccenda a due sensi [...]. La narrativa imita la vita, la vita imita la narrativa». E poco oltre, Bruner esporrà un argomento da lui ritenuto basilare: «I processi linguistici e cognitivi formati culturalmente che guidano l'auto-narrazione dei racconti di vita, raggiungono il potere di strutturare l'esperienza percettiva, di organizzare la memoria, di dividere e dirigere a scopi gli ‘eventi’ di una vita. Alla fine, *diventiamo* i racconti autobiografici per mezzo dei quali ‘chiacchieriamo’ sulle nostre vite» (LN, p. 15).

<sup>107</sup> Bruner [1991], p. 38.

<sup>108</sup> Alcuni, ad esempio, lo situano tra i secondi, seppur con qualche incertezza (cfr. Carr [1991]); diversamente altri non hanno problemi a ricondurlo alle posizioni dei primi (cfr. Forsey [2003]); infine gli interpreti più cauti lo riconoscono come fautore di una posizione intermedia, una specie di “terza via” narrativa (cfr. Kerby [1991]). Al di là degli schematismi, pur se condotti con finezza,

propendere per un'interpretazione piuttosto che per l'altra, mi limiterò alla presentazione dei complessi argomenti del filosofo francese, mettendo in luce due concetti chiave della sua speculazione: la mimesi e l'identità narrativa<sup>109</sup>.

Ricoeur parte da una tesi essenziale. C'è una relazione necessaria tra l'attività di raccontare una storia e il carattere temporale dell'esperienza umana: «Il tempo diviene tempo umano nella misura in cui è articolato in modo narrativo; per contro il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell'esperienza temporale» (TR1, p. 15). La tesi è chiaramente circolare; tuttavia, argomenterà Ricoeur, non si tratta di una circolarità viziosa, bensì corretta, propria d'ogni investigazione ermeneutica<sup>110</sup>. Se ben condotta, tale tesi permetterà di riconsiderare la dicotomia di Mink per la quale «le storie sono raccontate e non vissute; la vita è vissuta e non raccontata» (VR, p. 169), senza tuttavia aderire alla tesi di MacIntyre sulle “narrazioni vissute”. Ciò che importa, dunque, è capire come entrare correttamente nella relazione circolare tra racconto e tempo. A tale scopo, si ricorre alla nozione di *mimesis*, l'imitazione o rappresentazione dell'azione<sup>111</sup>. La mediazione tra temporalità e narratività, secondo Ricoeur, si sviluppa secondo tre modi rappresentativi, che non vanno considerati come strutture, ma come operazioni.

(a) Il primo stadio è *mimesis*<sub>1</sub>, il momento della *prefigurazione*. Esso mostra in che modo il racconto è ancorato (prefigurato) nella vita, mettendo così in discussione la “falsa evidenza” per cui la vita si vive e non si racconta. Secondo il filosofo, infatti, «la composizione dell'intrigo è radicata in una pre-comprensione

---

la difficoltà di classificare un “pensiero” ne testimonia l'ampiezza di respiro e la complessità, ma talvolta anche la contraddittorietà.

<sup>109</sup> Nella ricostruzione delle tesi ricoeuriane, farò riferimento soprattutto a Ricoeur [1986d, 1988a, 1994b], in seguito siglati rispettivamente TR1, TR3 e VR.

<sup>110</sup> Cfr. TR1, pp. 118-124. Per una trattazione più dettagliata del circolo mimetico come circolo ermeneutico, cfr. Fisher [1997].

<sup>111</sup> Il significato del termine greco “*mimesis*” è stato inteso dalla tradizione in molti modi. Ricoeur è chiaro su come egli lo interpreti: «Se continuiamo a tradurre *mimesis* con imitazione, bisogna allora intenderla esattamente come il contrario del ricalco di un reale preesistente e parlare invece d'imitazione creatrice. E se traduciamo *mimesis* con rappresentazione non bisogna pensare a una sorta di reduplicazione di presenza [...] bensì nei termini della rottura che apre lo spazio della finzione» (TR1, p. 80).

del mondo dell'azione: delle sue strutture intelligibili, delle sue risorse simboliche e della sua natura temporale» (TR1, p. 94)<sup>112</sup>.

Esistono pertanto almeno tre punti d'ancoraggio dell'intelligibilità narrativa nel mondo dell'esperienza umana, in particolare dell'azione. Ognuno corrisponde ad una competenza, e sebbene la loro elencazione non abbia pretese di completezza, essa segue una precisa progressione. Analizziamola brevemente.

(i) Il primo punto è costituito da un dispositivo concettuale: la *semantica dell'azione*. Essa si riferisce alla rete di termini e concetti fornitici dalle lingue naturali «per distinguere l'azione dal semplice movimento fisico e dal comportamento psicofisiologico» (VR, p. 179). Così, in ogni storia o racconto si assume che il narratore e il suo pubblico abbiano dimestichezza con termini quali agente, progetto, mezzi, circostanze, scopo, fallimento, collaborazione, intenzione, e così via (rispondenti alle domande “chi”, “perché”, “che cosa”, “come”, “dove”, ecc.). Difatti, «la nostra familiarità con la trama concettuale dell'agire umano è dello stesso ordine della familiarità che abbiamo con gli intrecci delle storie che ci sono noti; è la medesima intelligenza fonetica che presiede alla comprensione dell'azione (e della passione) e a quella del racconto» (VR, p. 179).

(ii) Il secondo punto di prefigurazione del racconto nella comprensione pratica è fornito dalle *risorse simboliche* nel campo dell'azione: «Se, in effetti, l'azione può essere raccontata, vuol dire che essa è già articolata in segni, regole, norme: essa è sempre mediata simbolicamente» (TR1, p. 98). In altre parole, l'ambito dell'agire è caratterizzato da un simbolismo implicito o immanente, in grado di costituire un contesto di descrizione per le azioni particolari. Solo tramite convenzioni simboliche possiamo interpretare il significato di questo o quell'atto. Ad esempio, lo stesso gesto di alzare le braccia può essere compreso, in contesti diversi, come un modo di salutare, di votare, o di chiamare un taxi. In tal modo, la

---

<sup>112</sup> Più precisamente, «se è vero che l'intrigo è un'imitazione di azione, indispensabile è [...] la capacità d'identificare l'azione *in generale* mediante i suoi aspetti strutturali [...]. Inoltre, se imitare vuol dire elaborare una significazione *espressa* dell'azione si richiede [...] la capacità di riconoscere quelle che chiamo le *mediazioni simboliche* dell'azione [...]. Infine, queste espressioni simboliche dell'azione sono portatrici di caratteri più propriamente *temporali*, dai quali derivano più direttamente la capacità stessa dell'azione ad essere raccontata e forse il bisogno di raccontarla» (TR1, p. 94).

mediazione simbolica conferisce all'azione una prima leggibilità. Se dunque «si può parlare dell'azione come di un quasi-testo, ciò è possibile nella misura in cui i simboli, intesi come interpretanti, forniscono le regole di significato in funzione delle quali un certo comportamento può essere interpretato» (TR1, pp. 99-100).

(iii) Il terzo punto di giunzione della proposizione narrativa nell'esperienza vissuta risiede nei *caratteri temporali* di questa, che consentono di parlare di una qualità pre-narrativa dell'esperienza umana. Non è un caso o un errore se parliamo abitualmente di “storia di vita”, o se riconosciamo nella vita una storia non (ancora) raccontata<sup>113</sup>. Difatti, «la comprensione dell'azione non si limita ad una familiarità col dispositivo concettuale dell'azione e con le sue mediazioni simboliche; essa arriva fino al punto di riconoscere nell'azione talune strutture temporali che richiedono la narrazione [...] e che possiamo considerare induttori di racconto» (TR1, p. 102). Questi aspetti temporali che l'azione ordina sono espressi dagli avverbi che usiamo per descrivere la nostra quotidianità pratica: ora, dopo, prima, da quando, fino a quando, mentre, durante, allora, ogni volta che, ora che, e così via. Essi ci permettono di parlare della vita come di una «storia allo stato nascente, e quindi della vita come *un'attività e una passione in cerca di racconto*» (VR, p. 180).

In conclusione, la ricchezza di senso di *mimesis*<sub>1</sub> sta in questo: «Imitare o rappresentare l'azione, vuol dire anzitutto pre-comprendere che ne è dell'agire umano: della sua semantica, della sua simbolica, della sua temporalità. È a partire da questa pre-comprensione, comune al poeta e al lettore, che si eleva la costruzione dell'intrigo e, con essa, la mimetica testuale e letteraria. [...] La letteratura sarebbe assolutamente incomprensibile se essa non venisse a dar configurazione a ciò che, nell'azione umana, è già figurato» (TR1, pp. 107-108).

(b) Si giunge quindi alla seconda fase mimetica, *mimesis*<sub>2</sub>, il momento della *configurazione*. Carattere proprio di questo passaggio è, appunto, l'atto confi-

---

<sup>113</sup> Esistono anzi, secondo Ricoeur, situazioni che ci spingono ad accordare all'esperienza una narritività *virtuale*: ad esempio, una è rappresentata dal diritto, l'altra dalla psicanalisi. Questa, in particolare, ricercerebbe un'identità personale del paziente che assicuri continuità tra i frammenti di una storia potenziale e la storia espressa di cui assumersi la responsabilità (cfr. TR1, pp. 122-123 e VR, pp. 180-181).

gurante della costruzione dell'intreccio. «*Mimesis*<sub>2</sub> ha una posizione intermedia [tra *mimesis*<sub>1</sub> e *mimesis*<sub>3</sub>] solo perché ha una funzione di mediazione. Ora, tale funzione di mediazione deriva dal carattere dinamico dell'operazione di configurazione [...]. Tutti i concetti relativi a questo livello designano delle operazioni» (TR1, p. 109).

In generale, per Ricoeur la costruzione dell'intreccio è una sintesi d'elementi eterogenei, che opera mediazioni almeno a tre livelli.

(i) Anzitutto, la costruzione dell'intreccio offre una mediazione tra eventi individuali e una storia come un intero: da questo punto di vista, «l'intreccio possiede la capacità di ricavare *una* storia *da* molteplici avvenimenti o, se si preferisce, di trasformare i molteplici avvenimenti *in* una storia» (VR, p. 170). L'evento, perciò, non è più una singola occorrenza all'interno di una sequenza, ma acquista un significato aggiuntivo in quanto contribuisce allo sviluppo del racconto, sottostando a un senso. Difatti, la storia non è più un'enumerazione seriale d'eventi: essa li organizza «in una totalità intelligibile, così che si possa sempre chiedere qual è il “tema” della storia» (TR1, p. 110).

(ii) In secondo luogo, l'intreccio sintetizza fattori eterogenei come agenti e pazienti, circostanze e risultati, incontri e interazioni, fini e mezzi, e così via. «L'unificazione di tutti questi fattori in una storia fa dell'intreccio una totalità che può esser detta concordante e discordante» (VR, p. 171). A questo proposito, Ricoeur definisce l'intreccio come una concordanza discordante o una discordanza concordante.

(iii) Infine, l'operazione configurante compone insieme due specie di tempo, una cronologica e l'altra non-cronologica. La prima consiste nella dimensione episodica del racconto: la storia in quanto sequenza discreta d'avvenimenti. La seconda è la dimensione per cui la storia raccontata acquista una particolare configurazione, mediante quell'atto che “prende insieme” azioni o accadimenti individuali<sup>114</sup>. «Da questa diversità d'eventi l'atto configurante ricava l'unità di una

---

<sup>114</sup> Ricoeur riprende esplicitamente il concetto di “atto configurante” da Mink e lo estende all'intero ambito dell'intelligenza narrativa. Per stessa ammissione del filosofo francese, vi è analogia tra il “prendere insieme” dell'atto configurante e l'operazione del giudizio secondo Kant. Per un'analisi delle relazioni tra il pensiero di Ricoeur e quello di Kant, cfr. Anderson [1993b].

totalità temporale» (TR1, p. 111). Una comprensione di tale composizione si ottiene nell'atto di "seguire una storia", che significa «avanzare in mezzo a contingenze e peripezie sotto la guida di un'attesa che trova il suo compimento nella *conclusione* [il punto di vista dal quale] la storia può essere colta come formante un tutto. Comprendere la storia vuol dire comprendere come e perché gli episodi successivi hanno condotto a questa conclusione, la quale, lungi dall'essere prevedibile, deve essere congrua con gli episodi raccolti» (TR1, p. 112).

(c) Da ultimo, lo stadio di *mimesis*<sub>3</sub> è il momento della *rifigurazione*. A questo livello troviamo un importante aspetto nella concezione ricoeuriana dei rapporti tra esperienza e racconto: il processo di configurazione non si completa nel testo ma nel lettore. Se, difatti, «seguire una storia vuol dire attualizzarla nella lettura», allora «è l'atto del leggere che accompagna la configurazione del racconto e attualizza la sua capacità d'essere seguita» (TR1, p. 125). Così, l'atto di lettura costituisce non solo l'operazione che congiunge *mimesis*<sub>2</sub> a *mimesis*<sub>3</sub>, ma il compimento della configurazione dell'intreccio, che dunque non si "chiude" propriamente con la conclusione del racconto, ma con la lettura.

In *mimesis*<sub>3</sub> s'intersecano il mondo testuale, configurato letterariamente, e il mondo del lettore/ascoltatore, in cui si dispiega l'azione effettiva con la sua temporalità. Solo da questa intersezione, tramite la quale il racconto è restituito al tempo dell'agire, scaturisce il senso pieno di una storia<sup>115</sup>. Ogni opera letteraria dischiude «un orizzonte d'esperienza possibile, un mondo in cui sarebbe possibile abitare. Un testo [...] è la proiezione di un nuovo universo distinto da quello in cui viviamo» (VR, p. 176). Nell'appropriazione di un'opera mediante l'atto di lettura questo "orizzonte implicito di mondo" è esplicitato. Ne consegue che «il lettore appartiene immaginariamente all'orizzonte d'esperienza dell'opera e insieme a quello della sua azione reale. Orizzonte d'attesa e orizzonte d'esperienza non cessano d'affrontarsi e di fondersi» (VR, p. 177).

La lettura, pertanto, diviene momento cruciale, poiché nella "fusione d'orizzonti" risiede la capacità del racconto di trasfigurare l'esperienza del lettore. Più precisamente, la relazione tra il racconto letterario e la realtà è una relazione

---

<sup>115</sup> Cfr. TR1, p. 117; VR, p. 176.

di «applicazione» (TR1, p. 117). Con l'atto di lettura, la letteratura ritorna alla vita: «Il mondo è l'insieme delle referenze spalancate da tutti i diversi testi descrittivi o poetici che ho letto, interpretato e amato [...] è proprio alle opere di finzione che noi dobbiamo in gran parte la dilatazione del nostro orizzonte d'esistenza» (TR1, p. 130). La finzione, difatti, può essere una rivelazione quando richiama la nostra attenzione su aspetti dell'esperienza quotidiana che non avevamo notato prima. In questo senso, l'opera letteraria è «un invito a *vedere* il mondo *come*» (TR1, p. 133), quindi in modo differente. Non solo: poiché la presentazione in un racconto non è mai eticamente neutra, essa può invitare ad agire in modo diverso. Questo potere trasformante del racconto sulla vita è detto «rifi gurazione»<sup>116</sup>.

In conclusione, ci si presenta un corollario. Se è vero che, come Ricoeur afferma altrove, «non c'è conoscenza di sé senza qualche tipo di deviazione attraverso segni, simboli e opere culturali»,<sup>117</sup> ed essendo i testi letterari narrativi tra queste opere, ne consegue che «la finzione narrativa è una dimensione irriducibile della comprensione di sé» (VR, p. 182). La comprensione di sé, dunque, è il risultato di una mediazione tra la persona e se stessa, realizzata per mezzo di testi e racconti<sup>118</sup>. È a questo stadio che compare un nuovo concetto, il concetto d'identità narrativa: «L'identità narrativa è la risoluzione poetica del circolo ermeneutico» (TR3, p. 378).

Al livello della comprensione di sé, dunque, secondo Ricoeur, esiste un tipo d'identità cui una persona ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa. In altre parole, la costituzione di questa identità individuale sembra un'esperienza fondamentale (e intuitiva) capace d'integrare e fondere le categorie della narrazione storica e della narrazione immaginaria<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Su questi passaggi, cfr. soprattutto TR3, cap. 5, sull'incrocio tra storia e finzione.

<sup>117</sup> Ricoeur [1985a], p. 213, trad. mia.

<sup>118</sup> Cfr. VR, p. 177.

<sup>119</sup> Cfr. Ricoeur [1985a], pp. 214-215: «Perché l'atto di raccontare è così prossimo al cuore della nostra esperienza? Forse perché la nostra propria esperienza non può essere separata dal resoconto che possiamo dare di noi stessi. Raccontando le nostre storie ci diamo un'identità. Ci riconosciamo nelle storie che raccontiamo su noi stessi. Fa poca differenza se queste storie sono vere o false, tanto la finzione quanto la storia verificabile ci forniscono un'identità [...]. È narrando che l'autore delle azioni – colui che fa, l'agente – trova un'identità, riconosce se stesso/a, e ottiene ciò che si può correttamente chiamare un'*identità narrativa*» (corsivo e trad. miei).

Secondo il filosofo francese, il concetto d'identità narrativa permette di comprendere in che modo qualcuno possa rimanere la stessa persona nonostante i cambiamenti della sua vita, senza aver bisogno di ricorrere a un sé sostanziale, soggiacente e invariabile. Come afferma Ricoeur, «la soggettività non è né una sequenza incoerente d'eventi, né una sostanzialità immutabile, inaccessibile al divenire. È proprio quel tipo d'identità che soltanto la composizione narrativa può creare con il suo dinamismo [...]. L'identità narrativa si trova nel mezzo [...] tra puro cambiamento e identità assoluta» (VR, pp. 184-185)<sup>120</sup>.

#### 8. *Alcune implicazioni del circolo mimetico.*

Prima di formulare alcune osservazioni conclusive, vorrei mostrare con più precisione che il circolo mimetico non equivale al paradigma di Mink e White, col suo primato della proiezione delle strutture narrative *sulla* realtà. Ciò non è scontato, dal momento che Carr interpreta proprio così la triplice *mimesis* di Ricoeur, in forza di buoni argomenti. Se la critica carriana risultasse corretta, allora Ricoeur proporrebbe, similmente a Mink e White, un modello in cui le strutture narrative sarebbero proiettate sulla vita, e perciò esse sarebbero un'imposizione arbitraria o mistificante.

A più riprese Carr ha fornito un'interpretazione del circolo mimetico, per la quale Ricoeur porrebbe una separazione tra vita e narrazione, anziché un legame<sup>121</sup>. Secondo Carr, elaborando la sua teoria della mimesi Ricoeur «si rivela molto più vicino a Mink, White e gli strutturalisti di quanto non sembri a prima vista» perché, nonostante il “carattere pre-narrativo” conduca l'esperienza verso la narrazione, «questa prefigurazione non è essa stessa configurazione narrativa» (TNH, p. 14). Ciò porta Carr ad asserire che, secondo Ricoeur, «la narrazione è una “innovazione semantica” in cui qualcosa di nuovo è portato nel mondo attraverso il linguaggio. Invece di descrivere il mondo, essa lo ri-describe» (TNH, p.

---

<sup>120</sup> Mi occuperò più distesamente del concetto d'identità narrativa nei prossimi capitoli.

<sup>121</sup> Cfr. Carr [1986], pp. 119-120; Carr [1991], pp. 166-173; TNH, pp. 14-15, 64-65. Per un ottimo confronto tra le posizioni di Ricoeur e Carr in merito alle strutture e funzioni della narrazione e al rapporto tra vita e narrazione, cfr. Pellauer [1991].

15). Concludendo, il ragionamento del filosofo canadese si fa cogente: «Se il ruolo del racconto è introdurre qualcosa di nuovo nel mondo, e ciò che introduce è la sintesi dell'eterogeneo, allora presumibilmente esso fissa agli eventi del mondo una forma che altrimenti non hanno. Una storia ridecrive il mondo, ossia lo descrive *come se* fosse ciò che, probabilmente, in realtà non è» (TNH, p. 15). Di conseguenza, per Ricoeur la struttura narrativa sarebbe separata dal “mondo reale” come lo è per Mink e White.

Questa interpretazione del circolo mimetico, però, porta con sé gravi conseguenze per la proposta ricoeuriana. Difatti, secondo Carr, accostare la proposta di Ricoeur a quelle di Mink e White significa equipararla a una concezione secondo cui «gli eventi reali non hanno il carattere di quelli che troviamo nelle storie, e se li trattiamo come se avessero tale carattere, non rendiamo loro giustizia»<sup>122</sup>. Per coloro che sostengono questa concezione, «tale forma [narrativa] è “imposta sulla” realtà [...]. Essa distorce la vita. [...] È un atto di violenza, un tradimento, un'imposizione sulla realtà o sulla vita e su noi stessi»<sup>123</sup>. Così, la critica di Carr sembra stringere il problema della relazione tra vita e narrazione in un dilemma: o le strutture narrative non appartengono alla vita ma allora la distorcono, o esse sono già presenti ma allora la letteratura meramente imita (nel senso di “rispecchia”) la vita. Secondo il filosofo canadese, la relazione mimetica proposta da Ricoeur sarebbe compresa nel primo corno del dilemma<sup>124</sup>.

Ritengo che l'obiezione di Carr possa trovare risposta nella replica mossagli da Ricoeur. Difatti, possiamo anzitutto osservare che il filosofo francese aveva previsto in *Tempo e racconto* la possibilità di un'interpretazione come quella offerta da Carr. Posto che la configurazione narrativa disponga concordanza laddove vi è solo discordanza, ossia conferisca forma ad un'esperienza temporale altrimenti informe, «allora la messa in forma mediante il racconto può destare il so-

---

<sup>122</sup> Carr [1991], p. 160, trad. mia.

<sup>123</sup> Carr [1991], p. 162, trad. mia.

<sup>124</sup> Cfr. Carr [1991]. È interessante notare che, sebbene Carr abbracci l'antecedente del secondo corno del dilemma, poiché sostenitore dell'immanenza delle strutture narrative nell'esperienza temporale, egli non faccia i conti con la diretta conseguenza che tale scelta speculativa avrebbe in rapporto alla *sua* teoria: ossia che la letteratura, “rispecchiando” la vita, ne sarebbe una “semplice imitazione” (cfr. Pellauer [1991], pp. 56-57).

spetto d'inganno. Al più, essa fornisce il “come se” proprio d'ogni finzione che sappiamo bene non essere altro che finzione, artificio letterario» (TR1, p. 119).

Tuttavia – e qui Ricoeur sembra schermare il circolo mimetico dalla lettura carriana – «fino a quando noi collochiamo, in modo unilaterale, la consonanza sul versante del solo racconto e la dissonanza sul versante della sola temporalità [...] non cogliamo la struttura propriamente dialettica della relazione» (TR1, p. 119). Da un lato, infatti, «l'esperienza della temporalità non si riduce affatto alla semplice discordanza» (TR1, p. 119); da un altro lato «il carattere di consonanza del racconto, che siamo tentati di opporre in modo non dialettico alla dissonanza della nostra esperienza temporale, deve essere, a sua volta, temperato. La costruzione dell'intrigo non è mai il trionfo puro e semplice dell'“ordine”» (TR1, p. 120)<sup>125</sup>.

Ricoeur, però, ha anche replicato direttamente alla critica carriana, considerando troppo restrittivo il dilemma secondo cui la narrazione o è una distorsione della vita oppure ne è una rappresentazione speculare. Egli si domanda «se la circolarità tra prefigurazione, configurazione e rfigurazione possa facilitare la fuga dal dilemma»<sup>126</sup>. La sua risposta è affermativa: «È possibile evitare l'alternativa proposta da David [Carr] e invece abbracciare entrambi i corni del dilemma: una vita in cerca della propria storia»<sup>127</sup>.

Da un lato, infatti, in accordo a *mimesis*<sub>1</sub> e in particolare al carattere pre-narrativo dell'esperienza, «ogni configurazione narrativa ha una sorta di referenza retroattiva [...] perché la vita stessa è un racconto appena cominciato [*inchoate narrative*]»<sup>128</sup>. Ricoeur presenta, infatti, una serie di situazioni, quotidiane e non quotidiane, che ci portano a riconoscere che «l'esperienza in quanto tale ha un'iniziale narratività che non deriva dalla proiezione della letteratura sulla vita, ma che costituisce un'autentica domanda di racconto» (TR1, p. 121)<sup>129</sup>. Tali si-

---

<sup>125</sup> Ricoeur giunge a questa conclusione a seguito dell'analisi delle aporie nell'esperienza temporale, nel libro XI delle *Confessioni* di sant'Agostino (cfr. TR1, pp. 19-55). Alla seconda conclusione, invece, egli perviene mediante l'analisi della costruzione dell'intreccio, sulla scorta della *Poetica* di Aristotele (cfr. TR1, pp. 57-89).

<sup>126</sup> Ricoeur [1991b], p. 180, trad. mia.

<sup>127</sup> Ricoeur [1991b], p. 181, trad. mia.

<sup>128</sup> Ricoeur [1991b], p. 180, trad. mia.

<sup>129</sup> Cfr. *supra*, nota 113. Per le situazioni quotidiane, si tratta della nostra tendenza a vedere una storia o più storie nella connessione degli episodi della nostra vita. Per le situazioni non quotidiana-

tuazioni ci legittimano a parlare di “storia potenziale” o “non (ancora) raccontata”, le quali nozioni possono funzionare come «istanza critica rispetto all’eccessiva sottolineatura del carattere artificiale dell’arte di raccontare» (TR1, p. 123).

Da un altro lato, la mimesi designa una sorta di produzione, una innovazione creatrice, dato che il concetto di “rifigurazione” non implica una rappresentazione speculare, ma una relazione al tempo stesso di “rivelazione” e “trasformazione”. L’arte difatti, nel senso più ampio, «*sia* rivela strutture che sarebbero rimaste non riconosciute senza l’arte, *sia* trasforma la vita, elevandola ad un altro livello»<sup>130</sup>. Sembra necessario, dunque, non considerare letteratura e vita come inconciliabili, ma anzi riconoscere che «la palese circolarità dell’intera analisi del racconto [...] stabilisce un nesso interpretativo reciproco tra forma temporale inerente all’esperienza e struttura narrativa» (TR1, p. 124).

Spero d’aver mostrato che si può rifuggire l’interpretazione carriana della triplice mimesi in almeno due modi. Da un lato, riconoscendo il carattere pre-narrativo della vita, e quindi la concezione della vita come storia non ancora raccontata: in tal modo, la narrativa letteraria configura ciò che è già prefigurato nella vita, dunque senza distorcerla o mistificarla. Da un altro lato, evidenziando un’importante operazione del circolo mimetico che Carr, invece, sembra trascurare: *mimesis*<sub>3</sub>, la rifigurazione. Allora è probabile che, a differenza dell’interpretazione carriana, per comprendere il circolo mimetico non vada visto un dualismo tra esperienza originale della vita vissuta, eterogenea e caotica, e strutture narrative garanti d’organizzazione – dualismo che sembra invece fungere da sostegno alla critica operata da Carr<sup>131</sup>.

---

ne, ci si riferisce alle teorie psicanalitiche “narrative” di Roy Schafer e ad un caso giuridico esposto da Wilhelm Schapp, dove si trattava di dipanare il complesso d’intrecci nel quale la persona sospetta era “avviluppata”.

<sup>130</sup> Ricoeur [1991b], p. 182, trad. mia.

<sup>131</sup> Questa è anche l’interpretazione di Polkinghorne: «Credo che Carr veda nell’opera di Ricoeur più dicotomia – tra la vita vissuta e le strutture narrative – di quanta ne sia presente. Ricoeur sostiene che c’è una certa sovrapposizione, sebbene non completa, tra narrazione ed azione umana. Senza la formazione narrativa, le azioni sarebbero esperite come inconsistenti, e il tempo sarebbe esperito come confuso [...]. L’esperienza si forma e si presenta nella consapevolezza come racconto. La forma letteraria è derivata da questa esperienza originaria» (Polkinghorne [1988], pp. 68-69, trad. mia). Kerby sostiene che, secondo Ricoeur, «l’esperienza procede naturalmente nella narrazione, che è molto diverso da dire che le strutture narrative sono *imposte* sull’esperienza» (Kerby [1991], p. 43, trad. mia). Va osservato che, in un’ulteriore analisi della triplice mimesi,

### 9. Osservazioni generali sul dibattito.

Un articolo di critica letteraria ha fornito il punto d'avvio alla discussione, e dunque alla nostra ricostruzione del dibattito. Come abbiamo visto, una tesi in esso esposta veniva ripresa e contraddetta a pochi anni di distanza, stavolta in un articolo di filosofia della storia. Ciò ci invita a svolgere almeno un'osservazione a proposito dei rapporti tra le teorie di Hardy, Mink e White.

Benché i due filosofi della storia formulino le loro tesi in netta opposizione a quella di Hardy, entrambi intervengono nella discussione adottando angolature e scopi di carattere *storico*, non letterario. L'interesse di Mink, infatti, in quanto filosofo della storia, è sondare il valore della narrazione come metodo storiografico e la possibilità di storie che accadono indipendentemente nel mondo; ma per quanto riguarda gli aspetti personali del racconto teorizzati da Hardy (emozioni, cognizioni, volizioni, intenzioni ecc.) egli non offre accenni considerevoli<sup>132</sup>.

Parimenti, White trasla gli eventi al livello della storiografia, all'interno delle vicende della pluralità umana. Egli nega l'eventualità di strutture narrative "oggettive", laddove Hardy è ben lungi dall'affermare: (i) l'identità tra le nozioni di "racconto vissuto" e "racconto narrato"; (ii) l'esistenza di narrazioni storiche come entità che andrebbero semplicemente ritrovate dagli storiografi. Considerata la diversità dei progetti, e dunque costatata la difficoltà ad inserire le prospettive dei due filosofi e della letterata all'interno del medesimo dibattito, ci possiamo sensatamente chiedere se tra esse vi sia effettiva contraddizione<sup>133</sup>.

Ora, la chiarezza dell'argomento "costruttivista" (in particolare whiteano) secondo cui «le storie sono scritte o narrate, non trovate; dunque esse non sono

---

Carr espresse maggiori perplessità sulla posizione di Ricoeur, anche a motivo di una più attenta considerazione del momento rifigurativo; e tuttavia, di nuovo egli ricondurrà la mimesi alla concezione di Mink e White, con argomenti simili a quelli esposti (cfr. Carr [1991], pp. 167-171).

<sup>132</sup> Al contrario, «i suoi esempi mostrano in forma eccellente come i racconti *ex post facto* aggiungano sempre qualcosa alle intenzioni e ai piani originari» (Hyvärinen [2006], p. 23, trad. mia): ciò che lui e Ricoeur hanno denominato l'aspetto "configurante" della narrazione.

<sup>133</sup> Sono tesi separate da piani di discorso differenti o possono essere integrate in una discussione comune? Ritengo che lo possano, ma forse *solo* nella misura in cui ogni singola persona con le sue dimensioni (fisica, psichica, sociale ecc.) è data *storicamente*, ossia in un tempo umano databile.

vissute né sono reali»<sup>134</sup>, offre alcune questioni enigmatiche. Come possono le storie essere narrate se, anzitutto, non sono “trovate”? Quale sarebbe la rilevanza di questo “reale” del tutto privo di costituzione narrativa? Nello specifico, «che aspetto avrebbero le azioni umane spogliate di qualunque narrazione falsificante?» (DLV, p. 256). Inoltre, ammesso che le storie siano “reali”, che cosa significherebbe “vivere una storia”? L’argomento sembra presupporre qualcuno che creda in storie reali vissute e rappresentate passivamente in forma narrativa<sup>135</sup>.

Nonostante critiche e difficoltà, la tesi di Mink è stata formalizzata rigorosamente da White. Il primo, tuttavia, parla d’adesione a strutture predeterminate e normative per la narrazione significativa (le trame e i generi letterari) ma manipolanti la realtà, la cui origine, come citato, risiede in “desideri, sogni, fantasticheerie”. Al contrario Mink s’occupa della radice *cognitiva* della narrazione: un atto creativo individuale e conscio<sup>136</sup>. Come abbiamo visto, la tesi di Mink sembra lasciare aperti più problemi di quanti riesca a chiuderne<sup>137</sup>. Per queste ragioni, le proposte di teorici come MacIntyre sembrano più attraenti. Tuttavia, è stato rilevato che anch’esse lasciano diverse questioni senza risposta<sup>138</sup>.

Nonostante questo, è difficile sottostimare la portata degli argomenti macintyriani. Tralasciamo per il momento le preoccupazioni etiche dell’autore e la bontà della sua soluzione per concentrarci su ciò che più ci interessa: la proposta narrativa. In primo luogo, coniugando i generi letterari (commedia, tragedia, farsa

---

<sup>134</sup> Cfr. *supra*, § 3.2.

<sup>135</sup> Va ricordato, infatti, che i testi di Mink e White sono anche critiche alla storiografia narrativa di vecchia scuola, la quale considerava la narrazione d’eventi storici come immediata e naturale. Il contesto del dibattito, insomma, non è privo d’ambiguità (cfr. Hyvärinen [2006], pp. 24-25).

<sup>136</sup> Cfr. Allegra [1999], p. 52, n. 78.

<sup>137</sup> Cfr. Hyvärinen [2006], pp. 24-25.

<sup>138</sup> Non mi occuperò qui di questi problemi molto specifici, ma per una prima presentazione cfr. Verhesschen [2003], pp. 450-452. Ci si può domandare perché ho classificato MacIntyre tra i “percettualisti” e non l’ho accostato più strettamente a Ricoeur. In fondo, anche per MacIntyre l’esperienza sembra “rifi gurata” dai racconti, se è vero che «è ascoltando storie [...] che i bambini imparano [...] quale cast di personaggi ci può essere nel dramma in cui si sono trovati a nascere, e quali sono le strade del mondo» (DLV, p. 258). Però sembra un punto forte della sua tesi l’idea che “viviamo narrazioni” e che singole azioni sono elementi astratti da queste narrazioni. Ora, se la ricezione di un’opera letteraria può essere considerata un’azione, essa anzitutto apparterrà ad una narrazione. Dunque le narrazioni vissute precedono logicamente qualunque forma d’azione, anche rifi gurativa. Da qui il nostro considerare MacIntyre un “percettualista”: la sua posizione pare lineare come quella di Carr, più che circolare come quella di Ricoeur.

ecc.) alle conversazioni mediante la teoria degli atti di discorso come modello, MacIntyre compie un passo decisivo oltre le posizioni di Hardy.

In secondo luogo, l'apporto dell'autore risiede soprattutto nell'estensione del campo d'applicazione della narrazione. Ciò viene in luce con l'enfasi analogica attribuita alle idee della persona come personaggio e della narrazione vissuta: i racconti diventano qualcosa di connesso alla nostra identità e sono sperimentati sia individualmente sia con e per gli altri. Così la narrazione conferisce unità alle esistenze umane. In questo modo, il filosofo scozzese sviluppa una mossa che teorici come Mink non accetterebbero<sup>139</sup>.

Ciononostante non è chiaro che cosa MacIntyre intenda per "unità richiesta dalla narrazione"<sup>140</sup>. Simile questione esigerebbe un'indagine nel campo della narratologia, che l'autore non s'impegna a compiere. Al contrario, egli opera con un concetto non specialistico di narrazione. L'intera impostazione analogica, pertanto, è introdotta nella discussione con nozioni tratte non dalle teorie letterarie o narratologiche, ove ampiamente discusse, ma dalla concezione quotidiana<sup>141</sup>. Difatti, è stato rilevato che in questo dibattito molti partecipanti hanno seguito la suggestione di Mink che, semplificando un'eredità classica, ha ripetuto che *la* struttura narrativa è costituita da inizio, mezzo e fine. Screditare la sua idea secondo cui "le storie non sono vissute", significava provare che la vita è piena d'inizi, parti centrali e conclusioni<sup>142</sup>.

---

<sup>139</sup> Sembra però permanere una certa asimmetria tra le due prospettive. Si può riconoscere, infatti, che «MacIntyre è più interessato a ciò che anima, motiva o progetta le persone individuali e i loro collettivi, mentre Mink e White si concentrano strettamente su ciò che sta realmente accadendo» (Hyvärinen [2006], p. 26, trad. mia).

<sup>140</sup> Cfr. DLV, p. 260.

<sup>141</sup> Tale osservazione sembra comportare un problema più profondo nella teoria narrativa di MacIntyre. Se, per definizione, ogni azione diventa intelligibile in quanto parte di una narrazione, e se la narrazione è origine di un'identità unitaria, allora la vita pratica di una persona (in quanto agente) diventa intelligibile solo possedendo già i caratteri propri di un'unità narrativa. Forse, dunque, la narrazione col suo carattere teleologico non sarebbe più caratteristica esclusiva delle vite "ben formate", ma diventerebbe una proprietà inevitabile, e quindi non rilevante, d'ogni vita personale. Tuttavia MacIntyre sembra davvero ritenere che alcune vite siano unitarie mentre altre scisse (cfr. DLV, pp. 244-245). È perciò sufficiente il concetto di "unità narrativa", con le proprietà di coerenza e intelligibilità, per fornire un criterio di distinzione tra le prime e le seconde? Pare di no, a meno di non rispondere alle domande: Che cosa significa "essere intelligibili e coerenti"? E di quali vite (o racconti) si può dire che non siano intelligibili e coerenti o, almeno, che non lo possano diventare? Su questi problemi, cfr. Allegra [1999], pp. 116-117.

<sup>142</sup> Cfr. Hyvärinen [2006], pp. 25-28.

Analoghe questioni si trovano nella speculazione di Carr. Come il filosofo scozzese, anch'egli ha tentato di confutare gli argomenti di Mink e White; soprattutto l'idea che la vita non abbia inizi, parti centrali, e conclusioni, ma che essi siano proiettati *a posteriori* dall'immaginazione "letteraria" del narratore.

L'opera carriana esaminata, al contrario, cerca di provare che l'intera esperienza umana è strutturata secondo una teleologia immanente, ovvero secondo la triade temporale inizio/mezzo/fine. Il filosofo canadese però non ha messo in questione la triade, accogliendola acriticamente come l'esplicazione e il modello della struttura narrativa<sup>143</sup>. Inoltre, dilatandone senza eccezioni la valenza alla totalità dell'esperienza umana, attiva (azione) e passiva, riflessiva o prereflessiva, a piccola, media o ampia scala, Carr ha reso la referenza del concetto di narrazione troppo estesa per essere efficace. Ne seguirebbe una sottostima del ruolo indipendente della configurazione narrativa d'esperienze, persone, ed eventi in racconti complessi<sup>144</sup>.

A questo punto, ritengo che abbiamo gli strumenti per chiarire l'originalità della proposta ricoeuriana nel dibattito sulle relazioni tra vita e narrazione. Con l'analisi della triplice *mimesis*, il filosofo francese sembra occupare una singolare "posizione mediana" tra le teorie di Hardy, Mink, MacIntyre e Carr<sup>145</sup>. Da un lato, egli concorda con Mink e White sul potere configurante della narrazione: gli intrighi o trame sono «il mezzo privilegiato grazie al quale riconfiguriamo la nostra esperienza temporale confusa, informe e, al limite, muta» (TR1, p. 10). Difatti, per Ricoeur, «le idee di principio, di mezzo e di fine non sono ricavate dall'esperienza: non sono degli aspetti dell'azione effettiva, bensì degli effetti dell'ordinamento del poema» (TR1, p. 70).

---

<sup>143</sup> Cfr. TNH, p. 47. Altrove Carr ribadisce che la struttura temporale inizio/mezzo/fine è «la più basilare delle strutture narrative» (Carr [1991], p. 168, trad. mia).

<sup>144</sup> Cfr. Hyvärinen [2006], p. 27. Nota Atkins: «La sovradeterminazione dell'azione nel resoconto di Carr mina radicalmente ogni ruolo critico che l'immaginazione potrebbe giocare nella determinazione del significato» (Atkins [2004], p. 365, trad. mia).

<sup>145</sup> Ci si potrà chiedere come mai, nella nostra classificazione, non abbiamo inserito gli argomenti ricoeuriani tra i "costruttivisti" o i "percettualisti". La risposta è: per le difficoltà riscontrate nel circolo mimetico. Da un lato Ricoeur pare "costruttivista" come nell'interpretazione avallata da Carr. Tuttavia, se *mimesis*<sub>1</sub> presuppone *mimesis*<sub>2</sub> (con le sue strutture narrative), attraverso *mimesis*<sub>3</sub>, allora la struttura inizio/mezzo/fine è già implicita in *mimesis*<sub>1</sub>. Nella misura in cui la comprensione dell'agire presuppone schemi narrativi, Ricoeur sembra "percettualista".

Da un altro lato, a differenza degli autori discussi, Ricoeur utilizza il termine “narrazione” in senso specialistico, traendolo dalle discussioni professionali della storiografia narrativa e della narratologia. Questo gli permette di tracciare limiti precisi per l’uso di questo termine, e quindi di non sottoscrivere l’idea di MacIntyre per la quale “viviamo narrazioni”. Egli sostiene invece che, in virtù della qualità prenarrativa dell’esperienza, «abbiamo il diritto di parlare della vita come di una storia allo stato nascente, e quindi della vita come un’attività e una passione in cerca di racconto» (VR, p. 180). Nella teoria di Ricoeur, l’esperienza della temporalità è un elemento chiave della narrazione, ma fin dal principio è chiaro che esso non si riduce a una netta continuità d’inizio, mezzo e fine, come per gli autori sopra considerati. Al contrario, nella formulazione della narrazione come “concordanza discordante” o “discordanza concordante” trovano enfasi gli aspetti della sorpresa, del conflitto, dell’apertura e della relatività dell’ordine.

La complessità del concetto ricoeuriano di narrazione, intesa come sintesi dell’eterogeneo, traccia un disaccordo anche con Carr sulla natura della struttura narrativa<sup>146</sup>. Da un lato Ricoeur sostiene che la narrativa è radicata nella vita (*mimesis*<sub>1</sub>), dall’altro egli ne enfatizza la natura compositiva (*mimesis*<sub>2</sub>). La domanda dunque è se l’intreccio sia un aspetto necessario della struttura narrativa. Se la risposta è affermativa, allora la struttura narrativa non inerisce all’azione e all’esperienza, come per Ricoeur, che lo situa in *mimesis*<sub>2</sub>. Da questo punto di vista, le posizioni di Carr e Ricoeur divergono totalmente. Se invece l’intreccio non è elemento necessario della struttura narrativa, allora Ricoeur acconsentirebbe con Carr a riconoscere in azione ed esperienza una struttura narrativa. In questo senso, «la struttura narrativa nella prospettiva di Carr assomiglia fortemente ai punti d’ancoraggio della narrativa nell’esperienza nella prospettiva di Ricoeur. In tale caso, sembra non esserci differenza tra la struttura narrativa da un lato, e la “semantica dell’azione”, la mediazione simbolica dell’azione e la qualità prenarrativa dell’esperienza, dall’altro»<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Cfr. Verhesschen [2003], p. 445.

<sup>147</sup> Verhesschen [2003], p. 445, trad. mia. Non posso concordare con questa seconda ipotesi interpretativa, a meno di un paio di precisazioni. Anzitutto, sembra che in Carr gli elementi della struttura narrativa siano necessari e sufficienti affinché si dia un racconto. «Ciò che è essenziale alla

In particolare, possiamo notare che, diversamente dal filosofo canadese, in Ricoeur la relazione tra esperienza temporale e narratività non si risolve in un'ordinata linearità. Infatti, laddove Carr vede una continuità dall'azione e dall'esperienza alla narrativa, il filosofo francese trova circolarità<sup>148</sup>. Non solo il tempo di una storia è circolare; ma ancora più importante, «avendo ascoltato o letto racconti, e dunque essendosi appropriati immaginativamente del mondo che progettano [...], la nostra azione ed esperienza susseguente, a sua volta, sarà stata affetta da questo processo»<sup>149</sup>. Al contrario, per Carr «l'azione è direttamente accessibile, a prescindere dalla semantica dell'azione o dalla mimesi dell'azione nel racconto. È questa presunta accessibilità che soggiace alla sua tesi di poter discernere una continuità tra azione e narrativa»<sup>150</sup>. Di conseguenza, e piuttosto paradossalmente, sembra che entrambi i filosofi concorderebbero sul punto (carriano) che «nessun elemento giunge alla nostra esperienza non narrativizzato». Per uno difatti l'esperienza temporale è *strutturata* in modo narrativo, indipendentemente dalla nostra consapevolezza; per l'altro la stessa esperienza temporale è *rifigurata* dai racconti<sup>151</sup>.

In conclusione, il merito particolare di Ricoeur consiste nella complessità del suo concetto di narrazione, nella sua insistenza sulla discordanza, e nel tentativo di mettere in relazione questo concetto nel contesto di azioni complesse. Con

---

narrazione non è che sia un atto verbale di racconto, come tale, ma che incorpori un certo punto (o punti) di vista su una sequenza d'eventi [e che si riferisca] ai caratteri organizzativi degli eventi stessi in termini d'inizio/mezzo/fine, partenza/ritorno [ecc.]» (TNH, p. 62). In Ricoeur, invece, gli elementi di *mimesis*<sub>1</sub> sono soltanto necessari. Ad essi, infatti, vanno aggiunti elementi discorsivi, non presenti a questo primo livello (cfr. TR1, pp. 96-97). In secondo luogo, la struttura narrativa carriana (inizio/mezzo/fine) si trova nell'esperienza a prescindere dalla nostra consapevolezza. Diversamente, per Ricoeur, le fasi temporali appartengono a *mimesis*<sub>2</sub>. In questo senso, l'osservazione di Verhesschen pare fallace. Tuttavia ricordiamo che *mimesis*<sub>1</sub> è rifigurata dai racconti configurati in *mimesis*<sub>2</sub>. Ciò significa che, forse, possiamo accettare la somiglianza tra struttura narrativa di Carr e primo stadio mimetico, *a patto che* si consideri quest'ultimo come già rifigurato. Ancora una volta, quindi, sembra che la relazione mimetica non ci permetta di riscontrare così facilmente somiglianze e differenze tra Ricoeur e gli altri filosofi narrativisti.

<sup>148</sup> Forse questo è il maggior punto di discordanza tra i due autori, stando almeno a certi interpreti (cfr. ad esempio Pellauer [1991], Verhesschen [2003], Atkins [2004]). Condivido questa interpretazione: secondo Carr, infatti, la struttura temporale inizio/mezzo/fine è presente nell'esperienza e nell'azione, che la si comprenda riflessivamente oppure no. Pertanto, per utilizzare termini familiari, il movimento sembra andare dalla "vita" alla "letteratura" in modo lineare, non circolare.

<sup>149</sup> Pellauer [1991], p. 59, trad. mia.

<sup>150</sup> Pellauer [1991], p. 59, trad. mia.

<sup>151</sup> Cfr. Pellauer [1991].

il circolo mimetico, egli è riuscito a mediare i differenti programmi di Hardy e Mink, senza che nella vita umana tutto divenga narrativo, poiché il campo di *mimesis*<sub>1</sub> vincola la narrazione alla comprensione dell'azione, non dell'esperienza in generale. Lungi dall'essere uno svantaggio, questo ancoraggio della narrazione sembra enfatizzare gli aspetti di configurazione e rfigurazione del circolo mimetico: nel primo aspetto, la narrazione non è mera "copia" ma produzione creatrice; nel secondo, la lettura e la ricezione di racconti diventano momenti importanti per una riconsiderazione della propria esperienza temporale<sup>152</sup>.

---

<sup>152</sup> Cfr. Hyvärinen [2006], pp. 28-31. In merito all'andamento, anche successivo, della discussione, la speculazione ricoeuriana ha costituito un momento fondamentale nel dibattito sui rapporti tra esperienza temporale, identità personale, e forma narrativa. Limitandoci alla discussione filosofica internazionale, gli anni successivi alla pubblicazione di *Tempo e racconto* hanno visto sorgere un fiorire di monografie e articoli, ispirati e debitori in diversa misura alle ricerche del filosofo francese (cfr., ad esempio, Kerby [1991], Wood [1991], Worthington [1993], Moore [1997]). In particolare, in ambiente anglosassone, le teorie della identità personale narrativa hanno incontrato le teorie della identità personale psicologica, le quali affondano la loro storia nel pensiero lockiano, sino ai suoi epigoni parfittiani. L'incontro è stato combattuto ma anche fruttuoso. Recentemente, ad esempio, alcuni autori (come Atkins e Schechtman) hanno sostenuto, sulla scia di MacIntyre, che un modello narrativo rappresenta una valida soluzione ai nodi irrisolti e ai paradossi irrisolvibili sorti nella concezione psicologica dell'identità personale (cfr. Schechtman [1996], Atkins [2004]). Così, «il narrativismo sembra essere diventato un paradigma che unisce gli psicologi del sé, i filosofi della mente che riflettono sui problemi dell'identità personale, e gli eticisti della virtù ideale che ricollocano la concezione aristotelica dello scopo finale per mezzo della nozione formale di una vita come ricerca del bene» (Musschenga [2002], p. 6, trad. mia). La grande velocità con cui è stato accolto il narrativismo pare testimoniare il suo «potere intuitivo», al punto da occupare «una posizione quasi egemonica nelle teorie dell'identità» e, di conseguenza, da diventare un «luogo comune parlare del sé come un costruito narrativo» (Forsey [2003], p. 176, trad. mia). In questo senso, le teorie narrative hanno rappresentato «una svolta rinfrescante da discussioni più tipiche della metafisica dell'identità» (Forsey [2003], p. 176, trad. mia). Eppure, forse proprio questa derivazione "intuitiva" ha spinto alcuni filosofi a guardare con sospetto il primato ottenuto dalla concezione narrativa. Ne sono sorte obiezioni, che perlopiù hanno voluto ridimensionarne la valenza epistemica.

## Capitolo 2

### Paul Ricoeur e il dibattito sull'identità personale.

#### 1. *Identità personale e filosofia analitica.*

##### 1.1. *L'interesse per la persona.*

L'attenzione per la persona e la sua identità è stata costante nel pensiero di Paul Ricoeur; essa tuttavia ha subito un rinnovato interesse nel corso degli anni Ottanta. In un famoso articolo di quel periodo, riferendosi al dibattito contemporaneo, Ricoeur ha riconosciuto il fallimento del personalismo, un movimento filosofico il cui tratto fondamentale era la centralità del concetto di persona<sup>153</sup>. La ragione dell'insuccesso, secondo il filosofo francese, andrebbe cercata nel fatto che il personalismo ha perso la «battaglia del concetto», mentre la nozione di persona ritornerebbe perché resta il miglior candidato in difesa dei diritti dell'uomo, contro quelle nozioni ipostatizzate di “coscienza”, “soggetto”, “io”, ampiamente criticate dalla filosofia contemporanea<sup>154</sup>.

Ci possiamo domandare contro chi o contro che cosa il personalismo abbia perso la “battaglia del concetto”, dato che Ricoeur non lo indica esplicitamente. È possibile, com'è stato proposto<sup>155</sup>, che si tratti della critica al concetto di persona intrapresa dalla filosofia cosiddetta analitica, che ha raggiunto uno dei suoi vertici con l'opera *Ragioni e persone* di Derek Parfit e che affonda le sue radici, come vedremo, nelle argomentazioni tradizionali dell'empirismo inglese.

Di recente, Ricoeur stesso ha cercato di obiettare alle tesi di Parfit, in particolare nell'opera *Sé come un altro*<sup>156</sup>, sviluppando alcuni strumenti concettuali

---

<sup>153</sup> Per uno studio del concetto di persona secondo Ricoeur prima di *Sé come un altro*, cfr. Buzzoni [1988]. Sul rapporto di Ricoeur con il personalismo, cfr. Danese [1986]. Sul personalismo in generale, cfr. De Anna [2007], pp. 115-128. Per una relazione tra gli studi sulla persona e l'interesse di Ricoeur per la psicanalisi, cfr. Pulito [2003].

<sup>154</sup> Cfr. Ricoeur [1997].

<sup>155</sup> Traggio la suggestione da Berti [2001].

<sup>156</sup> Ci sono però altri testi in cui il filosofo francese si è confrontato con Parfit, come per esempio Ricoeur [1988b], in seguito siglato IN, con trad. mia.

con i quali ha riformulato la questione dell'identità personale. Prima di esaminare questi strumenti, e quindi di valutare gli argomenti di Parfit e le obiezioni ricoeuriane, ritengo opportuno soffermarmi su alcuni aspetti generali del dibattito su persona e identità personale. Poiché né Parfit né Ricoeur prescindono da tali aspetti, spero di poter offrire una migliore comprensione dei loro argomenti anche con gli accenni che propongo<sup>157</sup>.

Il problema dell'identità personale, almeno dai tempi di Locke, è stato considerato perlopiù come la questione di stabilire quale sia il criterio di tale identità: come, in che senso, e rispetto quali proprietà si possa dire che una persona “rimanga la medesima” da un momento temporale a un altro. Varie risposte sono state argomentate, criticate e riformulate attraverso un dibattito che si è spinto fino ai giorni nostri. Nessuna di queste proposte ha trovato una conferma definitiva, ma nella maggior parte dei casi esse hanno in comune la ricerca di qualcosa che resti il medesimo attraverso il tempo<sup>158</sup>.

Alcune soluzioni odierne, talvolta grazie a un certo tipo d'esperimenti mentali, perseguono un progetto di “naturalizzazione”, che segue diverse strade: materialismo, riduzionismo forte, eliminativismo ecc.<sup>159</sup> Al di là delle diversità tra le posizioni, questo progetto si distingue per la certezza di poter eliminare la nozione di “coscienza” intesa come prospettiva in prima persona, e dunque di poter rimuovere la visione comune che ognuno di noi ha di se stesso. Contro queste posizioni si avanzano argomentazioni difensive, raccolte attorno alle difficoltà concettuali ed empiriche del programma di completa riduzione, oltre che nella implausibilità e contro-intuitività delle tesi riduzionistiche. Tra le proposte riduzioni-

---

<sup>157</sup> Per quanto segue, cfr. tra gli altri Di Francesco [1998] e Lowe [2000]. Qui posso ricordare solo alcuni tratti del dibattito, quelli che giudico i più importanti per comprendere ciò che dirò. Mi riservo perciò di riprenderli e approfondirli più avanti.

<sup>158</sup> Cfr. Latona [2001], p. 107 e Muldoon [2006], pp. 3-6. L'identità personale dipende dalla permanenza di sostanze spirituali o materiali? Oppure dalla continuità del corpo, o di alcune sue parti (come il cervello), o della sua struttura biologica? O dipende forse dalla continuità psicologica basata sulla persistenza della memoria? Il dibattito sull'identità personale è molto ampio e condotto sotto molteplici rispetti; è pertanto impossibile fornire una bibliografia esauriente della vasta letteratura. Per una discussione dettagliata di carattere sia teorico sia storico, cfr. Di Francesco [1998].

<sup>159</sup> A tal proposito, è stato notato che «negli ultimi anni si è fatta strada la convinzione che la nozione stessa di identità personale sia scientificamente dubbia e filosoficamente superflua, e che l'oggetto di cui si vorrebbero accertare le condizioni di identità, vale a dire la persona, sia in fondo soltanto una chimera» (Bertolotti & Ceruti [2001], p. 85).

stiche, come vedremo, spicca quella di Parfit, caratterizzata da elementi (neo)lockiani e (neo)humiani, mentre tra le argomentazioni contro il riduzionismo, in particolare parfitiano, troviamo anche quelle di Ricoeur.

## 1.2. *Preliminari all'identità narrativa in Tempo e racconto.*

Nella riflessione ricoeuriana, la questione dell'identità personale e della temporalità si è sviluppata in parallelo al tema della narrazione, al punto da originare il nuovo concetto d'*identità narrativa*, ossia, per ricordare la definizione di Ricoeur, «il tipo d'identità cui un essere umano ha accesso grazie alla mediazione della funzione narrativa» (IN, p. 295). Che tipo di domanda genera il problema dell'identità in questo senso? Per comprendere la natura dell'identità, è importante notare che Ricoeur la discute come una categoria della pratica. Come il filosofo scrive al termine di *Tempo e racconto*, «dire l'identità di un individuo o di una comunità, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *chi* ne è l'agente, l'autore?» (TR3, p. 375). Pertanto sembra esistere una stretta relazione tra l'identità intesa in questo senso e l'azione. Difatti, secondo Ricoeur, poniamo la questione *chi?* soprattutto quando cerchiamo l'autore di un'azione. L'identità è connessa a un ambito in cui le azioni sono ascritte agli agenti. Questa domanda nasce nell'ambito della pratica, e pertanto richiederà una risposta che si sviluppi sullo stesso piano.

Che tipo di risposta suscita, o può suscitare, una domanda del genere? Anzitutto, possiamo risolvere la questione “chi ha fatto questo?” designando l'agente con un nome proprio, ma questa soluzione è piuttosto banale, derivando dal “buon uso” del linguaggio. Ricoeur pone una questione più impegnativa: «Quale è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte?» (TR3, p. 375).

In altre parole, qual è la base del “buon uso” del linguaggio? Perché designiamo con un nome proprio un singolo individuo che, nel corso del tempo dalla nascita alla morte, subisce molti cambiamenti? Esiste una permanenza del sogget-

to attraverso la molteplicità delle sue esperienze? Che tipo d'unità costituisce l'identità personale se non permane alcun carattere, né sul piano fisico né su quello psichico?<sup>160</sup> Per Ricoeur la soluzione «non può che essere narrativa» (TR3, p. 375), e tale dimensione narrativa è interna alla questione stessa dell'identità personale:

Rispondere alla domanda 'chi?' [...] vuol dire raccontare la storia di una vita. La storia raccontata dice il *chi* dell'azione. *L'identità del chi è a sua volta una identità narrativa.* (TR3, p. 375)

Questa prospettiva è singolare in una ricerca dedicata al tema dell'identità personale. Essa pare indicare che la narrazione è il modo in cui il sé si rivela e si costituisce: in ultima analisi, sembra che chi io *sono* sia il risultato di ciò che io *faccio*, sia che questo “fare” sia concepito in termini di semplici azioni o catene d'azioni come le pratiche, sia d'atti di discorso o atti narrativi. In questo senso si spiega perché, almeno nell'ermeneutica ricoeuriana, bisogna pensare l'identità come una categoria della pratica<sup>161</sup>.

Il ruolo rilevante assegnato dal filosofo francese alla narrazione emerge sia rispetto alla propria speculazione, sia soprattutto in rapporto al tradizionale dibattito sull'identità personale. Difatti, l'orientamento del suo approccio, e il suo tentativo di allontanare la discussione dell'identità personale dal riduzionismo, diventano più chiari se ci volgiamo ai modelli tradizionali che il filosofo francese sta rifiutando. Si tratta, da un lato, del sostanzialismo e, dall'altro, della dissoluzione del sé intrapresa anzitutto da Hume.

Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato a una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire un puro diver-

---

<sup>160</sup> Cfr. Teichert [2004], p. 178.

<sup>161</sup> Cfr. Latona [2001], p. 108.

so di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa. L'ipseità può sottrarsi al dilemma [...] nella misura in cui la sua identità riposa su una struttura temporale conforme al modello di identità dinamica frutto della composizione poetica di un testo narrativo. (TR3, pp. 375-376)

In questo passo, dove troviamo una delle prime formulazioni del concetto d'identità narrativa applicato agli individui, vorrei sottolineare almeno tre punti, che ritorneranno sia nei testi successivi di Ricoeur, sia nella mia discussione. In primo luogo, notiamo che il filosofo francese confronta l'identità narrativa con la tradizione dell'identità personale. Appare chiara la lontananza dai modelli sostanzialisti del sé; ma la proposta ricoeuriana si distingue anche dalle controparti del sostanzialismo, che considerano il soggetto sostanziale come mera illusione. Possiamo dire perciò che, nel senso d'identità inteso da Ricoeur, il soggetto non è una "sostanza" né una "illusione", e l'identità personale non pare consistere (solo) nella ricerca di proprietà che permangono inalterate nel tempo<sup>162</sup>.

In secondo luogo, secondo Ricoeur, introdurre la dimensione narrativa nell'analisi dell'identità personale, oltre a evitare le difficoltà inerenti alle teorie sostanzialiste della persona e alle teorie antagoniste del "fascio di percezioni", avrebbe anche una funzione "risolutiva" rispetto al dibattito odierno. Come vedremo, alcuni epigoni della discussione sull'identità personale, specialmente il riduzionismo di Parfit, giungono alla formulazione di paradossi irrisolvibili che avvulpiano il problema dell'identità, e dunque ne negano la rilevanza. Secondo il fi-

---

<sup>162</sup> Sembra che, per Ricoeur, tale dibattito non sia solo un esercizio accademico, perché «in palio c'è la nuova possibilità del sé oltre la dicotomia del sé fondativo e illusorio» e dunque il primo intento della proposta ricoeuriana sarà «stabilire una nuova prospettiva sull'identità del sé» (Van Den Hengel [1996], p. 236, trad. mia).

losofo francese, invece, la nozione d'identità narrativa può essere efficace se applicata alla discussione contemporanea, perché ne risolverebbe le aporie<sup>163</sup>.

In terzo luogo, infine, Ricoeur propone una distinzione tra due sensi o usi del concetto d'identità: si tratta dell'identità come "medesimezza" (*idem*) e dell'identità come "ipseità" (*ipse*). Tornerò subito su questa distinzione, ma ora mi basta ricordare che, secondo Ricoeur, molte difficoltà in cui s'imbattono le discussioni sull'identità personale nel dibattito odierno, sorgono proprio dalla mancata differenziazione tra questi due usi del concetto di "identità"<sup>164</sup>.

Riepilogando le tesi di Ricoeur sono due: «La prima è che la maggior parte delle difficoltà che affliggono la discussione contemporanea dell'identità personale risultano dalla confusione tra due interpretazioni della permanenza nel tempo; la seconda è che la nozione d'identità narrativa offre una soluzione alle aporie concernenti l'identità personale» (IN, pp. 298-299). Nonostante sia possibile che l'ottimismo ricoeuriano riposto nella narrazione abbia subito fluttuazioni nel corso degli anni, la convinzione della funzione risolutiva apportata dall'identità narrativa al dibattito sull'identità personale non pare indebolirsi<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> Cfr. IN, p. 296: «Questa nozione [d'identità narrativa] e l'esperienza che essa designa contribuiscono alla risoluzione delle difficoltà relative alla nozione d'identità personale, come attualmente discussa in circoli filosofici più ampi, in particolare nella filosofia analitica di lingua inglese» (trad. mia). Successivamente, Ricoeur non muterà opinione su questo punto, è riterrà che l'identità narrativa si può confrontare «in maniera vincente con le perplessità e i paradossi dell'identità personale» (SA, p. 203).

<sup>164</sup> Cfr. SA, p. 204: «Poiché questa distinzione di capitale importanza è misconosciuta [...] falliscono le soluzioni apportate al problema dell'identità personale che ignorano la dimensione narrativa». Cfr. SA, pp. 214-215: «Che senza il filo conduttore della distinzione fra due modelli di identità e senza il soccorso della mediazione narrativa, la questione dell'identità personale si perda negli arcani di difficoltà e paradossi paralizzanti, i filosofi di lingua inglese e di cultura analitica lo hanno appreso anzitutto da Locke e Hume».

<sup>165</sup> Si può concordare con molti critici quando osservano che, da *Tempo e racconto* a *Sé come un altro* attraverso *L'identità narrativa*, la narrazione subisce una progressiva dipendenza – forse un declassamento – rispetto all'etica (cfr. ad esempio Allegra [1999], pp. 125-174 e Altieri [2004], pp. 561-593). Tuttavia, il punto rilevante per la mia tesi è che, nonostante il passaggio in secondo piano della narrazione, Ricoeur sembra mantenere costante la sua fiducia nel carattere risolutivo dell'identità narrativa rispetto agli approcci analitici all'identità personale.

## 2. L'ermeneutica del sé.

Nell'opera divenuta celebre col titolo *Sé come un altro*, Ricoeur riprende e sviluppa le formulazioni con le quali si chiudevano le pagine di *Tempo e racconto*<sup>166</sup>. In particolare, è proprio in *Sé come un altro* che il filosofo francese si confronta più distesamente con la problematica dell'identità personale. Qui mi occuperò della presentazione degli argomenti ricoeuriani svolti negli studi Quinto e Sesto dell'opera (intitolati rispettivamente "L'identità personale e l'identità narrativa" e "Il sé e l'identità narrativa"<sup>167</sup>), riservandomi tuttavia di deviare da questi due studi, qualora l'andamento argomentativo del filosofo francese lo rendesse necessario. Il mio scopo sarà di mostrare l'originalità della proposta di Ricoeur rispetto al dibattito sull'identità personale, che ha visto ampio consenso nell'ambito della filosofia cosiddetta "analitica".

Per poter comprendere appieno la soluzione del filosofo francese, è utile l'esposizione d'alcuni preliminari, che l'autore stesso esplicita nella "Prefazione" a *Sé come un altro* (dal titolo "La questione dell'ipseità"<sup>168</sup>); preliminari che costituiscono il filo conduttore dell'opera intera, quindi anche degli studi sull'identità personale, cui mi dedicherò nel prosieguo.

Ricoeur si confronta con la problematica dell'identità personale, ponendo dubbi sul modo classico in cui essa è stata trattata. In altre parole, il filosofo francese chiede se chi sono io non si riduca a una ricerca su ciò che di me rimane verificabile o osservabile da un istante temporale a uno successivo.

Questa ipotesi è sviluppata nell'opera *Sé come un altro*, dove uno degli obiettivi principali è esplicitare una teoria dell'identità personale che, come vedremo subito, distingue tra le questioni "chi sono io?" e "che cosa sono io?". Tale compito, secondo Ricoeur, può essere soddisfatto da una "ermeneutica del sé", una teoria per la quale l'identità è sempre il prodotto d'interpretazione, e dunque

---

<sup>166</sup> La versione originale francese è Ricoeur [1990]. Data la complessità e l'estensione argomentative dell'opera, in questa sede sarebbe riduttivo fornirne un'illustrazione nel contempo approfondita e completa. Tuttavia molti lavori critici si sono mossi in questa direzione: rimando pertanto ai testi in bibliografia.

<sup>167</sup> Cfr. SA, pp. 201-230 e pp. 231-262.

<sup>168</sup> Cfr. SA, pp. 75-102.

mediata dai simboli, dalle azioni, dalle storie, dalle relazioni, di una certa cultura. Lo scopo dunque è produrre un modello ermeneutico dell'identità personale<sup>169</sup>.

La proposta del filosofo francese «si situa ad uguale distanza e dall'apologia del *Cogito* e dalla sua destituzione» (SA, p. 79). La presa di distanza ricoeuriana sorge dall'insoddisfazione per com'è stata intrapresa la discussione sul soggetto. Di volta in volta, infatti, le varie filosofie hanno portato ad una difesa del soggetto cartesiano, oppure ad una sua totale distruzione. Ricoeur pensa dunque che ci si debba congedare dal modo tradizionale di trattare il soggetto, a suo dire troppo legato all'impostazione cartesiana<sup>170</sup>.

L'ermeneutica del sé ha, anzitutto, un proposito anti-cartesiano. Un'osservazione ricoeuriana, interessante per la nostra discussione, riprende una critica classica: il soggetto cartesiano differisce dal soggetto concreto che parla, agisce ecc. perché «radicalmente disancorato» (SA, p. 80). Difatti, dato che ogni connotazione del soggetto è stata messa in questione dal dubbio, ciò che rimane è un'esistenza intellettuale semplice, senza che si sappia *chi*, di fatto, sia il soggetto<sup>171</sup>. Il soggetto cartesiano perciò ha perso qualunque caratterizzazione come un qualcuno. Dunque non c'è alcuna identità eccetto quella di una “cosa” anonima, senza corpo né mondo e solipsistica nella diversità delle sue operazioni intellettuali, che si possono solo enumerare:

Tale enumerazione pone la questione dell'identità del soggetto ma in un senso completamente diverso dall'identità narrativa di una persona concreta. Non può trattarsi che dell'identità in qualche modo puntuale, storica, dell'«io» nella diversità delle sue operazioni. (SA, p. 82)

Ma in questo caso, secondo Ricoeur, è ancora possibile domandare: “chi dubita?” o, più in generale, chi è l'agente dell'azione? La risposta di Ricoeur è che esso è

---

<sup>169</sup> Cfr. Latona [2001], p. 107. Intorno all'ermeneutica del sé come filo conduttore di *Sé come un altro*, si vedano Greisch [1993] e Jervolino [2003], pp. 66 ss.

<sup>170</sup> Cfr. SA, pp. 79-92. Qui Ricoeur analizza le motivazioni teoriche di due tradizioni: quella del “*cogito* che si pone” e quella del “*cogito* spezzato”, ossia il cartesianesimo e l'anti-cartesianesimo. Sulla trattazione di questi punti ricoeuriani, cfr. soprattutto Ferretti [1997], pp. 14-22, oltre a Stevens [1990] e Jervolino [1993], pp. 170 ss.

<sup>171</sup> Cfr. Ferretti [1997], p. 16.

un *sé*. Il titolo stesso dell'opera – *Sé come un altro* – nella sua formulazione linguistica, contiene le tre fondamentali intenzioni filosofiche che guidano l'ermeneutica del *sé*. Anzitutto, la terza persona grammaticale (“*sé*”) si oppone alla prima persona (“*io*”) in ogni lingua europea. Tale opposizione indica «il primato della mediazione riflessiva sulla posizione immediata del soggetto, quale si esprime alla prima persona del singolare» (SA, p. 75).

In secondo luogo, l'intenzione espressa dal titolo è «dissociare le due principali significazioni dell'identità [...] a seconda che intendiamo per identico l'equivalente dell'*idem* e dell'*ipse* latino» (SA, p. 76). Questo è uno degli obiettivi principali dell'ermeneutica del *sé*: esporre una teoria che distingua tra due differenti concetti d'identità: l'identità come “medesimezza” (*idem*) e l'identità come “ipseità” (*ipse*), formulata dal filosofo francese come quadro concettuale per avvicinare la questione dell'identità personale e condurre le sue analisi. L'equivocità del termine “identità” risulterà di fondamentale importanza per le riflessioni negli Studi su identità personale e identità narrativa, in particolare riguardo a una fondamentale caratteristica del *sé* – la temporalità<sup>172</sup>. Infine, la terza intenzione esplicita “la dialettica del *sé* e dell'altro da *sé*”, la quale, secondo Ricoeur, non costituisce una semplice comparazione ma, in modo più intrinseco, un'implicazione: «*Sé* in quanto... altro» (SA, p. 78).

Ora, queste suggestioni grammaticali conducono ai tre principali aspetti filosofici dell'ermeneutica del *sé*: «La deviazione della riflessione attraverso l'analisi, la dialettica dell'ipseità e della medesimezza, infine la dialettica dell'ipseità e dell'alterità» (SA, p. 92). Questi tre aspetti vengono progressivamente scoperti nel corso di *Sé come un altro*, mediante la riformulazione in diversi modi della domanda “chi?”: «Chi parla? chi agisce? chi si racconta? chi è il soggetto morale d'imputazione?» (SA, p. 92). Ogni volta la risposta è: “*sé*”<sup>173</sup>.

Si può perciò affermare che «la risposta alla richiesta “chi è quell'essere che io sono?” non è immediata e diretta, ma solo al termine si giungerà a indicare

---

<sup>172</sup> Cfr. SA, pp. 76-77.

<sup>173</sup> Per un'attraversata dei quattro sottoinsiemi che raggruppano gli studi dell'opera, oltre al decimo studio di carattere ontologico, cfr. Reagan [1993]. Sul decimo studio in particolare, cfr. Jervolino [1996].

il singolo come autore e protagonista del proprio racconto di vita, individuo responsabile, centro dell'etica che "merita di essere chiamato sé"<sup>174</sup>. Pertanto, ciò che il filosofo francese propone è la concezione di un soggetto che non è più il punto di partenza fondativo d'una costituzione del mondo, bensì il punto d'arrivo dell'indagine<sup>175</sup>.

L'ermeneutica del sé, dunque, «si caratterizza per un verso perché intende prendere le distanze da ogni posizione immediata del soggetto; e per altro verso perché si propone di intraprendere il lungo cammino della mediazione riflessiva a partire dalle molteplici oggettivazioni dell'io nel "sé"<sup>176</sup>. Ciò segnala lo scarto tra l'ermeneutica ricoeuriana e le filosofie del soggetto:

Dire *sé* non significa dire *io*. L'*io* si pone – o è deposto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso. (SA, p. 94)

Ricoeur presenta altri due aspetti della sua indagine che si contrappongono, non più soltanto all'immediatezza dell'"io sono", ma anche alla sua pretesa di valere come fondamento ultimo. Il primo tratto concerne il carattere frammentario degli studi di *Sé come un altro*, che se da un lato ricusa il carattere della semplicità indecomponibile del *cogito*, dall'altro non ricade nella dissociazione del sé perseguita dalla critica nietzscheana. Infatti, l'ermeneutica del sé trova la sua *unità tematica* nel fatto che essa ha per oggetto l'*azione umana*, la cui nozione acquista nel corso dell'opera un'estensione e una concretezza crescenti<sup>177</sup>. Tuttavia, come Ricoeur precisa,

L'unità che la cura dell'agire umano conferisce all'insieme dei nostri studi non è quella che un fondamento ultimo conferirebbe ad una serie di discipline derivate. Si tratta, piuttosto, di una unità soltanto *analogica* tra le molteplici accezioni del termine agire, la cui polisemia è imposta [...]

---

<sup>174</sup> Brezzi [2006], p. 96.

<sup>175</sup> Cfr. Stevens [1990], p. 581.

<sup>176</sup> Ferretti [1997], pp. 22-23.

<sup>177</sup> Cfr. SA, pp. 94-96.

dalla varietà e contingenza delle questioni che mettono in moto l'analisi, che conducono alla riflessione sul sé. (SA, p. 96)<sup>178</sup>

La seconda caratteristica che distingue la proposta ricoeuriana dalle filosofie del *cogito* e dell'*anti-cogito*, riguarda il tipo di certezza appropriato all'ermeneutica del sé. Ricoeur utilizza la nozione di "attestazione" per indicare questo livello di certezza<sup>179</sup>. Con "attestazione" bisogna intendere «quella sorta di certezza alla quale può pretendere di pervenire l'ermeneutica, non soltanto rispetto all'esaltazione epistemica del *cogito* a partire da Cartesio, ma anche alla sua umiliazione in Nietzsche e i suoi successori. L'attestazione sembra esigere meno dell'una e più dell'altra» (SA, p. 97).

Per quanto riguarda l'ambizione cartesiana di fondare il *cogito*, l'attestazione s'opponesse alla nozione di scienza «considerata quale sapere ultimo e autofondante», dal momento che «essa sembra esigere meno rispetto alla certezza connessa alla fondazione ultima» (SA, p. 98), senza però mettere in questione il criterio di verifica peculiare dei saperi oggettivi<sup>180</sup>. L'attestazione, dunque, separandosi esplicitamente da ogni pretesa fondativa del sé, si presenta come una sorta di credenza. Eppure «non si tratta di una credenza dossica [poiché questa] s'inscrive nella grammatica dell'"io credo-che", l'attestazione scaturisce da quella dell'"io credo-in"» (SA, p. 98). In questo senso, l'attestazione s'avvicina alla fiducia accordata alla parola di un testimone<sup>181</sup>.

Di conseguenza, per quanto concerne le filosofie dell'*anti-cogito*, dato che l'attestazione non costituisce una fondazione essa è "vulnerabile". Questa vulnerabilità «sarà espressa dalla permanente minaccia del sospetto, essendo inteso che il *sospetto* è il contrario specifico dell'*attestazione*» (SA, p. 99). Tuttavia, nel mo-

---

<sup>178</sup> Sul concetto di "unità analogica dell'agire" cfr. Marty [1995], mentre sull'unità dell'opera di Ricoeur, cfr. Derczansky [1994].

<sup>179</sup> Altrove, Ricoeur è molto chiaro e sintetico nell'analisi della nozione d'attestazione: essa costituisce «il tipo di sicurezza, di fiducia [...] che ciascuno ha di esistere nel modo dell'ipseità. Dicendo sicurezza, io non dico certezza; dicendo fiducia, non dico verifica» (Ricoeur [1993b], p. 30 ss.). Per discussioni intorno a questo concetto, cfr. Faessler [1994], Mongin [1994], pp. 171-174, Marty [1995], De Vries [1995], Greisch [1996] e Muldoon [1998].

<sup>180</sup> Cfr. SA, p. 98.

<sup>181</sup> Cfr. SA, p. 98.

do in cui l'unico rimedio contro la falsa testimonianza è una testimonianza più credibile, analogamente «non c'è altro rimedio contro il sospetto che un'attestazione più *affidabile*» (SA, p. 99).

Ora, la fiducia è anche una specie di confidenza; e questa confidenza sarà, nell'opera di Ricoeur, volta a volta «confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa» (SA, p. 99). Se però si ammette che la problematica dell'agire costituisce l'unità analogica sotto la quale si raccolgono queste dimensioni del “potere-di”, allora possiamo sostenere che:

L'attestazione può definirsi *come la sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti*. Questa sicurezza resta l'ultimo rimedio contro ogni sospetto; anche se è sempre, in qualche modo, ricevuta da un altro, l'attestazione permane attestazione *di sé*. (SA, p. 99)<sup>182</sup>

L'attestazione di sé impedisce, a tutti i livelli – linguistico, prassico, narrativo, prescrittivo – alla questione *chi?* di essere ridotta alla domanda *che cosa?* o alla domanda *perché?*. «Inversamente, al fondo più estremo dell'aporia, soltanto la persistenza della domanda *chi?*, messa in qualche modo a nudo dal difetto di risposta, si rivelerà come il rifugio inespugnabile dell'attestazione» (SA, p. 99). In conclusione, Ricoeur può affermare che:

In quanto fiducia senza garanzia, ma anche in quanto confidenza più forte d'ogni sospetto, l'ermeneutica del sé può pretendere di tenersi ad eguale distanza dal *cogito* esaltato da Cartesio e dal *cogito* che Nietzsche dichiara decaduto. (SA, p. 99)

Grazie alla nozione d'attestazione, il filosofo francese asserisce che l'equidistanza dell'ermeneutica del sé dalla difesa del *cogito* e dalla sua destituzione, non è tale

---

<sup>182</sup> La minaccia del sospetto dunque è «mitigata realizzando che ogni attestazione è fondamentalemente attestazione *di sé*. Dietro ogni asserzione in risposta alla questione *chi?* esiste un sé che confida nel (attesta il) suo potere di dire, il suo potere d'agire, il suo potere di narrare, e il suo potere d'asserire: “Eccomi”». (Muldoon [1998], p. 304, trad. mia).

da occupare un punto mediano tra due poli estremi, bensì «un luogo epistemico (e ontologico [...]) che si situa al di là di questa alternativa» (SA, p. 92)<sup>183</sup>. In tal modo, essa si pone oltre il dilemma classico tra la certezza apodittica e il sospetto perpetuo, ottenendo così il livello di certezza adeguato all'ermeneutica del sé<sup>184</sup>.

### 3. *Due usi del concetto d'identità.*

Nel corso dell'analisi dell'azione e dei rapporti complessi tra azione ed agente, intrapresa nei primi quattro studi di *Sé come un altro*, la teoria dell'azione si è rivelata come una disciplina autonoma rispetto alla teoria del linguaggio, sia semantica sia pragmatica, «in virtù dei tratti propri dell'agire umano e dell'originalità del legame fra l'agire e il suo agente» (SA, p. 201). L'intenzione principale è stata «meno di sapere cosa distingue le azioni dagli altri eventi che sopraggiungono nel mondo, quanto quella di sapere cosa specifica il sé, implicato nel potere-di-fare, nel punto di congiunzione dell'agire e dell'agente» (SA, p. 201).

Tuttavia, negli studi precedenti, è stata omessa una trattazione importante: la *dimensione temporale*, tanto del sé che dell'azione stessa. Il punto è che il sé dell'azione, diversamente dal soggetto cartesiano, ha una dimensione temporale, proprio perché non si può parlare dell'azione se non nel conteso del mondo spazio-temporale<sup>185</sup>. Difatti, «la persona di cui si parla, l'agente da cui dipende l'azione hanno una storia, sono la loro propria storia» (SA, pp. 201-202).

---

<sup>183</sup> Questo luogo dell'ermeneutica è anche propriamente ontologico, come Ricoeur mostrerà nel Decimo Studio dedicato all'ontologia del sé (cfr. SA, pp. 409-474). Qui, infatti, il filosofo definirà l'attestazione come «la sicurezza – la fiducia e la fidanza – di *esistere* sul modo dell'ipseità», laddove appunto «ciò che viene ultimamente attestato è l'ipseità, ad un tempo nella sua differenza con la *medesimezza* e nel suo rapporto dialettico con l'*alterità*» (SA, p. 415).

<sup>184</sup> Benché negli studi di *Sé come un altro* dedicati all'identità personale Ricoeur non menzioni mai l'*espressione* "attestazione", sembra il *fenomeno* stesso non sia trascurato ma, al contrario, risulti legato al concetto d'identità narrativa. Greisch ha evidenziato proprio questo punto (cfr. Greisch [1996], p. 90). Muldoon al contrario sostiene che «la problematica dell'attestazione [...] non sorge al punto in cui [Ricoeur] pone la teoria narrativa all'incrocio della teoria dell'azione e della teoria morale, ossia dove la narrazione servirebbe come transizione naturale tra descrizione e prescrizione» (Muldoon [1998], p. 304, trad. mia). Invece mi sembra che il "fenomeno dell'attestazione" (come lo nomina Greisch) compaia e sia importante nel confronto che Ricoeur intraprende con Parfit sull'identità personale.

<sup>185</sup> Cfr. Latona [2001], p. 117.

In questo modo, entra in considerazione un'intera problematica che Ricoeur ritiene fondamentale, ossia «quella dell'*identità personale* che non può precisamente articolarsi se non nella dimensione temporale dell'esistenza umana» (SA, p. 202). Il filosofo francese, pertanto, si propone di affrontare questo tema evidenziando il contributo che può apportare la teoria narrativa alla costituzione del sé.

Ora, è necessario mostrare come la problematica dell'identità narrativa, introdotta per la prima volta in *Tempo e racconto*, rispondesse in quell'opera ad un'altra questione: quella dei rapporti tra teoria narrativa e costituzione di un tempo umano. Là Ricoeur proponeva l'ipotesi che l'identità narrativa, sia di un individuo sia di una comunità, fosse la struttura dell'esperienza ove cercare un'integrazione delle due grandi classi di racconto: il racconto storico e il racconto di finzione.

Sembrava dunque plausibile ritenere valida la seguente catena d'asserzioni: la comprensione di sé è una interpretazione; l'interpretazione di sé a sua volta, trova nel racconto, fra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; quest'ultima si richiama alla storia come alla finzione, facendo della storia di una vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica che va a intrecciare lo stile storiografico delle biografie con lo stile romanzesco delle autobiografie immaginarie [... Tuttavia] la questione dell'incrociarsi fra storia e finzione deviava in qualche modo l'attenzione dalle notevoli difficoltà connesse alla questione dell'identità in quanto tale. (SA, p. 202, n. 1)

Allo stato attuale della questione, quindi, lo scopo di Ricoeur è confrontare il concetto d'identità narrativa con le perplessità e i paradossi dell'identità personale, al fine di mostrare il ruolo di mediazione operato dalla teoria narrativa tra il punto di vista *descrittivo* sull'azione e il punto di vista *prescrittivo*. Al filosofo francese, perciò, si è imposta una triade – descrivere, raccontare, prescrivere – nella quale

ogni momento rappresenta un rapporto specifico tra costituzione dell'azione e costituzione del sé<sup>186</sup>.

La teoria narrativa, infatti, non sarebbe in grado di effettuare tale mediazione se non si potesse mostrare «da una parte, che il campo pratico coperto dalla teoria narrativa è più vasto di quello coperto dalla semantica e dalla pragmatica delle frasi d'azione; d'altra parte, che le azioni organizzate in racconto presentano tratti che possono essere elaborati tematicamente soltanto nel quadro di un'etica» (SA, p. 203). La narrazione effettua una funzione mediatrice tra descrizione e prescrizione *soltanto se* la struttura stessa dell'atto di raccontare implica l'ampliamento del campo pratico e l'anticipazione delle considerazioni etiche. La teoria narrativa dunque richiede un duplice punto di vista: retrospettivo in direzione del campo pratico e prospettico in direzione del campo etico<sup>187</sup>.

Dal momento che il problema dell'identità personale s'interfaccia con la questione della *permanenza nel tempo*, esso costituisce il luogo d'articolazione dei due sensi (o usi) principali del concetto d'identità: da una parte l'identità del medesimo o *idem* (*medesimezza*), dall'altra parte l'identità del se stesso o *ipse* (*ipseità*). Come il filosofo francese aveva anticipato, «l'equivocità del termine "identico" costituirà il nocciolo delle nostre riflessioni sull'identità personale e sull'identità narrativa in rapporto ad una delle principali caratteristiche del sé, e cioè la sua temporalità» (SA, pp. 76-77)<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> La terna "descrivere, narrare, prescrivere" permette di assegnare all'approccio narrativo «una funzione di transizione e collegamento fra la descrizione, che prevale nelle filosofie analitiche dell'azione, e la prescrizione, che designa con un termine generico tutte le determinazioni dell'azione a partire dai predicati "buono" e "obbligatorio"» (SA, p. 96). Su questa terna, cfr. in particolare Greisch [1993] e Canale [2000], pp. 226-231.

<sup>187</sup> Cfr. SA, p. 204. Ricoeur nota come, in numerosi racconti, la persona ricerchi la sua identità sulla scala di una vita intera. Da un lato, tale identità s'articola tra le azioni brevi e la connessione di una vita, portando la teoria dell'azione al grado richiesto dalla teoria narrativa; da un altro lato, nessun racconto è eticamente neutro, anzi la narratività fa da propedeutica all'etica, nella misura in cui nella letteratura si assiste ad apprezzamenti, valutazioni, giudizi d'approvazione e riprovazione, rispetto all'agire dei personaggi (cfr. SA, pp. 203-204).

<sup>188</sup> Precedentemente, Ricoeur aveva già enfatizzato «la rottura che separa *idem* e *ipse* come non solo grammaticale, o anche epistemologica e logica, ma davvero ontologica. [...] Essa] esprime alla fine la rottura più fondamentale tra *Dasein* e *Vorhanden/Zuhanden*. Solo il *Dasein* è mio, e più generalmente un sé. Le cose, date e manipolate, si possono dire le medesime, nel senso dell'identità come *idem*» (IN, p. 298). Anche qui, per ipseità va intesa la dimensione del sé, ossia l'ambito della mediazione riflessiva, di contro alla posizione immediata di un "io". Il sé costituisce una gamma di risposte alla domanda che di solito formuliamo in campo pratico per trovare

Secondo questa distinzione, le domande “chi ha fatto questo?” e “chi sono io?”, vanno distinte dalla domanda “che cosa (che tipo d’oggetto) è questo?”<sup>189</sup>. A questo punto, forse possiamo dire che, se la medesimezza è predicabile di cose od oggetti (e anche di persone, nella misura in cui sono oggetti del mondo), l’ipseità invece pare la dimensione propria della persona, poiché implica rappresentazioni di sé che non sarebbero possibili senza capacità riflessiva e prospettiva in prima persona<sup>190</sup>.

Ora, la finalità del filosofo francese è «mostrare che la dialettica concreta dell’ipseità e della medesimezza – e non soltanto la distinzione nominale dei due termini fin qui evocata – attinge il suo pieno sviluppo nel quadro della teoria narrativa» (SA, p. 202). Di conseguenza, secondo Ricoeur, quelle soluzioni al problema dell’identità personale che non conoscono questa distinzione sono destinate al fallimento.

Dopo questa introduzione, esplicitiamo la differenza tra medesimezza e ipseità ricorrendo agli argomenti del filosofo francese<sup>191</sup>.

---

l’agente, l’autore dell’azione («chi ha fatto questo o quello?»). Chiamata “ascrizione” l’assegnazione di un agente ad un’azione, possiamo dire che l’ipseità opera nello spazio aperto dall’ascrizione sul piano dei pronomi personali e impersonali e dei relativi deittici, e pertanto è suggerita dalla semplice grammatica.

<sup>189</sup> Cfr. Teichert [2004], p. 180.

<sup>190</sup> Ritengo importante ricordare che Ricoeur parla d’ipseità nei termini di un’individualità riconosciuta come propria. In questo senso, la prospettiva in prima persona mi sembra indispensabile per l’ipseità. Cfr. Teichert [2004], p. 185: «Quando rispondo alla questione “chi sono io?” immagino se i valori che onoro e gli scopi che perseguo sono quelli giusti. Cerco di vedere se i miei sentimenti e le mie credenze sono compatibili. Esamino se le ragioni e i desideri che mi sostengono sono validi o malsani. Voglio sapere se sono la persona che voglio essere. Il modo in cui io, come persona, confronto la vita che sto vivendo, l’atteggiamento che assumo verso la mia vita e la vita degli altri, definisce la mia identità personale» (trad. mia).

<sup>191</sup> La divergenza tra due concezioni dell’identità forse diventa chiara se consideriamo che, nel linguaggio comune, di solito affermiamo che una persona “forma la sua identità”, “cambia identità”, “perde la propria identità” o “ha tante identità”. È in questo senso che talvolta ci capita di dire che un tale “non è più lui”, “non lo riconosciamo più”, “è fuori di sé”, “è un’altra persona”. Ma un secondo senso d’identità (più teoretico) non sembra compatibile con questi modi di discorso, poiché implica che un’entità abbia sempre un’identità: l’entità subisce cambiamenti, ma questi non conducono a molteplici identità. Allo stesso modo è escluso che un’entità non possieda identità, ma che la acquisti solo nel corso di uno sviluppo. Forse queste semplici considerazioni ci aiutano a dare un senso più preciso alla distinzione tra ipseità e medesimezza (cfr. Teichert [2002]). Per una discussione critica d’alcuni temi di *Sé come un altro*, e in particolare della distinzione *idem/ipse*, cfr. Descombes [1991].

### 3.1. *Medesimezza: articolazione concettuale.*

Ricoeur definisce la medesimezza come «un concetto di relazione e una relazione di relazioni» (SA, p. 204). A questo livello, infatti, operano quattro relazioni. In primo luogo, abbiamo l'*identità numerica*, grazie alla quale consideriamo due occorrenze di una cosa, designata con un nome invariabile, come “una sola e medesima” cosa. Di solito l’operazione di reidentificazione si applica all’identità numerica. Il contrario di tale senso d’identità è la pluralità. In secondo luogo, troviamo l'*identità qualitativa*, ovvero la somiglianza estrema tra due enti, che permette un’operazione di sostituzione semantica *salva veritate*. Ad esempio, possiamo dire che due tizi indossano la medesima camicia: ciò significa che le camicie sono due, ma sono talmente simili da non essere distinguibili. Il contrario di tale identità è la diversità.

Queste prime due determinazioni della medesimezza, secondo Ricoeur, sono irriducibili l’una all’altra, e tuttavia non si escludono: in certe situazioni, infatti, il secondo senso può servire come criterio indiretto per il primo, quando la reidentificazione della medesima cosa è soggetta a dubbio. In caso di grandi distanze di tempo, però, il criterio qualitativo di similitudine presenta debolezze<sup>192</sup>. C’è bisogno allora, in terzo luogo, dell'*identità genetica*, vale a dire della continuità ininterrotta fra il primo e l’ultimo stadio nello sviluppo di un medesimo individuo. In questo caso, la continuità nel tempo si dovrà dimostrare, ordinando in successione i cambiamenti che minacciano la somiglianza<sup>193</sup>.

Tuttavia, in questo caso, il tempo agisce come generatore di diversità, anche estrema. È necessario introdurre dunque, in quarto luogo, un principio di *permanenza nel tempo*, il criterio più forte d’identità, il quale si riferisce a una strut-

---

<sup>192</sup> Tale debolezza concerne, per esempio, il dubbio nel caso dell’identità fisica di una persona, quando si tratta d’affermare che la persona presente è la stessa incontrata in un momento precedente. I casi giuridici di riconoscimento di un criminale forniscono un ottimo esempio: bisogna, infatti, riconoscere o meno un accusato come l’autore di un vecchio crimine (cfr. IN, pp. 296-297).

<sup>193</sup> Così, ad esempio, affermiamo che una quercia è la “medesima” dal seme all’albero interamente sviluppato; e diciamo lo stesso nel caso di un animale dal concepimento alla morte, esseri umani compresi (cfr. SA, p. 206). Quindi, per esempio, un’impronta digitale o una sequenza di DNA permettono di identificare e reidentificare una persona. Adotto il termine “identità genetica”, che non è ricoeuriano, da Dauenhauer [1998], p. 120.

tura, intesa come condizione di possibilità per pensare il mutamento. Per esempio, possiamo pensare alla struttura invariabile di un oggetto, come una nave alla quale sono stati sostituiti pian piano i componenti; oppure alla permanenza dell'organizzazione di un sistema combinatorio, come il codice genetico di un individuo biologico<sup>194</sup>.

Ciò che m'interessa rilevare nell'analisi di Ricoeur è il fatto che, nell'ambito dell'identità personale, la medesimezza sembra implicata in questioni come: “La persona  $P_1$  al tempo  $t_1$  è la stessa persona di  $P_2$  al tempo  $t_2$ ?”, dove  $P_1$  e  $P_2$  stanno per termini singolari differenti, come descrizioni definite, nomi propri o indicatori. La reidentificazione è importante rispetto all'identità diacronica, ossia per l'identità d'enti che esistono attraverso il tempo; in questo senso, essa costituisce il cuore della medesimezza. Siccome questo vale anche per le persone, in quanto oggetti del mondo, a prima vista pare normale trattare la questione dell'identità personale come la questione dell'identità di un certo tipo d'oggetti, al pari dell'identità d'artefatti o enti naturali. In effetti, secondo Ricoeur, sembrano esserci definizioni diverse di persona e criteri differenti d'identità personale che usano il concetto di medesimezza: dalle teorie della sostanza ai modelli di continuità fisica e psichica<sup>195</sup>.

### 3.2. *L'ipseità come permanenza del chi.*

Il secondo senso d'identità, l'identità come ipseità, riguarda quegli aspetti dell'identità diacronica che non dipendono solo da operazioni di reidentificazione. Che tipo di domanda genera il problema dell'identità? Secondo Ricoeur, come abbiamo visto, si tratta di cercare «una forma di permanenza nel tempo che sia una risposta alla questione: “chi sono io?”» (SA, p. 207). Secondo il filosofo, per parlare di noi stessi abbiamo due modelli di permanenza nel tempo: il “carattere”

---

<sup>194</sup> Cfr. SA, pp. 204-207.

<sup>195</sup> Cfr. Teichert [2004], p. 177. Secondo l'interpretazione di Ricoeur, «è proprio sotto quest'unica voce [medesimezza] che le teorie analitiche [...] affrontano la questione dell'identità personale e i paradossi che vi si connettono» (SA, p. 204).

e la “promessa”<sup>196</sup>. Ora, nella permanenza del carattere, le problematiche dell’*idem* e dell’*ipse* si ricoprono, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data attesta che le due problematiche risultano irriducibili l’una all’altra. Ne risulta una polarità tra i due modelli di permanenza nel tempo della persona. Tale polarità «suggerisce un intervento dell’identità narrativa nella costituzione concettuale dell’identità personale, al modo di una medietà specifica fra il polo del carattere, nel quale *idem* e *ipse* tendono a coincidere, e il polo del mantenersi, in cui l’ipseità si affranca dalla medesimezza» (SA, p. 207).

(a) Nel polo del *carattere* la medesimezza è costitutiva dell’ipseità: la domanda *che cosa* ricopre la domanda *chi*. Con “carattere” Ricoeur intende «l’insieme delle note distintive che consentono di reidentificare un individuo umano come il medesimo» (SA, p. 207). Esso pertanto cumula i quattro sensi dell’*idem*. Interpretato in termini di *disposizioni* acquisite, il carattere lascia apparire la sua dimensione *temporale*, poiché indica «l’insieme delle disposizioni permanenti *a partire da cui* si riconosce una persona» (SA, p. 210): dall’identità biologica del codice genetico alle impronte digitali, attraverso la voce, l’andatura, la fisionomia, fino alle abitudini contratte e ai segni accidentali che permettono il riconoscimento, come le cicatrici<sup>197</sup>. In questo senso, il carattere può costituire il punto limite in cui *idem* e *ipse* risultano indiscernibili. Proprio la dimensione temporale della disposizione «rimetterà il carattere sulla strada della narrativizzazione dell’identità personale» (SA, p. 210).

(i) Questo processo di narrativizzazione è chiarito, anzitutto, dalla connessione tra la nozione di disposizione e quella d’*abitudine*, la quale a sua volta può essere “abitudine in via d’essere contratta” o “abitudine già acquisita”. Ora, entrambi gli aspetti hanno una significazione temporale: «L’abitudine dà una storia al carattere» (SA, p. 210), ossia conferisce una sorta di permanenza nel tempo; però «si tratta di una storia nella quale la sedimentazione tende a ricoprire, e al limite ad abolire, l’innovazione che l’ha preceduta» (SA, p. 210). Questa sedimentazione dunque, che conferisce al carattere la permanenza nel tempo, esprime il ri-

---

<sup>196</sup> Cfr. SA, pp. 207-214.

<sup>197</sup> Cfr. Ricoeur [2005], p. 120. Ricoeur aveva già trattato la nozione di “carattere” in opere precedenti a *Sé come un altro* ma in modo differente (cfr. SA, pp. 208-209).

coprimento dell'*ipse* ad opera dell'*idem*. Tuttavia «tale ricoprimento non abolisce la differenza delle problematiche: proprio in quanto seconda natura, il mio carattere sono io, io stesso, *ipse*; ma questo *ipse* si annuncia come *idem*» (SA, p. 210)<sup>198</sup>.

(ii) In secondo luogo, alla nozione di disposizione si connette anche quella per la quale qualcosa d'altro entra nella composizione del medesimo: la nozione d'*identificazione acquisita*. «Per una gran parte, infatti, l'identità di una persona, di una comunità, è fatta di queste *identificazioni-a* dei valori, delle norme, degli ideali, dei modelli, degli eroi, *nei* quali la persona, la comunità si riconoscono» (SA, p. 210). Queste identificazioni a figure eroiche o a valori assunti come “cause” al di sopra della propria vita, manifestano un'alterità assunta. Il carattere così incorpora un elemento di lealtà che l'orienta alla fedeltà, dunque al mantenersi: in tal modo, ipseità e medesimezza appaiono necessariamente connesse. Di conseguenza, gli aspetti di preferenza valutativa s'integrano ai tratti di carattere e ne definiscono l'aspetto etico: «Si stabiliscono così le preferenze, gli apprezzamenti, le valutazioni in modo che la persona si possa riconoscere a partire dalle sue disposizioni, che si possono dire valutative» (SA, p. 211).

Per mezzo d'abitudini e identificazioni acquisite, il carattere ottiene quella stabilità che assicura le quattro determinazioni della medesimezza. Paradossalmente, si può affermare che «l'identità del carattere esprime una certa aderenza del *che cosa* al *chi*. Il carattere è veramente il *che cosa* del *chi*» (SA, p. 211). Esso fa slittare la questione «*chi* sono io?» alla questione «*che cosa* sono io?». Ciononostante, il ricoprimento dell'ipseità ad opera della medesimezza non sopprime la loro distinzione. Il processo d'identificazione, infatti, implica una dialettica d'innovazione e sedimentazione. Questa dialettica ricorda che il carattere ha una storia contratta, nel duplice senso del termine “contrazione”: abbreviazione e affezione.

È comprensibile, allora, che il polo stabile del carattere possa rivestire una dimensione narrativa, come si vede negli usi del termine “carattere”

---

<sup>198</sup> Ogni abitudine contratta o acquisita costituisce un *tratto di carattere*, ossia un segno distintivo a partire da cui si riconosce una persona e la si reidentifica come la medesima. Il carattere, infatti, è l'insieme cumulativo di questi segni distintivi (cfr. SA, p. 210).

che lo identificano al personaggio di una storia raccontata; ciò che la sedimentazione ha contratto, il racconto può ridispiegare (SA, pp. 211-212).

Ricoeur può sostenere, dunque, che l'identità narrativa comporta, da una parte, i tratti immutabili dovuti alla fissazione della storia di una vita in un carattere, e dall'altra parte, i tratti che tendono a dissociare l'identità del sé dalla medesimezza del carattere. La riflessione ricoeuriana sull'identità narrativa avrà il compito di bilanciare questa polarità.

(b) Il secondo modello di permanenza nel tempo è costituito dalla parola mantenuta nella fedeltà alla parola data. Tale "mantenimento" è polarmente opposto al carattere poiché:

La parola mantenuta dice un *mantenersi* che non si lascia inscrivere, come il carattere, nella dimensione del qualcosa in generale, ma unicamente in quella del *chi?* [...] Una cosa è il perseverare del carattere; un'altra la perseveranza della fedeltà alla parola data. Una cosa è la continuità del carattere; un'altra la costanza nell'amicizia (SA, p. 212).

Mantenere una promessa, infatti, significa in qualche modo sfidare i mutamenti del tempo e opporre un diniego al cambiamento. Promettendo, la persona in qualche modo si "distende" nel tempo e mantenendo la promessa crea una continuità con se stessa nonostante i possibili mutamenti nel tempo. In questo senso, a differenza del carattere, si tratta di una permanenza mantenuta attivamente: «Quand'anche il mio desiderio cambiasse, quand'anche io dovessi cambiare opinione o inclinazione, "manterrò"» (SA, p. 213). In questo secondo modo di permanenza, Ricoeur vede divergere medesimezza e ipseità fino a dissociarsi, al punto che la seconda permane nonostante il cambiamento o l'assenza della prima: «Qui, di conseguenza, si dissolve l'equivocità della nozione di permanenza nel tempo» (SA, p. 214).

Ora, secondo Ricoeur, tra questi due modelli di permanenza nel tempo, opposti tra loro, si distende un «intervallo di senso» (SA, p. 214), la cui mediazione andrà cercata ugualmente nell'ambito della temporalità. La dialettica è portata

a compimento tramite il modello dinamico di connessione tra eventi che costituisce l'intreccio. Sarà dunque la nozione di "identità narrativa" a mediare tra i due estremi: la totale coincidenza tra *ipse* e *idem* e la loro totale dissociazione.

Tuttavia, prima di procedere alla parte costruttiva della sua proposta, Ricoeur passa ad esaminare quelle teorie dell'identità personale che: (i) non distinguono chiaramente tra medesimezza e ipseità; (ii) ignorano le risorse fornite dalla narratività per la risoluzione dei paradossi dell'identità personale, paradossi che quelle teorie stesse esplicitano in modo chiaro. Di conseguenza, secondo Ricoeur, la questione dell'identità personale, privata della distinzione tra i due sensi dell'identità, e senza l'ausilio della mediazione narrativa, si perde in difficoltà senza soluzione.

Prima di rivolgersi a discutere la teoria di Parfit, Ricoeur affronta brevemente gli argomenti di Locke e Hume sull'identità personale<sup>199</sup>. Il motivo non è di carattere storico, ma soprattutto teorico. La prospettiva d'entrambi gli autori in merito all'identità personale, infatti, è rilevante per comprendere il punto di vista di Parfit. Anzitutto, «Locke importa particolarmente, per il fatto che è il precursore dei *puzzling cases*, vale a dire dei casi dove il criterio d'identità che lui stesso è stato il primo a stabilire, ossia l'unità riflessiva della memoria, non permette alcuna decisione»<sup>200</sup>. Presso i successori lockiani – tra i quali si annovera Parfit – tali casi hanno cominciato a sembrare indeterminati e dunque indecidibili, più che paradossali. In secondo luogo, per quanto riguarda Hume, egli «importa agli occhi di Parfit precisamente a causa dell'idea di un'identità graduale»<sup>201</sup>, la quale porta a una conclusione scettica. Come afferma Ricoeur, «i famosi *puzzling cases* che

---

<sup>199</sup> Cfr. SA, pp. 214-218. Come è stato notato, Ricoeur sviluppa la sua proposta «rivedendo il concetto d'identità personale come esso è formulato da Locke e i suoi successori, che situavano la questione dell'identità personale nel reame etico e sociale» (Teichert [2004], p. 178, trad. mia). Sembra che l'interesse di Ricoeur per la trattazione lockiana della persona sia motivato da almeno due fattori: «Primo, Locke e i suoi successori non formulano teorie sostanziali del sé. Secondo, Locke discute l'identità personale nel contesto dell'etica. L'ascrizione d'azioni a un agente è il problema centrale discusso da Locke» (Teichert [2004], p. 178, trad. mia). Cfr. l'affermazione di Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*, secondo cui «su questa identità personale è fondato tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e del castigo [...]. – ["Persona"] è un termine forense, che attribuisce le azioni e i loro meriti, e così appartiene solo ad agenti intelligenti, capaci di una legge nonché di felicità e infelicità» (II, 27, §§ 20 e 28, pp. 402, 407).

<sup>200</sup> Adriaanse [1995], p. 9, trad. mia.

<sup>201</sup> Adriaanse [1995], p. 9, trad. mia modificata.

servono da prova di verità lungo tutto il libro di Parfit, conducono, in effetti, a pensare che la questione stessa dell'identità può rivelarsi priva di senso, nella misura in cui, per lo meno nei casi paradossali, la risposta è indeterminata» (SA, p. 220).

Nel prosieguo fornirò un'illustrazione delle argomentazioni di Parfit. Il mio scopo sarà possedere un quadro più chiaro per la successiva esposizione e la valutazione delle obiezioni di Ricoeur, evidenziando così il contrasto tra il pensiero del filosofo riduzionista e l'approccio ricoeuriano al tema dell'identità.

#### 4. *Una forma moderna di riduzionismo.*

Nella terza parte del suo scritto più importante, Parfit affronta il problema dell'identità personale<sup>202</sup>. La sua proposta è stata definita “riduzionismo eliminativo”, poiché il filosofo britannico si pone l'obiettivo di ridurre ogni discorso sulla persona alla descrizione di relazioni tra classi d'eventi mentali, eliminando nel contempo ogni riferimento alla soggettività e al punto di vista in prima persona. Ne risulta un resoconto impersonale della natura delle persone, che dunque possono essere descritte in termini puramente oggettivi<sup>203</sup>.

La forza di questo approccio sta nel fatto che esso persegue un metodo che permette solo una descrizione impersonale di fatti, siano essi legati a un criterio psichico o a un criterio fisico. Secondo la concezione riduzionistica di Parfit, «il fatto dell'identità di una persona nel tempo consiste solo nel ricorrere di certi fatti più particolari, e questi fatti possono venire descritti senza né presupporre l'identità di questa persona, né affermare esplicitamente che le esperienze della sua vita le vive lei, né addirittura riconoscere esplicitamente che questa persona esiste» (RP, pp. 270-271).

---

<sup>202</sup> Cfr. RP, pp. 257-446.

<sup>203</sup> Ricoeur compendia chiaramente la concezione riduzionistica: «L'identità attraverso il tempo si riconduce, senza residui, al fatto di una certa connessione fra gli eventi, che questi siano di natura fisica o psichica» (SA, p. 221). Per una discussione degli argomenti di Parfit, cfr. Di Francesco [1998], pp. 192-206, dal quale riprendo la denominazione “riduzionismo eliminativo”, come le espressioni, che userò più sotto, “tesi dell'impersonalità”, “tesi dell'indeterminatezza”, “tesi su ciò che conta”.

Nonostante queste affermazioni paradossali, fin dall'inizio Parfit pone interrogativi classici: «Qual è la natura di una persona? Cos'è che fa di una persona in due momenti diversi un'unica e medesima persona? Cos'è che implica necessariamente l'esistenza continuativa nel tempo di ciascuna persona?» (RP, p. 261). Uno dei concetti fondamentali della sua trattazione è, appunto, quello di "persona". Ebbene, «che cosa sia una persona, per lo più noi riteniamo di comprenderlo; il libro sostiene che ciò non è vero» (RP, p. XIV, trad. modificata). Dunque, l'interesse di Parfit si concentra sulle credenze ordinarie che di solito attribuiamo alla "persona" e alla "identità personale", e le sue tesi mirano a metterle in discussione<sup>204</sup>.

Parfit procede distinguendo due tipi d'identità: l'identità numerica dall'identità qualitativa. Si possono applicare ambedue i sensi alle persone. Per esempio, quando diciamo che, dopo una certa situazione, una persona "non è più la stessa", intendiamo dire che il carattere di questa persona è cambiato: una persona numericamente identica ora è qualitativamente diversa<sup>205</sup>. Tuttavia, a parere di Parfit, il problema dell'identità personale si concentra sull'identità numerica nel tempo, dunque in maniera diacronica. «Quando ci preoccupiamo del nostro futuro, è della nostra identità numerica che ci preoccupiamo. [...] Per quanto io cambi, se ci sarà una persona vivente che sia numericamente identica a me, io sarò ancora vivo»<sup>206</sup>.

Chiedendosi in che cosa consiste la natura della persona, il filosofo britannico offre una risposta che s'inserisce nella tradizione inaugurata da Locke: «Per essere una persona, un individuo dev'essere consapevole di sé, conscio della propria identità e della propria esistenza continuativa nel tempo» (RP, p. 261)<sup>207</sup>. Si

---

<sup>204</sup> «I filosofi non dovrebbero limitarsi ad interpretare le nostre credenze. Quando sono false, dovrebbero *cambiarle*» (RP, p. XIV).

<sup>205</sup> Cfr. RP, p. 260.

<sup>206</sup> Cfr. RP, p. 260. Ciò però non significa che i cambiamenti qualitativi non contino: «Certi tipi di cambiamento qualitativo distruggono l'identità numerica. Se mi fossero accadute certe cose, allora la verità potrebbe essere, non che sono diventato una persona molto diversa, ma che ho smesso di esistere e che la persona che vien fuori è un'altra» (RP, p. 261).

<sup>207</sup> Cfr. la famosa definizione di Locke nel *Saggio sull'intelletto umano*: «[La persona è] un essere pensante intelligente, dotato di ragione e riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella co-

tratta di comprendere, secondo il filosofo britannico, che cosa fa di una persona in due momenti distinti un'unica e medesima persona, ossia le condizioni necessarie e sufficienti per l'identità personale nel tempo<sup>208</sup>.

Parfit passa quindi a esaminare le credenze comuni sull'identità contro le quali si dirigeranno le sue tesi. Possiamo distinguere almeno tre concezioni, ognuna delle quali esprime una di queste credenze.

(1) La prima credenza comune sostiene che l'identità personale consista nell'esistenza separata di un nucleo di permanenza. Questa concezione afferma che «noi siamo entità esistenti separatamente» (RP, p. 271) – ossia una persona è separata dal suo cervello, dal suo corpo e dalle sue esperienze. L'identità personale nel tempo, pertanto, non consiste solo in una continuità fisica e/o psicologica. «Secondo la versione più famosa di questa concezione, una persona è un'entità puramente mentale: un puro *ego* cartesiano, una sostanza spirituale» (RP, p. 271). Ma secondo una versione più moderata, benché le persone non siano entità distinte esistenti separatamente, l'identità personale è un fatto ulteriore, distinto dalla continuità fisica e/o psicologica. Questa è la «concezione dell'identità personale come fatto ulteriore [*Further Fact View*]» (RP, p. 271). Parfit considera entrambe queste prospettive come *tesi non-riduzionistiche* sull'identità personale.

Alle tesi non-riduzionistiche, Parfit oppone la sua *tesi riduzionistica*. In generale, ogni riduzionista accetta che «l'esistenza di una persona consiste solo nell'esistenza di un cervello e di un corpo, nonché nel ricorrere di una serie di eventi fisici e mentali interrelati» (RP, p. 272). Ma la tesi riduzionistica parfitiana è di un genere particolare: «Anche se le persone esistono, noi possiamo dare una descrizione completa della realtà senza dire che le persone esistono» (RP, p. 273). In altri termini, pur ammettendo l'esistenza delle persone, una descrizione completa della realtà può essere impersonale<sup>209</sup>.

---

scienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso, giacché è impossibile che qualcuno percepisca senza percepire che percepisce» (II, 27, § 11, p. 394).

<sup>208</sup> Cfr. RP, p. 261.

<sup>209</sup> Ciò non è contraddittorio perché, se supponiamo che un oggetto abbia due nomi, ad esempio il pianeta chiamato sia Venere sia Stella della sera, una descrizione si può limitare all'affermazione dell'esistenza di Venere, senza bisogno di rivendicare l'esistenza della Stella della sera. Pertanto, la persona può essere menzionata senza che la sua esistenza sia reclamata. Agli occhi di Parfit, ciò

Parfit non sta sostenendo che gli esseri umani che normalmente chiamiamo persone non esistono, ma piuttosto che possiamo rimpiazzare la parola “persona” con una gamma di elementi oggettivi e non perdere nulla. Egli sembra assumere che l’intera realtà sia un insieme di fatti oggettivi e che la “persona” sia solo un sottoinsieme della realtà. Possiamo dunque riferirci all’identità personale e alla realtà senza mai usare la parola “persona”. Pare che il vantaggio di adottare questo linguaggio impersonale sia evitare una concezione cartesiana della persona come entità esistente separatamente dalla nostra esistenza psicofisica.

Il filosofo riduzionista, infatti, nega che le persone siano entità cartesiane. Sulla base di argomenti classici, Parfit sostiene che, riferendoci al contenuto delle nostre esperienze, non possiamo dire di cogliere l’esistenza continuativa di un soggetto separato d’esperienze, poiché ciò che percepiamo è, al massimo, la continuità del nostro flusso di coscienza. Di conseguenza, dato che le nostre esperienze non offrono ragioni per credere nell’esistenza d’entità esistenti separatamente, dobbiamo respingere tale credenza<sup>210</sup>.

In conclusione, Parfit può aprire la strada alla sua *tesi dell’impersonalità*: «Poiché non siamo entità esistenti separatamente, possiamo descrivere esaurientemente i nostri pensieri senza dire che hanno dei pensanti. Possiamo descrivere esaurientemente le nostre esperienze e i loro collegamenti interni senza dire che ad averli è un soggetto d’esperienze. Possiamo darne quella descrizione che io chiamo impersonale» (RP, p. 287).

Con questi argomenti, il filosofo britannico può sostenere *la tesi della non-appartenenza* delle esperienze a un soggetto. Difatti, se non c’è motivo di credere nell’esistenza di soggetti separati d’esperienze, allora le varie esperienze che la stessa persona ha nello stesso momento, e le diverse esperienze che costituiscono

---

è legittimo nell’ambito dell’analogia tra persone e nazioni ereditata da Hume: benché una nazione non sia un’entità realmente esistente ma semplicemente convenzionale, ed essa non esista indipendentemente dai suoi cittadini e dal suo territorio, si può nondimeno distinguere tra nazioni esistenti, come la Francia, e nazioni non esistenti, come la Ruritania (cfr. RP, pp. 272-273). Analogamente, si potrà designare la persona come entità autonoma, purché non le si attribuisca altra esistenza che quella d’un cervello e d’un corpo individuali, così come quella d’una serie di processi fisici e mentali interconnessi (cfr. Adriaanse [1995], p. 12). Non è detto però che l’analogia persona-nazione sia sempre calzante (cfr. Atkins [2000a], p. 343).

<sup>210</sup> Cfr. RP, pp. 285-289.

la vita globale di una stessa persona, non saranno unificate dal fatto di appartenere a un particolare soggetto di esperienze (dal fatto di essere *sue*). Esse piuttosto «vanno spiegate descrivendo le relazioni tra queste molteplici esperienze, nonché le relazioni che hanno con il cervello di questa persona. Possiamo fare riferimento a queste esperienze e descrivere appieno le relazioni tra di loro senza affermare che tali esperienze appartengono a una persona» (RP, p. 279).

(2) La seconda credenza comune che Parfit critica ritiene che si possa sempre dare una risposta determinata circa l'esistenza del nucleo di permanenza. Ciò significa che tutti i casi d'indeterminabilità sono apparenti, e possono in realtà essere risolti con una risposta affermativa o una negativa. Questa per Parfit è la tesi secondo cui la nostra identità deve essere sempre determinata: «La maggior parte di noi è portata a credere che, in un qualsiasi caso pensabile, la domanda “sono sul punto di morire?” debba avere una risposta [...] o sì o no. Una persona futura non può che essere me o qualcun altro» (RP, p. 276).

Alla tesi della determinatezza, Parfit ribatte con la *tesi della indeterminatezza*, secondo la quale «non è vero che la nostra identità è sempre determinata» (RP, p. 278) perché non è vero che l'esistenza continuativa di una persona consista in un “fatto ulteriore” del tipo tutto-o-nulla. Si tratta allora di comprendere, secondo il filosofo britannico, che cosa fa di una persona in due momenti distinti un'unica e medesima persona, ossia le condizioni necessarie e sufficienti per l'identità personale nel tempo<sup>211</sup>.

Parfit riconduce l'interrogativo sull'identità diacronica alla questione della sopravvivenza, vale a dire alla persistenza futura di un individuo, anche a seguito di una prova d'alterazione della propria identità (come il sonno, il coma, un'operazione chirurgica ecc.). Al cuore della prospettiva parfittiana troviamo la continuità psicologica come criterio dell'identità personale. Seguendo questa tesi, responsabile dell'identità personale non sarebbe la continuità fisica o corporea, ma la continuità della coscienza: «X oggi è la medesima persona che Y era in un momento passato se e solo se (1) X è in continuità psicologica con Y, (2) tale continuità ha il giusto tipo di causa, e (3) non esiste un'altra persona che sia anch'essa

---

<sup>211</sup> Cfr. RP, pp. 261-269.

in continuità psicologica con Y. L'identità personale nel tempo consiste proprio nel ricorrere di fatti come (1), (2) e (3)» (RP, p. 267).

Secondo questa concezione, abbiamo identità solo in presenza di una continuità psicologica che, nei casi ordinari, è garantita dalla continuità del sistema nervoso centrale. Tuttavia Parfit sostiene che per la continuità psicologica «qualsiasi causa può essere il giusto tipo di causa» (RP, p. 277). Ciò significa che la propria esistenza continuata non richiede che si abbia un cervello e un corpo numericamente identici, ma semplicemente che si abbia un cervello e un corpo<sup>212</sup>.

Questo passo forse risulterà più chiaro se comprendiamo perché è necessario il punto (3) nella formulazione del criterio psicologico. La clausola è resa indispensabile dalla possibilità di circostanze estreme che mettono in crisi la logica dell'identità. Secondo la concezione parfittiana, benché in casi normali l'identità personale sia indubitabile, essa diventa impossibile da determinare se immaginiamo i cosiddetti casi di fissione (o ramificazione). Lo stesso Parfit offre alcune illustrazioni di questi casi immaginari ma problematici, spesso discussi nella letteratura sull'identità personale, che riposano sull'immaginazione di tecnologie fantascientifiche, come il famoso esempio del “teletrasporto” e della “duplicazione”<sup>213</sup>.

Immaginiamo, in questo scenario futuristico, di entrare in una macchina per il “teletrasporto”, capace di registrare lo stato preciso di tutte le cellule del mio corpo e del mio cervello; e che tali informazioni possano essere telegrafate su Marte alla velocità della luce. Con le informazioni, in pochi minuti, è fabbricata su quel pianeta una replica esatta del mio corpo e del mio cervello, assolutamente indiscernibile dall'originale. Nel corso di tale operazione il mio corpo e il mio cervello originali sono distrutti dal “teletrasporto” nello stesso tempo in cui sono copiati, ed è proprio nella replica che mi risveglio. Non sembrano pertanto esserci

---

<sup>212</sup> Questa affermazione sembra propendere per una concezione dell'identità personale che si distingue nettamente dall'identità del cervello, come in un computer il *software* si distingue dall'*hardware*: «Non importa quale altro *hardware* più affidabile può per principio realizzare il *software* dell'identità personale. Ciò vuol dire che la persona si separa dal proprio corpo (ivi compreso il cervello)» (Adriaanse [1995], p. 6, trad. mia).

<sup>213</sup> Cfr. RP, pp. 257-260.

problemi d'identità: in un intervallo molto breve, io sono trasportato sull'altro pianeta<sup>214</sup>.

Supponiamo ora che il progresso di questa tecnologia fantascientifica evolva. La nuova macchina non distrugge il mio corpo e il mio cervello originali, ma registra un programma che è spedito su Marte e assemblato in un nuovo corpo. Adesso posso addirittura parlare con la mia replica. Tuttavia, per un malaugurato guasto tecnico, ho sofferto danni irreparabili ai miei organi vitali. Mentre la mia replica è in perfetta salute su un altro pianeta, sulla Terra io sto morendo<sup>215</sup>. Parfit afferma che, poiché la mia replica pensa d'essere me e ricorda tutto della mia vita prima del "teletrasporto", la replica può continuare la mia vita.

La questione che un simile esperimento mentale pone è se morirò o sopravvivrò nella mia replica; se sarò uno dei due individui, nessuno dei due, o entrambi<sup>216</sup>. Queste domande sembrano rimanere senza risposta perché, in questo scenario, la referenza di "io" diventa impossibile da attribuire: è impossibile determinare dove "io" sono<sup>217</sup>.

È a questo punto che «l'idea humeana di un'identità graduale trova una nuova pertinenza»<sup>218</sup>. Parfit, infatti, elabora uno "spettro" o una gamma di casi possibili, ciascuno dei quali è molto simile a quelli che gli stanno accanto. Tali casi implicano tutte le possibili variazioni del grado di connessione psicologica e fisica<sup>219</sup>. Nei casi di una connessione massimale e minimale, il problema dell'identità personale si lascia risolvere facilmente: nel primo si tratterà della stessa persona, nel secondo di un'altra persona. Ma come considerare i casi situati nel mezzo dello spettro? Casi dubbi possibili come quelli dell'esperimento mentale, fanno sì che l'identità personale non sia sempre determinata. Parfit dunque afferma che in questa circostanza la domanda se sopravvivrò rimane senza risposta, poiché una decisione è impossibile.

---

<sup>214</sup> Cfr. RP, p. 257.

<sup>215</sup> Cfr. RP, pp. 257-258.

<sup>216</sup> Cfr. RP, p. 325.

<sup>217</sup> Cfr. Atkins [2000a], p. 331.

<sup>218</sup> Adriaanse [1995], p. 14, trad. mia.

<sup>219</sup> Cfr. RP, pp. 301 ss.

Il concetto di persona appare così un concetto dai confini sfumati. Per questo motivo, riprendendo l'analogia di Hume tra individuo e nazione, Parfit paragona l'identità personale a un'associazione<sup>220</sup>. Le associazioni, come le nazioni o i partiti politici, hanno una locazione spaziale, una storia e regole di funzionamento, ma esse si possono sciogliere, dividere internamente in associazioni diverse, oppure fondersi con altre associazioni. Si danno casi, pertanto, in cui è arbitrario rispondere in maniera determinata alla domanda se sia o no la stessa associazione di prima: si tratta di una domanda vuota. Analogamente per l'identità personale. Dato che, in situazioni come quella del teletrasporto, la problematica dell'identità personale non è decidibile, la questione stessa è vuota e, «sembra voler dire Parfit, se tale risultato vale in questo caso o in questo dominio di casi, vale per tutti»<sup>221</sup>.

(3) La terza credenza contestata da Parfit asserisce che la questione della identità personale sia importante affinché la persona possa rivendicare lo statuto di soggetto morale. Immaginiamo, infatti, un caso con due esiti possibili: nel primo sono sul punto di morire, nell'altro vivrò per molti altri anni. Ora, se tali anni sono degni d'essere vissuti, il secondo esito è migliore per me. «Ad essere giudicato importante, qui, è se nel corso di questi molti anni a vivere sarà qualcuno che sia me. Questo è un problema riguardante l'identità personale. Secondo una concezione, ad essere importante è sempre questo» (RP, p. 276, cit. modificata). A parere di Parfit, questa è la concezione secondo cui *ciò che conta* è l'identità personale.

A questa idea, il filosofo riduzionista replica con la *tesi che ciò che conta non è l'identità personale*. La soluzione di Parfit è rinunciare del tutto alla nozione logica d'identità e accettare una relazione più "tenue" come l'unico aspetto rilevante dell'identità personale nel tempo. Difatti, come abbiamo visto, dato che sono possibili casi in cui l'identità personale è dubbia (casi di scissioni e di fusioni psicologiche, di cui il filosofo inglese porta esempi<sup>222</sup>), ci si può chiedere se effettivamente essa sia ciò che importa. La risposta di Parfit è negativa: «Ciò che conta non è l'identità personale, ma fondamentalmente la relazione R» (RP, p.

---

<sup>220</sup> Cfr. RP, pp. 274-275.

<sup>221</sup> Adriaanse [1995], p. 15, trad. mia.

<sup>222</sup> Cfr. RP, pp. 311 ss.

279). Con “relazione R”, egli intende «la connessione psicologica e/o la continuità con il giusto tipo di causa» (RP, p. 277). Questo significa che ciò che importa è la stessa cosa che conta, per esempio, nella sopravvivenza di un’associazione: la continuità. Ciò di cui dovrei preoccuparmi non è l’identità numerica ma semplicemente la sopravvivenza della relazione tra i miei “membri”: credenze, desideri, memorie ecc.

A parere di Parfit, abbiamo identità solo in presenza di una continuità non ramificata di flussi di coscienza, espressa dalla permanenza della relazione R: «L’identità personale non è altro che il ricorrere della relazione R. In quasi tutti i casi reali R assume la forma di una relazione biunivoca; ricorre cioè tra una persona attualmente esistente e una persona futura. Quando R assume tale forma, possiamo parlare d’identità ed affermare che quella persona futura è questa persona attuale» (RP, p. 334). Su queste basi, è possibile capire in che senso non conta l’identità della persona, ma la relazione psicologica R. La critica parfitiana, dunque, è volta al giudizio d’*importanza* che solitamente si annette alla questione dell’identità personale<sup>223</sup>.

Questa radicale relativizzazione della questione non deve essere considerata come una negazione totale di un punto di vista morale; al contrario, essa si basa proprio su motivazioni di carattere morale. L’opera di Parfit, difatti, è diretta contro la versione più egoistica dell’utilitarismo, la teoria dell’interesse personale (*self-interest theory*), secondo cui «si assegna a ciascuna persona questo obiettivo: conseguire quelli che per lei sarebbero gli esiti migliori e che consentirebbero alla sua vita di andare nel miglior modo possibile» (RP, p. 6, cit. modificata).

Ora, la questione dell’identità personale, discussa nella terza parte del libro, mira a risolvere il problema della razionalità della scelta etica posta dall’utilitarismo. Perché ciò sia possibile, e dunque affinché sia risolta la disputa

---

<sup>223</sup> A questo proposito, osserva Ricoeur: «Il legame della credenza qui considerata con quella che precede [la determinatezza della questione dell’identità] è il seguente: se l’indecidibilità ci sembra inaccettabile, è perché essa ci turba; ciò è chiaro in tutti i casi bizzarri in cui è in gioco la sopravvivenza: cosa mi succederà, io mi chiedo? Ora, se siamo turbati, ciò accade perché il giudizio d’identità ci sembra importante. Se rinunciamo a questo giudizio d’importanza, cessiamo di essere turbati. Posti di fronte alle opzioni aperte dai *puzzling cases*, siamo pronti a concedere che sappiamo tutto quanto è possibile sapere sul caso in questione e ad arrestare là l’indagine» (SA, p. 227).

fra egoismo e altruismo, è necessario prendere posizione su che sorta d'entità siano le persone e dissolvere le false credenze sul loro statuto ontologico. Si tratta specialmente di mostrare che le persone non esistono come "fatti ulteriori": da qui la difesa della tesi riduzionistica<sup>224</sup>.

È in questo quadro che si comprende perché «l'identità personale non è ciò che conta» (RP, p. 325). Per questo quel che dovrebbe starci a cuore nella sopravvivenza non è l'identità numerica del soggetto d'esperienza, ma la relazione R, una relazione più debole data da continuità e/o connessione psicologica. Parfit ci invita a considerare positivamente questa idea: smettere di pensare che ciò che conta è la nostra identità, può indurci a mutare non solo le nostre concezioni della razionalità e della moralità, ma anche il nostro atteggiamento nei confronti della vecchiaia e della morte<sup>225</sup>.

Ciò è in linea con la concezione impersonale (o "a-proprietaria") della persona, secondo cui le persone esistono (come nazioni o gruppi sportivi) ma non esistono come entità caratterizzate dall'essere centri di esperienza: esistono solo esperienze senza soggetto e le loro connessioni<sup>226</sup>.

---

<sup>224</sup> Perciò è stato notato che «l'identità personale rappresenta per Parfit non solo un problema teorico, ma anche pratico» (Welsen [2001], p. 32, trad. mia). Per un compendio delle tematiche del resto di *Ragioni e persone*, cfr. Adriaanse [1995], p. 16.

<sup>225</sup> Cfr. RP, pp. 358-359. La morte, secondo Parfit, non va considerata come la perdita irrimediabile della propria identità, ma come lo scioglimento di un'assemblea: «Dopo la mia morte non ci sarà più alcun essere vivente che sia me. Ora questo fatto lo posso ridescrivere. Dopo, di esperienze ce ne saranno ancora molte, ma nessuna di esse sarà collegata alle mie esperienze attuali per il tramite di connessioni così dirette come quelle insite nel ricordo di esperienze passate o nell'esecuzione di un'intenzione precedente» (RP, p. 358). Se dunque l'"io" ha carattere illusorio, lo avrà pure la sua dissoluzione (cfr. Di Francesco [1998], p. 197). Pertanto, coerentemente con la "tesi dell'impersonalità", secondo Parfit «invece di dire: "Sarò morto", dovrei dire: "Non ci sarà alcuna esperienza futura che sia collegata in certi modi alle mie esperienze presenti"» (RP, p. 359). È chiaro che, forse, le conclusioni tratte da Parfit appaiono talvolta troppo ottimistiche e controintuitive rispetto alla nostra esperienza della condizione umana.

<sup>226</sup> Cfr. RP, pp. 316-321. Tale posizione rinvia a una sorta di rinuncia all'individualità, secondo un approccio che Parfit accosta alla tradizione buddista, da cui egli trae suggestive citazioni: «Così ha parlato Buddha: "Fratelli, esistono le azioni e, del pari, esistono le loro conseguenze. Ma la persona che agisce non c'è. Non c'è nessuno che si distingue da questo insieme di elementi e nessuno che possa assumerne uno nuovo. Non c'è nessun individuo. Quello di 'individuo' è un nome convenzionale che diamo ad un insieme di elementi"» (RP, p. 636). In questo modo, secondo Parfit, le sue conclusioni assumono la forma di una "verità liberatrice e consolante" che può renderci meno egoisti e meno preoccupati del nostro futuro, in particolare della nostra morte, e più altruisti, più interessati al prossimo (cfr. RP, p. 444).

## 5. Dal riduzionismo all'identità narrativa.

Abbiamo visto che, seguendo il riduzionismo parfittiano, in molti casi possibili l'uso del concetto d'identità personale sia indeterminato; ma siccome, secondo Parfit, l'indeterminatezza non è compatibile con le tesi del non-riduzionismo (da lui inteso in senso cartesiano), allora queste sono false. Ne segue la necessità di approvare la tesi dell'impersonalità, per la quale l'identità personale si spiega mediante una relazione psicologica descrivibile oggettivamente (in terza persona), e non tramite una "appartenenza" (di stati mentali a un soggetto).

L'impostazione classica della questione dell'identità personale, da cui dipende per molteplici vie un approccio riduzionistico come questo, ha certamente illuminato aspetti importanti dell'identità personale. Tuttavia la proposta parfittiana è sembrata insoddisfacente. Per quali motivi? Vorrei tentare di rispondere a questa domanda, soffermandomi soprattutto sulle osservazioni critiche di Ricoeur. Egli difatti ha messo in dubbio il modo tradizionale (d'origine moderna) di trattare l'identità personale e gli esiti riduzionistici contemporanei, sostenendo che il concetto logico d'identità considerato è certamente fondamentale per l'identità personale, ma che questo concetto restringe la valenza di ciò che significa essere persona.

Ricoeur sostiene che la descrizione impersonale di Parfit è basata esclusivamente su un concetto d'identità intesa come medesimezza, e pertanto essa non può dar conto della ricchezza dell'identità personale, né rendere ragione di molti aspetti che giudichiamo rilevanti, come per esempio il fatto che siamo legati a un mondo fisico e sociale, possediamo un corpo e un vissuto psichico, siamo capaci di azione ecc.<sup>227</sup> È possibile dunque che, secondo il filosofo francese, Parfit tratti

---

<sup>227</sup> La posta in palio di tale riduzione, com'è stato notato, è alta. Se l'impostazione di Parfit si svolge ad un livello dove "identità personale" significa solo "medesimezza", allora non decade solo il rapporto dialettico (narrativo) con l'ipseità, ma anche la sua dimensione etica. È in gioco dunque «la salvaguardia della concezione ricoeuriana della struttura ontologica dell'*ipse* e, soprattutto, della sua valenza etica, messa in dubbio dall'argomentare scettico, principalmente per quanto riguarda il concetto tradizionale di persona, da parte di Parfit» (Argiroffi [2002], pp. 66-67). Sulla stessa linea, cfr. Teichert [2004], p. 180: «Il concetto di responsabilità sembra svanire nel contesto di un approccio impersonale che costituisce l'identità personale diacronica come una serie di fasi-persona isolate. Com'è possibile ascrivere, in una prospettiva morale, azioni e conseguenze di a-

concettualmente l'identità della persona come quella di un artefatto o un oggetto manipolabile, proprio perché il suo atteggiamento riduzionistico orienta già il modo stesso d'impostare la questione dell'identità personale, escludendo quelle dimensioni che sfuggono al metodo dell'analisi filosofica<sup>228</sup>.

Abbiamo visto che, come nozione complementare, Ricoeur introduce il concetto d'ipseità, secondo cui bisogna distinguere accuratamente le domande "chi sono io?" e "chi ha fatto questo?" dalla domanda "che cosa è questo?". Questo concetto, dunque, pare legato alla prospettiva in prima persona, perché non sembra possibile fornire una risposta alla domanda "chi sono io?" se non dal particolare punto di vista che assumo per considerare me stesso. Quando sollevo questa domanda non mi sto interrogando su quale sia il mio nome (eccetto in casi non usuali), ma sto cercando di comprendermi meglio.

È possibile che la domanda "chi sono io?" richieda come risposta una forma di rappresentazione di sé che sia costitutiva per la persona. In questo senso, la questione dell'identità personale è diversa da quella della reidentificazione, e può essere posta continuamente nel corso della propria vita, senza mai trovare una risposta definitiva. Mentre la medesimezza pare relativa a domande come "che cos'è x?" oppure "la cosa x è identica alla cosa y?", l'ipseità sembra caratterizzarsi per un approccio dalla prospettiva in prima persona<sup>229</sup>.

Tuttavia, se si riuscisse a provare che la domanda "chi sono io?" è superflua o derivata, perché inessenziale o secondaria è la prospettiva in prima persona dalla quale essa è formulata, allora il tema dell'identità personale (nella forma del-

---

zioni a aggregati di contenuti di coscienza?» (trad. mia). Una descrizione impersonale dell'identità rende impossibile l'attribuzione di parole e azioni a qualcuno, e dunque la responsabilità individuale perde senso; perciò Ricoeur si sforza di ritrovare una relazione di "possesso", una relazione d'inerenza tra il soggetto e le sue azioni ed esperienze (cfr. Michel [2006], pp. 74-80).

<sup>228</sup> Cfr. Teichert [2004], pp. 180-181. Cfr. Bertolotti & Ceruti [2001], p. 91: «Il riduzionismo più pericoloso non va cercato dalla parte delle soluzioni fornite al problema dell'identità personale ma da quella del modo in cui viene impostata la questione, poiché è tale modo che determina l'andamento del dibattito e detta le regole del gioco».

<sup>229</sup> Di questo parere mi sembrano alcuni tra i maggiori commentatori di Ricoeur. Cfr. Jervolino [1993], p. 172: «L'essere se stessi, l'ipseità, non appartiene a qualcuno in modo esclusivo, ma è una dimensione che tutti ci accomuna, restando ciascuno quel singolo insostituibile che è. In fondo tale dimensione coincide con quella della "persona"». Cfr. Brezzi [2006], p. 97: «L'*idem* esprime la medesimezza o continuità, l'*ipse* la singolarità o imprevedibilità [...]. La medesimezza dice l'identificazione, ovvero l'uguaglianza con se stesso e con altri simili, mentre l'identità *ipse* rinvia ad individuazione (*ipséité*), singolarità personale e irripetibile differenza».

la comprensione di sé) avrebbe perso interesse e importanza<sup>230</sup>. Questa sembra essere una conseguenza del programma di Parfit, le cui argomentazioni hanno cercato di equiparare l'esistenza di una persona all'esistenza di una serie d'eventi fisici e psichici, e di ridurre la prospettiva in prima persona a una prospettiva in terza. A questa generale impostazione riduzionistica, Ricoeur ribatte nei seguenti termini:

Ciò che contesto nella posizione di Parfit non concerne la coerenza di questo approccio impersonale, ma l'affermazione che la sola alternativa contraria sarà «un puro *ego* cartesiano o una pura sostanza spirituale». [...] Ciò che contesto essenzialmente, è che un'ermeneutica dell'ipseità possa ridursi alla posizione di un *ego* cartesiano, esso stesso identificato a un «fatto supplementare» distinto da stati mentali e fatti corporei. Il sé [...] semplicemente non appartiene alla categoria d'eventi e fatti. (IN, p. 299)

Abbiamo visto, infatti, che Parfit presenta come unica alternativa al suo riduzionismo una specie di cartesianesimo che considera la persona come un “fatto” ulteriore (un'anima o entità metafisica), distinta dal cervello, dal vissuto psichico, dalle esperienze in genere. Sembra invece che, per Ricoeur, l'ermeneutica del sé possa porsi oltre l'alternativa tra riduzionismo e cartesianesimo. A questo punto, vorrei presentare le argomentazioni di Ricoeur contro il riduzionismo di Parfit.

## 6. *Il non-riduzionismo di Ricoeur.*

### 6.1. *Attribuzione di predicati e ascrizione d'esperienze.*

Ricoeur inserisce la sua discussione sull'identità personale, e la sua critica a Parfit, nel quadro fornito dalla filosofia analitica del linguaggio<sup>231</sup>. Egli ritiene che,

---

<sup>230</sup> Bertolotti & Ceruti [2001], p. 100.

<sup>231</sup> È stato riconosciuto che molte difficoltà incontrate dal riduzionismo sorgono proprio da osservazioni di natura semantica (questa è una delle tesi sviluppate da Di Francesco [1998], pp. 225-239). Ora, a questo proposito, ho trovato convincenti le argomentazioni di Venema [2000], pp.

per comprendere la persona, anzitutto si debba comprendere il linguaggio che si usa per riferirsi a essa. Perciò la sua attenzione si rivolge a una teoria semantica che offre la nozione più semplice di che cosa sia una persona, assumendola come il punto di partenza per una comprensione dell'ipseità<sup>232</sup>.

Secondo questa teoria, tutte le entità, individuabili mediante precisi operatori linguistici (come descrizioni definite, nomi propri, deittici e pronomi personali<sup>233</sup>), devono riferirsi a due classi di particolari privilegiati: sono i “particolari di base”, i cui individui condividono il medesimo schema spazio-temporale. Esistono due specie di particolari di base: le persone e i corpi fisici. Ciò significa che non possiamo individuare nulla senza riferirci alle une o agli altri. In questo senso, “persona” e “corpo fisico” sono concetti primitivi: un'argomentazione che volesse derivarli da altro, non farebbe che presupporli<sup>234</sup>.

In quanto particolare di base, la persona è determinata dai predicati che le attribuiamo; dunque essa assume la posizione di soggetto logico rispetto a certi predicati. Alla persona si attribuiscono due specie di predicati: quelli fisici (che essa condivide con i corpi) e quelli psichici (che invece la distinguono dai corpi). La persona, pertanto, non sarà un secondo referente distinto dal corpo, ma il referente *unico* di due serie di predicati. In questo senso, possiamo dichiarare della *stessa* entità che, ad esempio, pesa settanta chili e desidera concludere la stesura della tesi<sup>235</sup>. Ciò significa che «possedere un corpo è ciò che fanno o piuttosto ciò

---

123-150, secondo cui la teoria dell'identità proposta da Ricoeur ha carattere semantico. La mia lettura degli argomenti anti-riduzionisti di Ricoeur trae spunto da queste osservazioni.

<sup>232</sup> Si tratta della strategia di P. Strawson [1964], che Ricoeur decide di adottare «come quadro generale al cui interno porre ulteriormente nuove analisi, miranti ad una determinazione sempre più ricca e concreta del sé» (SA, p. 107, trad. modificata). Appare chiaro, allora, che le riflessioni ricoeuriane sull'identità personale non potranno essere formulate a prescindere da questo sfondo semantico. Come vedremo, e come Ricoeur stesso riconosce altrove, «la scelta di questo punto di partenza non è innocente» (Ricoeur [1987], p. 56, trad. mia) poiché ha conseguenze precise. Vedremo subito alcune implicazioni che tale prospettiva comporta. Sull'importanza che Ricoeur attribuisce al linguaggio per trattare l'identità personale, cfr. Vezeanu [2004].

<sup>233</sup> Cfr. SA, pp. 103-107.

<sup>234</sup> Cfr. SA, pp. 107-108. Ricoeur sottolinea l'importanza della primitività del concetto: «Se non disponessimo dello schema di pensiero che la definisce [la persona], non potremmo procedere alle descrizioni empiriche che ne facciamo nella conversazione ordinaria e nelle scienze umane» (SA, p. 108).

<sup>235</sup> Cfr. SA, pp. 112-113.

che sono le persone» (SA, p. 110). Ne segue che, in questo quadro, non si può equagliamenti la persona a una sostanza immateriale, come l'anima cartesiana<sup>236</sup>.

Ora, poiché secondo questa teoria i particolari di base «sono corpi o possiedono dei corpi» (SA, p. 110), i corpi sono considerati i primi particolari di base, poiché proprio essi, in quanto identificabili e reidentificabili, soddisfano i criteri di localizzazione nel comune schema spazio-temporale. Se i corpi sono i primi particolari di base, allora gli eventi mentali, in quanto entità private, sono deposti dal titolo di particolari di base. Dall'eliminazione degli eventi mentali come referenti ultimi, seguono almeno due corollari.

Anzitutto, la persona non è una coscienza pura cui giustapporre un corpo, poiché eventi mentali e coscienza sono predicati speciali attribuiti alla persona. Quindi, dato che tutti gli individui appartengono a un medesimo schema spazio-temporale, concepire le persone come particolari di base comporta poterle identificare su un piano pubblico condiviso, e non sul piano del riferimento privato. In secondo luogo, la persona cui si attribuiscono i predicati mentali non è espressa solo dai pronomi alla prima persona o alla seconda, ma anche alla terza. In altre parole, possiamo parlare degli stati di coscienza di una terza persona: i predicati psichici, infatti, sono ascrivibili a “qualcuno”, “ciascuno”, “chiunque”. Soffermandosi su questo passaggio, Ricoeur osserva:

Gli eventi mentali [...] possiedono la notevole caratteristica, precisamente in quanto predicati, di conservare il medesimo senso sia che vengano attribuiti a *se stessi* che ad *altri* da sé, cioè a qualcun altro. [...] Questa duplice ascrizione a *qualcuno* e a *qualcun altro* è ciò che permette di formare il concetto di spirito (*mind*), cioè il repertorio dei predicati psichici attribuibili a ciascuno. [...] Certamente, gli stati mentali sono sempre quelli *di* qualcuno, ma questo qualcuno può essere io, tu, egli, chiunque. (SA, p. 115)

---

<sup>236</sup> Cfr. SA, pp. 109-110.

Che il senso dei fenomeni psichici possa essere compreso in se stesso, senza attribuzione esplicita a qualcuno, costituisce lo “psichico”, ossia «il repertorio dei predicati psichici disponibili per una cultura data» (SA, p. 184). Ad esempio, posso comprendere che cosa significa “essere contento” o “voler portare a spasso il cane” senza dover attribuire questi stati a qualcuno. Sembra dunque che, almeno in questo senso, una descrizione impersonale degli stati mentali sia possibile<sup>237</sup>.

Pare emergere però, secondo Ricoeur, una certa asimmetria nei criteri d’attribuzione, quando passiamo dall’attribuzione generica a qualcuno e a qualcun altro, all’attribuzione specifica a sé e a un altro:

Attribuito a se stesso, uno stato di coscienza è *sentito*; attribuito all’altro, è *osservato*. [...] Dire che uno stato di coscienza è sentito, significa dire che è ascrivibile a se stessi. Ora, come non includere nella nozione di qualcosa «ascrivibile a se stessi» l’autodesignazione di un soggetto che si designa come colui che possiede i suoi stati di coscienza? (SA, p. 116, trad. modificata)

Stando a questo passo, compare una differenza tra la semplice attribuzione a un soggetto logico (fosse anche una persona) e l’attribuzione a se stessi. Nel secondo caso, infatti, sembra esserci una correlazione tra sentimento di uno stato di coscienza, ascrizione a sé di quello stato, e designazione di sé come possessori di quello stato (ossia la possibilità di dire che quello stato è “mio”). Escludendo l’autodesignazione, ossia la capacità di parlare di sé in prima persona, non sembra possibile capire in che senso certe esperienze sono “mie”<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> In *Sé come un altro*, Ricoeur tratta poco e in modo sparso il concetto di “psichico”. Cfr. SA, pp. 115, 117, 182-185, 238. Si noti che Ricoeur sottolinea la possibilità di separare gli stati mentali dai loro possessori, e che questa possibilità è mostrata proprio dall’ascrizione a sé e a un altro: «Lo sdoppiarsi dell’ascrizione fra se stessi e un altro suggerisce che l’ascrizione compensa un’operazione diversa consistente nel tenere in sospenso l’attribuzione a qualcuno con il solo scopo di conferire un tenore descrittivo ai predicati [...] che vengono messi in riserva di attribuzione» (SA, p. 183).

<sup>238</sup> Per evitare equivoci, bisogna ricordare che Ricoeur usa il termine “esperienze” nel senso che la lingua inglese dà al termine *experiences*: con esso s’intende il “vissuto psichico” (cfr. SA, pp. 222-223).

Ricoeur solleva questo dubbio, domandando: «Il possesso implicato dall'aggettivo “mio” è, forse, della stessa natura del possesso di un predicato da parte di un soggetto logico?» (SA, p. 114). Le mie esperienze sembrano differenti dai predicati attribuiti a qualcuno, poiché esse hanno il carattere di appartenere a me. Dire “le mie esperienze”, dunque, non sembra come dire “le esperienze di qualcuno”.

Ricoeur nota che l'attribuzione di predicati mentali a una terza persona comporta un problema collegato alla nozione di coscienza: il sentire, infatti, pare essere caratteristico di un'esperienza in prima persona. Dunque non sembra possibile separare l'attribuzione di predicati psichici a una persona dall'attribuzione della capacità di designare se stessa. Ne segue una particolarità dell'evento mentale: esso sembra *sia* un predicato attribuibile a un certo tipo di entità (la persona) *sia* il veicolo di un'autodesignazione, compresa anzitutto nell'atto di dire “io”. Da questo lato, un evento mentale è un'esperienza designabile dalla prospettiva della prima persona<sup>239</sup>.

Sembra che per Ricoeur la capacità d'autodesignazione sia una determinazione essenziale del concetto di persona, al punto da costituire il tratto distintivo tra persone e corpi fisici:

Bisogna chiedersi se si possa avanzare molto nella determinazione del concetto di persona senza far intervenire, ad un certo momento, il potere di autodesignazione che fa della persona non più soltanto una cosa di un tipo unico, ma un sé. Ci si deve anche domandare se è veramente possibile distinguere le persone dai corpi, senza includere l'autodesignazione nella determinazione stessa del senso dato a questa sorta di cose verso cui si dirige il riferimento identificante. (SA, p. 109)

---

<sup>239</sup> Cfr. SA, p. 112. Com'è stato notato, secondo Ricoeur dire “persona” significa dire un'entità che può riconoscere come propri certi processi fisici e mentali (cfr. Adriaanse [1995], p. 12). Lo possiamo vedere in particolare da questo passo: secondo la teoria della persona considerata da Ricoeur, «le caratteristiche fisiche e psichiche appartengono alla persona, essa le possiede. Ora, ciò di cui un possessore dispone si dice che gli è proprio, in opposizione a ciò che appartiene ad un altro e che, di conseguenza, si dice che gli è estraneo. A sua volta, il proprio regola il senso che noi conferiamo agli aggettivi e pronomi che chiamiamo, precisamente, possessivi» (SA, p. 180, trad. modificata).

Come abbiamo visto, il potere d'autodesignazione interviene, secondo Ricoeur, quando si tratta di ascrivere esperienze a se stessi: è in questo caso che possiamo parlare propriamente di "sé", dunque d'ipseità. Nella misura in cui la capacità d'autodesignazione implica riflessività, con il sé siamo alla presenza di una «sorta di essere che può prestarsi a una duplice identificazione, in quanto persona oggettiva e in quanto soggetto riflettente» (SA, p. 135).

## 6.2. *Le critiche di Ricoeur a Parfit.*

Ricoeur ha riconosciuto nel filosofo britannico, col suo "vigore di pensiero poco comune", l'avversario più temibile per la tesi dell'identità narrativa. In che cosa consistono le obiezioni di Ricoeur? Per rispondere può essere utile partire dall'illustrazione che il filosofo francese offre del famoso argomento introspettivo di Hume. Secondo il filosofo empirista, poiché nell'esame "interno" troviamo solo una molteplicità d'esperienze diverse riunite in fasci o collezioni di percezioni, ma nessuna impressione costante e invariabile relativa all'idea di un sé, allora dobbiamo concludere che il sé è un'illusione<sup>240</sup>.

Dall'analisi di Ricoeur, tuttavia, possiamo riconoscere sia la bontà degli argomenti humeani (per quanto riguarda l'irreperibilità di un nucleo immutabile, sostanziale) sia la loro incompletezza. Il sé difatti è assente perché l'enunciatore degli argomenti non si è "allontanato" dagli oggetti cui si riferisce, al fine di scoprirsi come il collettore o possessore delle diverse impressioni e idee. In altre pa-

---

<sup>240</sup> Hume formula così il suo argomento nel *Trattato della natura umana*: «Per parte mia, quando mi addentro più intimamente in ciò che chiamo *me stesso*, m'imbatto sempre in qualche percezione particolare di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad afferrare *me stesso* senza una percezione, né posso mai osservare qualcosa che non sia una percezione» (libro 1, parte 4, sez. 6, p. 505). Secondo Ricoeur, però, l'empirista scozzese cerca «un sé che sia soltanto un medesimo» e presuppone «il sé che non cercava» (SA, p. 218). Dal resoconto humeano, infatti, sembra emergere comunque una persona che cerca in se stessa un medesimo sé e che dichiara di non trovare alcunché. Cfr. SA, p. 218: «Ecco dunque *qualcuno* che professa di non trovare altro che un dato privato di ipseità; *qualcuno* che penetra in se stesso, cerca e dichiara di non aver trovato niente. Per lo meno [...] si trova *qualcuno* che sta per inciampare, che sta per osservare una percezione. Con la questione *chi?* – chi cerca, inciampa e non trova, e chi percepisce? – torna il sé nel momento in cui il medesimo si sottrae». Per una critica simile a Hume, cfr. Chisholm [1976], pp. 37-41.

role, nel suo resoconto Hume parla *da* una prospettiva, e perciò non può parlare *di* questa prospettiva. Le conclusioni humane così negano la possibilità di fornire criteri per l'identità personale, piuttosto che scoprirne una comprensione alternativa rispetto alla medesimezza<sup>241</sup>.

Qualcosa d'analogo, secondo Ricoeur, sembra accadere con il riduzionismo di Parfit:

Le sue analisi si svolgono su di un piano in cui l'identità può significare soltanto medesimezza, ad espressa esclusione di qualsiasi distinzione fra medesimezza e ipseità, e dunque di ogni dialettica – narrativa o altra – fra medesimezza e ipseità. [...] La questione sarà per noi di sapere se, come Hume, Parfit non abbia cercato ciò che non poteva trovare, e cioè uno statuto fisso dell'identità personale, definita in termini di medesimezza, e se egli non abbia presupposto il sé che non cercava. (SA, p. 220)

Sulla questione della dialettica narrativa dei due sensi d'identità ritorneremo. Per iniziare basta dire che Ricoeur formula le sue obiezioni simultaneamente all'esposizione delle tre credenze comuni intorno all'identità personale, e degli argomenti che le confutano in *Ragioni e persone*.

(1) Anzitutto, Ricoeur osserva che la caratterizzazione della tesi non riduzionista è tendenziosa, poiché è formulata da un punto di vista riduzionista e non fa che esprimere il suo contrario<sup>242</sup>. Stabilendo il lessico di riferimento mediante il quale si definisce il riduzionismo, ossia «il vocabolario dell'evento, del fatto, descritto in modo impersonale» (SA, p. 222), si occulta che questa concezione sottace un fenomeno molto importante: «Il fatto che qualcuno possiede il proprio corpo e il proprio vissuto» (SA, p. 222)<sup>243</sup>. La scelta dell'evento come termine di riferimento, elide proprio questa dimensione del(l'esser) sempre mio. Ne consegue che «tutta la questione è di sapere se (l'esser) sempre mio dipende dalla gamma dei

---

<sup>241</sup> Su questi punti, cfr. Langsdorf [2002], pp. 46-51.

<sup>242</sup> Cfr. Adriaanse [1995], p. 12.

<sup>243</sup> "Persona", infatti, significa che qualcuno può riconoscere come *proprio* un certo numero di processi fisici e mentali (cfr. Adriaanse [1995], p. 12).

fatti, dall'epistemologia degli osservabili, finalmente dall'ontologia dell'evento» (SA, p. 222). Ignorando la differenza tra *idem* e *ipse*, Parfit ritiene superfluo il fenomeno del(l'esser) sempre mio rispetto alla fattualità dell'evento<sup>244</sup>.

Ora, secondo Ricoeur, il riduzionismo non riduce solo (l'esser) sempre mio del vissuto psichico, ma anche e soprattutto quello del corpo proprio: il "mio corpo". Di conseguenza, la differenza tra riduzionismo e non riduzionismo coincide con la differenza tra descrizione impersonale e appartenenza sempre mia. In particolare, la concezione riduzionistica considera il corpo proprio come un corpo fra i corpi, un corpo qualunque<sup>245</sup>. A questo punto, il discorso sul corpo qualunque può diventare il discorso su un cervello:

Il *cervello*, infatti, differisce da molte parti del corpo, e dal corpo tutto intero in quanto esperienza integrale, per il fatto che esso è privo di qualsiasi statuto fenomenologico e, dunque, del tratto dell'appartenenza sempre mia. [... A differenza d'altre parti corporee], non ho alcun rapporto vissuto con il mio cervello (SA, p. 223).

Per essere precisi, secondo Ricoeur, l'espressione "il mio cervello" è priva di significato diretto: esiste un cervello nel mio cranio, ma non ne ho un'esperienza diretta, non lo percepisco. Esso tuttavia può essere rivendicato come "mio", tramite una deviazione attraverso il corpo che lo contiene e che ha lo statuto di "corpo proprio"<sup>246</sup>. Nondimeno, sembra che il cervello si presti meglio d'altri parti del corpo ad una descrizione impersonale, in virtù del suo «strano carattere d'interiorità non vissuta» (SA, p. 223).

Considerazioni analoghe valgono per i fenomeni psichici. Allo scopo di definire l'identità attraverso la sola continuità psichica, Parfit ha tentato di «dissociare il criterio psicologico dal tratto di appartenenza sempre mia» (SA, p. 223), in breve dal tratto del "proprio". In questo modo, si può «definire la continuità *mne-mica* senza riferimento al mio, al tuo, al suo» (SA, p. 224). La memoria propria

---

<sup>244</sup> Cfr. SA, pp. 222-223.

<sup>245</sup> Cfr. SA, p. 223.

<sup>246</sup> Cfr. SA, p. 223; Adriaanse [1995], p. 13.

può allora essere ritenuta equivalente ad un insieme di tracce cerebrali, o mnemiche (una sorta di *software*), in linea di principio replicabile «tramite molteplici sistemi di *hardware*, per esempio un calcolatore o un altro cervello nel quale potranno essere trapiantate»<sup>247</sup>. Di conseguenza, «si può definire un concetto ampio di *quasi-memoria*, della quale la memoria sarebbe una sottoclasse, e cioè quella dei quasi-ricordi delle nostre proprie esperienze passate» (SA, p. 224).

Per intendere la critica ricoeuriana è opportuno soffermarsi brevemente sulla nozione di “quasi-ricordo”, che il filosofo francese dà come nota. In generale, essa è introdotta come strategia per contrastare l’obiezione di circolarità avanzata contro le teorie lockiane. Tale obiezione considera che «non si può usare la memoria per definire l’identità personale, in quanto la nostra definizione di memoria presuppone già l’esistenza (e il concetto) di persona. [...] I ricordi che possiedo sono per natura i *miei*, nel senso che non posso ricordare ricordi altrui»<sup>248</sup>.

Per rispondere all’obiezione di circolarità, una teoria neo-lockiana (quale quella di Parfit, basata sulla connessione psicologica  $R^{249}$ ), deve trovare una relazione che, a differenza di quanto comunemente si pensa sulla memoria, non presupponga l’identità tra il soggetto che ricorda e il soggetto dell’esperienza ricordata. In questo quadro s’introducono i “quasi-ricordi”. Si ha un quasi-ricordo di un’esperienza trascorsa quando: (i) mi sembra di ricordarla; (ii) qualcuno (non necessariamente io) ha avuto questa esperienza; (iii) il mio quasi-ricordo dipende casualmente e nel modo giusto da quell’esperienza<sup>250</sup>. Dunque, «se possiamo definire la nostra continuità psichica in termini di quasi-ricordi, senza alcun riferimento all’identità personale, allora possiamo definire la persona in termini di continuità psichica»<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> Adriaanse [1995], p. 13, trad. mia.

<sup>248</sup> Di Francesco [1998], p. 132. Per altre informazioni sull’obiezione di circolarità alle teorie lockiane e sulla nozione di “quasi-ricordo”, si veda sempre Di Francesco [1998], pp. 132-144.

<sup>249</sup> Cfr. RP, p. 281. Per altre informazioni sull’obiezione di circolarità alle teorie lockiane e sulla nozione di “quasi-ricordo”, cfr. Di Francesco [1998], pp. 132-144. Sull’utilizzo parfittiano del concetto di “quasi-ricordo”, cfr. RP, pp. 280-285. Per una difesa del concetto di quasi-ricordo, cfr. Roache [2006].

<sup>250</sup> Cfr. RP, p. 281; Di Francesco [1998], p. 134.

<sup>251</sup> Di Francesco [1998], p. 134.

Ora, Ricoeur affronta le assunzioni (almeno due) implicite in questa strategia, che basa la nozione di persona su quella di quasi-ricordo. Anzitutto, la prima assunzione è che la strategia sia ammissibile; e dunque, secondo Ricoeur, la questione fondamentale è sapere se «il proprio può essere un caso particolare dell'impersonale» (SA, p. 224). Ritengo questo dubbio ragionevole, almeno per due motivi. Anzitutto, i ricordi non esistono “separati” in attesa di essere attribuiti a un soggetto, ma quando diciamo che “Tizio ricorda un'esperienza” sembra costitutivo del significato di questa espressione che l'esperienza in considerazione sia accaduta a Tizio e non a qualcun altro. In secondo luogo, l'individuazione di un ricordo presuppone la sua attribuzione a un individuo particolare: due ricordi qualitativamente identici si distinguono per il fatto di essere intrattenuti da soggetti differenti. Tizio può avere un ricordo identico a quello di Caio, ma non per questo il primo ha il ricordo del secondo.

Sostituendo alla memoria propria il concetto di traccia mnemica, dipendente dalla problematica dell'evento neutro, giustifichiamo la seconda assunzione: l'autorizzazione «a trattare in termini di dipendenza causale la specifica connessione fra esperienza passata ed esperienza presente» (SA, p. 224). Contro questa assunzione, tuttavia, ci si potrebbe domandare se sia banale ritenere che la nozione di memoria sia solo causale, dunque esplicabile in termini puramente naturalistici. La memoria, difatti, può essere anche una nozione motivazionale, ossia avente «un ruolo esplicativo al livello dell'azione intenzionale dei soggetti»<sup>252</sup>. A questo punto, Ricoeur può sostenere che:

Il caso della memoria è soltanto il più impressionante nell'ordine della continuità psichica. È in causa, precisamente, l'ascrizione del pensiero ad un pensante. È possibile sostituire, senza perdita semantica, “ciò pensa” (oppure: “il pensiero è in corso”) a “io penso”? L'ascrizione a sé e ad un altro [...] sembra proprio intraducibile in termini di descrizione impersonale (SA, p. 224).

---

<sup>252</sup> Di Francesco [1998], p. 135.

(2) In rapporto alla tesi dell'indeterminatezza, Ricoeur inizia osservando il massiccio utilizzo di *puzzling cases* tratti dalla fantascienza (trapianti di cervello, clonazione o bisezione degli emisferi cerebrali ecc.) nella letteratura sull'identità personale. Il ricorso a questi casi sconcertanti "susceptibili di paralizzare la riflessione" lascia intendere che l'identità personale sia un problema privilegiato per le aporie. Tuttavia, diversamente da Parfit, «forse bisognerà concludere non che la questione è vuota ma che può restare questione senza risposta» (SA, p. 225).

Ora, il presupposto che regge l'uso immaginativo dei casi fantascientifici è l'ipotesi riduzionistica. Essi concernono manipolazioni d'alta tecnologia, esercitate sul cervello, ritenuto come l'equivalente della persona. In un'ontologia dell'evento e in un'epistemologia della descrizione impersonale, come quelle parfitiane, «il cervello è il luogo privilegiato delle occorrenze, nelle quali viene menzionata la persona, senza che sia rivendicata esplicitamente la sua esistenza distinta» (SA, p. 226). Ne consegue che i casi fittizi di Parfit «vertono su entità che dipendono dal registro del manipolabile, da cui è stata eliminata per principio la questione dell'ipseità» (SA, p. 226).

In questo modo, diventa possibile dissociare elementi che, nella vita quotidiana, riteniamo non dissociabili, poiché considerati tra loro in relazione non contingente. Si tratta del «ricoprirsi della connessione psicologica (ed eventualmente corporea), che a rigore può dipendere da una descrizione impersonale, e il sentimento di appartenenza – in particolare dei ricordi – a qualcuno in grado di designare se stesso come il loro possessore» (SA, pp. 226-227).

Tuttavia, nelle stesse esperienze fantascientifiche del teletrasporto, sembra che ci s'imbatta in un tratto fondamentale, e non contingente, della condizione umana: «La *temporalità*, non del viaggio ma del viaggiatore teletrasportato» (SA, p. 227). Se per quanto riguarda il cervello duplicato conta soltanto l'identità di struttura, paragonabile a quella del codice genetico, che pare preservarsi inalterata nel corso dell'esperienza, per il viaggiatore, invece, la "vicenda" non s'arresta: e-

gli teme, crede, dubita, si domanda se morirà o sopravviverà, in breve si preoccupa<sup>253</sup>. Ciò porta Ricoeur a concludere che:

Lo slittamento della discussione dai problemi di *memoria* ai problemi di *sopravvivenza* segna l'entrata in scena di una dimensione di storicità, di cui sembra molto difficile fare una descrizione impersonale. (SA, p. 227)

(3) Contro la tesi sulla svalutazione dell'identità personale, Ricoeur insiste sull'impossibilità di sacrificare l'esser mio. Accettando pure l'affermazione che "l'identità personale non è ciò che conta", la generale impostazione ricoeuriana della questione sull'identità sollecita una precisazione:

A quale identità – all'identità in quale senso del termine – si richiede di rinunciare? Forse alla medesimezza, che già Hume riteneva introvabile e poco degna d'interesse? O al(l'esser) sempre mio che, a mio avviso, costituisce il nucleo della concezione non riduzionistica? In verità, tutto spinge a pensare che Parfit, grazie alla indistinzione fra ipseità e medesimezza, mira alla prima attraverso la seconda. (SA, p. 228)

Il filosofo britannico, infatti, non distingue tra i due sensi d'identità, considerandola esclusivamente sotto il segno dell'identità numerica e qualitativa (determinazioni della medesimezza). La sua tesi morale, anzi, «consiste, precisamente, a non far differenza tra medesimezza ed (esser) sempre mio» (SA, p. 228). Tuttavia, replica Ricoeur, così si ripresenta una questione inevitabile:

Come ci si potrebbe interrogare su *ciò che* importa, se non si potesse chiedere a *chi* la cosa importa oppure no? L'interrogazione che verte su *ciò che* importa o no, non deriva forse dalla cura di sé, che sembra proprio il costitutivo dell'ipseità? (SA, pp. 228-229).

---

<sup>253</sup> Cfr. SA, p. 227.

Questa possibilità d'ascrizione a qualcuno che Parfit presuppone sembra espressa, secondo Ricoeur, da certi nostri usi linguistici, in particolare dall'utilizzo dei pronomi personali. Risalendo difatti lungo le tre credenze comuni vagliate dalla critica parfittiana, osserviamo che ci si continua a muovere nell'ambito delle opinioni concernenti ciò che *noi* siamo: «La tenacia dei pronomi personali, fin nell'enunciato della concezione riduzionistica, [...] tradisce molto più della retorica dell'argomentazione: essa sottolinea la resistenza della questione *chi?* alla sua eliminazione in una descrizione impersonale» (SA, p. 229)<sup>254</sup>. Di conseguenza, il tentativo eliminativistico di Parfit non scalfisce l'ipseità, perché secondo Ricoeur ci possiamo sempre domandare: «La questione d'importanza potrebbe porsi se non restasse qualcuno, al quale la questione della sua identità cessa d'importare?» (SA, p. 230)<sup>255</sup>.

Si può avanzare un'obiezione alla pretesa irriducibilità del tratto del(l'esser) sempre mio: con la sua teoria, Parfit non mette in questione l'affermazione dell'ipseità stessa? Il suo scopo è cambiare la concezione che abbiamo «di noi stessi e della nostra vita reale» (RP, p. 279). Sembra dunque che l'obiettivo finale di Parfit sia riformulare il senso comune. Egli difatti «esige che noi ci preoccupiamo meno di noi stessi, che cerchiamo meno di distinguerci gli

---

<sup>254</sup> Che cosa suggerisce l'insistenza sui pronomi personali? Forse il filosofo francese mira a mostrare che Parfit utilizza ciò che intende negare. Difatti, pur sostenendo una tesi della non appartenenza delle esperienze a un soggetto, il filosofo britannico sembra presupporre quella tesi d'appartenenza che vuole espungere, ma che puntualmente riemerge espressa dai pronomi personali. Parfit, infatti, non sembra rinunciare all'uso dei pronomi personali in alcune espressioni (come per esempio nei passi che riassumono la sua tesi riduzionistica) e forse, pertanto, essi riaffermano la consistenza delle obiezioni ricoeuriane riguardo all'irriducibilità dell'ascrizione e della struttura personale del linguaggio. Cfr. RP, p. 278: «La *nostra* esistenza implica solo l'esistenza del *nostro* cervello e del *nostro* corpo, il compimento dei *nostri* atti, l'elaborazione dei *nostri* pensieri e l'occorrere di certi altri eventi fisici e mentali» (corsivi miei). Parfit ribadisce l'uso dei pronomi personali anche quando sostiene: la «*mia* tesi» afferma che «possiamo descrivere la *nostra* vita in modo impersonale» (RP, p. 279, corsivi miei). Come ricordiamo, Ricoeur sostiene che «tutta la questione del proprio che regola il nostro impiego degli aggettivi personali rinvia alla questione dell'ipseità, in quanto irriducibile sia alla descrizione impersonale di una connessione oggettiva, sia all'ipostasi fantastica di un *ego* puro considerato un fatto supplementare separato» (IN, p. 299).

<sup>255</sup> Ciò forse significa che l'importanza di qualcosa è misurata da colui a cui essa importa. Difatti pare che, affinché una teoria dell'identità personale non svolga alcun ruolo, questa debba richiedere qualcuno per il quale essa non ha più significato. Sembra dunque che la prospettiva riduzionistica giunga a esiti paradossali: «Contrariamente alle intenzioni espresse da Parfit, i suoi esperimenti mentali mostrano che l'identità importa poiché la perdita del senso che i propri pensieri, azioni e caratteri siano i propri ci disturba» (Atkins [2000a], p. 345, trad. mia).

uni dagli altri, che insistiamo meno sulle frontiere che conferiscono alla nostra vita un'unità dai contorni chiaramente definiti»<sup>256</sup>. In questo modo, secondo Ricoeur, il filosofo riduzionista invita alla «neutralizzazione stessa della questione dell'ipseità, al di là dell'osservazione impersonale della connessione di una vita» (SA, p. 229).

In realtà, secondo Ricoeur, l'obiezione non confuta l'ipseità; anzi è possibile integrarla in una difesa dell'ipseità contro la riduzione alla medesimezza:

Ciò che la riflessione morale di Parfit provoca è, in definitiva, una crisi *interna* all'ipseità. La crisi consiste in ciò che la nozione stessa d'appartenenza delle mie esperienze a me stesso ha un senso ambiguo; c'è possesso e possesso. Parfit ha di mira precisamente l'egotismo, che nutre la tesi del proprio interesse contro la quale è diretta la sua opera. Ma un momento di spossessamento di sé non è, forse, essenziale all'autentica ipseità? E, per rendersi disponibili, non bisogna, forse, appartenersi in qualche modo? [...] Se la mia identità perdesse ogni importanza sotto tutti gli aspetti, quella dell'altro non diventerebbe, anch'essa, senza importanza? (SA, pp. 229-230)

Il dibattito che Ricoeur intraprende con Parfit non si conclude qui ma, come vedremo, proseguirà lungo il corso dello studio Sesto. Sarà soprattutto negli sviluppi del concetto di “identità narrativa” e nel confronto tra casi immaginari della fantascienza e variazioni immaginative della letteratura che la proposta di Ricoeur si riavvicinerà a quella di Parfit<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Adriaanse [1995], p. 17, trad. mia. Si legga Parfit: col successo della tesi riduzionistica «diventa più plausibile [...] dare meno rilievo alla persona, soggetto delle esperienze, e darne di più alle esperienze stesse» (RP, p. 435). Difatti, «se cessiamo di credere che le persone sono entità esistenti separatamente e arriviamo a pensare che l'unità di un'esistenza non implica nient'altro che le varie relazioni tra le esperienze che scandiscono questa esistenza, diventa più plausibile preoccuparsi di più della qualità di quelle esperienze e di meno di quale sia la persona a cui appartengono» (RP, p. 442).

<sup>257</sup> Sembra dunque che la possibilità della comprensione di sé (come abbiamo visto, espressa nella forma “chi sono io?” e cui l'identità narrativa fornisce una possibile risposta) non sia minacciata dall'esito degli esperimenti mentali. Di conseguenza, il risultato secondo cui “l'identità personale non è ciò che conta” sembra valere per la medesimezza ma non per l'ipseità. Però Welsen ha osservato che Ricoeur non chiarisce se la questione della medesimezza (ossia la connessione R) possa essere indipendente dalla questione dell'ipseità. Da un lato, secondo Welsen, bisogna ricordare

In conclusione, possiamo dire che gli argomenti di Ricoeur sembrano in antitesi rispetto al riduzionismo eliminativo. In questo caso, la “retorica dell’argomentazione” che fa leva sulle nostre pratiche linguistiche e sulla “tenacia dei pronomi personali” pare uno strumento efficace perché – come abbiamo visto – forse la distanza tra i presupposti dei due filosofi è troppo ampia per trovare uno spazio comune rilevante. Tuttavia, a causa della lontananza tra le proposte, rimane aperta la possibilità che Parfit riesca a riformulare il senso comune sulla base della tesi d’impersonalità, come ha tentato audacemente di fare<sup>258</sup>.

### 6.3. *Un approfondimento sul corpo proprio.*

Pare esserci, secondo Ricoeur, una certa analogia tra i fenomeni psichici e i fenomeni corporei, nella misura in cui «gli eventi mentali pongono lo stesso tipo di problema del corpo proprio, e cioè lo stretto legame che sembra esistere tra possesso e ipseità» (SA, p. 111). Difatti, quando parliamo del “nostro” corpo, pur riferendoci certamente a un oggetto materiale, evidenziamo inoltre che «esso è il *mio* in un senso che presuppone sia riconosciuta la forza logica del *sé*» (SA, p. 111). Dunque, la strana prospettiva che possiamo assumere sulla *stessa* entità portata in primo piano il problema di «comprendere il modo in cui il nostro corpo pro-

---

che nella connessione psicologica il legame quantitativo gioca un ruolo importante: i legami tra vari stati mentali possono accettare gradi e ciò reca conseguenze corrispondenti per la comprensione di sé. D’altro lato tuttavia, si potrebbe dire che non conta primariamente la quantità di connessioni tra stati mentali, ma il fatto che tali connessioni producano e supportino il significato sostanziale per l’individuo al livello della comprensione di sé (cfr. Welsen [2001], pp. 36-37).

<sup>258</sup> È stato notato che le differenze tra i due pensatori sono profonde: «La prospettiva di Parfit è coglibile nell’andare-oltre il concetto tradizionale di persona, come possessore-di, verso le esperienze stesse. Ciò è esemplificabile in quella che Ricoeur definisce come neutralizzazione e dissoluzione (della questione) dell’ipseità [...]. La prospettiva ricoeuriana, invece, è caratterizzata dalla insopprimibile resistenza del *chi?*, della sua dimensione assiologica, alla descrizione impersonale, ulteriormente alla “neutralizzazione”» (Argiroffi [2002], p. 73). Ma sono stati notati anche alcuni punti d’accordo notevoli, come per esempio il rifiuto della concezione della persona come nucleo d’esistenza separato e l’irreperibilità di un criterio che permetta di decidere in tutti i casi sull’identità personale (cfr. Welsen [2001], p. 37).

prio è ad un tempo un corpo qualunque, oggettivamente situato tra i corpi, e un aspetto del sé, la sua maniera di essere al mondo» (SA, p. 110)<sup>259</sup>.

Cerco di chiarire la questione, perché essa mi pare un punto nodale degli argomenti ricoeuriani. Difatti, secondo il filosofo francese, il legame tra sé e il proprio corpo, tra ipseità e possesso del corpo, pare comportare un ostacolo per il tentativo riduzionistico di Parfit, perché «l'appartenenza del mio corpo a me stesso costituisce la testimonianza più massiva a favore della irriducibilità dell'ipseità alla medesimezza» (SA, p. 219)<sup>260</sup>.

Il punto è che sembra esistere un corpo che esperisco in maniera differente dagli altri corpi: il mio corpo. Esso è l'unico corpo che, per così dire, non si può "allontanare" da me. Naturalmente questo è vero per il mio corpo ma ciò varrà anche per ogni persona che possiede un corpo: per te, per lui, per lei ecc. Ma se questo è indiscutibile per ogni persona nel caso del proprio corpo, ciò non è vero per il proprio corpo quando esperito da qualcun altro: non posso vedere il mio corpo allontanarsi o avvicinarsi a me, ma altri possono avere questa esperienza del mio corpo<sup>261</sup>.

La ragione di questo banale fatto è che il mio corpo è l'unico attraverso cui esperisco il mondo. Per tale motivo, posso vederlo solo da certe prospettive. Ad esempio, non vedo i miei occhi se non allo specchio, perché sono essi che rendono possibile il mio campo visivo. Questo vale anche per gli altri organi di senso: ciò che percepisco con la mia mano non è la mia mano né la deformazione dei polpastrelli, ma il libro che sto toccando, e così via. Proprio il carattere "non riflessivo" degli organi di senso permette la percezione del mondo. Naturalmente

---

<sup>259</sup> Ricoeur trae e rielabora il concetto di "corpo proprio" dalle riflessioni di Merleau-Ponty. Sul doppio aspetto del corpo proprio, cfr. Poma [1996], pp. 56-58. Sul rapporto tra la speculazione di Ricoeur e quella di Merleau-Ponty, cfr. Muldoon [2006].

<sup>260</sup> Per dipanare la questione, trarrò spunto soprattutto dalle argomentazioni sviluppate da Giles [1991] e da Atkins [2000a]. Benché Giles non si riferisca espressamente a Ricoeur, egli formula una teoria del corpo alla base dell'identità personale che mi è parsa affine a quella del filosofo francese, e che solleva dubbi sul criterio corporeo dell'identità personale perché «secondo la teoria corporea, l'identità della persona fondamentale non differisce da quella di un oggetto fisico» (p. 339, trad. mia). In Atkins, invece, il riferimento a Ricoeur è esplicito: ella mostra che la proposta riduzionistica di Parfit rimane nella logica dualista del cartesianesimo, e pertanto le oppone un modello di soggettività intesa come "prospettiva corporea", dove la suggestione delle argomentazioni ricoeuriane è evidente.

<sup>261</sup> Cfr. Giles [1991], pp. 339-340.

posso esplorare un organo di senso con un altro (guardarmi una mano, toccarmi un orecchio), nello stesso modo in cui posso esplorare con i miei organi di senso il corpo di qualcun altro. Queste semplici osservazioni ci consentono di dire che possiamo adottare due prospettive sul nostro corpo: una prospettiva in prima persona e una prospettiva in terza persona<sup>262</sup>.

Come illustrano i nostri esempi, assumo una prospettiva in terza persona sul mio corpo quando lo considero un oggetto spazio-temporale del mondo fisico. Ma sembra che dalla prospettiva in prima persona il corpo sia percepito come un “punto di vista” sul mondo, diverso dagli altri oggetti. L’occhio che mi permette di vedere, l’orecchio con cui odo ecc. non entrano direttamente nella mia percezione del mondo. Considerato in prima persona, dunque, il mio corpo è un centro percettivo che costituisce il mio punto di vista sul mondo<sup>263</sup>.

Possiamo dunque sottolineare, con Ricoeur, la «duplice struttura del corpo proprio»: da un lato, esso possiede lo «statuto di realtà fisica osservabile»; dall’altro lato, possiamo evidenziarne la «appartenenza a ciò che Husserl [...] chiama la “sfera del proprio” o del “mio”» (SA, p. 135)<sup>264</sup>. Sotto questo secondo aspetto, il filosofo francese formula un’osservazione che giudico importante per comprendere la critica al riduzionismo parfittiano:

In quanto corpo tra i corpi, esso [il corpo proprio] costituisce un frammento dell’esperienza del mondo; in quanto mio, esso condivide lo statuto dell’«io», inteso come punto di riferimento limite del mondo; in altri termini, il corpo è sia un fatto del mondo che l’organo di un soggetto, che non appartiene agli oggetti di cui si parla. (SA, p. 135)

---

<sup>262</sup> Cfr. Giles [1991], pp. 341-342.

<sup>263</sup> Cfr. Giles [1991], p. 342. Sui concetti di “punto di vista”, cfr. Moore [1997] e Tomasi [2005]. Nel secondo, benché il punto di riferimento privilegiato sia Leibniz, trovo numerose assonanze con la prospettiva sviluppata da Ricoeur.

<sup>264</sup> Il riferimento ricoeuriano a Husserl non è casuale: esso dipende da un lungo confronto che il filosofo francese ha intrattenuto con i testi del fenomenologo. Per il rapporto di Ricoeur con Husserl, cfr. Rasmussen [1996], dove l’autore mostra come il filosofo francese interpreti l’identità nei termini del concetto husserliano d’intersoggettività. Sempre su questo rapporto, cfr. Langsdorf [2002], dove l’autrice, seguendo spunti ricoeuriani di matrice husserliana, sviluppa un modo di soggettività caratterizzato dall’intersoggettività, dall’ancoraggio del sé in un corpo vissuto che è attivo e passivo in relazione al mondo, e dalla composizione continua del corpo vissuto dai costituenti fisici degli altri corpi.

Vediamo in questo passo che Ricoeur accosta il “corpo proprio” alla «non-appartenenza del soggetto al sistema dei suoi oggetti» (SA, p. 440). Che cosa significa? Penso che se assumiamo la prospettiva della prima persona, il mio corpo non può essere identificato con gli oggetti della mia percezione, perché esso è il punto di vista da cui gli oggetti sono percepiti, e pertanto non può rientrare nel campo percettivo. Però questa osservazione non dovrebbe indurci a pensare che, allora, il punto di vista abbia una qualche esistenza indipendente dagli oggetti o dal mondo: esso, infatti, in quanto corpo come altri, è costituito da una certa configurazione di alcuni specifici elementi del mondo fisico<sup>265</sup>.

Da tale riflessione mi pare seguire un corollario importante. L’idea che i propri pensieri e il significato del proprio vissuto possano essere scissi dal corpo che li articola sembra basarsi su un paradigma cartesiano dei rapporti tra sé e corpo. Al contrario, l’idea di una prospettiva sul mondo, che però emerge dagli aspetti costitutivi di esso (e che dunque non prescinde dal proprio coinvolgimento nel mondo), si oppone alla concezione cartesiana di una coscienza separata dal mondo. Poiché il mio corpo è *anche* parte del mondo di cui sono cosciente, le mie capacità corporee possono articolare il mondo per dare forma a un ambiente dove posso esistere. In questo modo, «il corpo proprio si rivela essere il mediatore fra l’intimità dell’io e l’esteriorità del mondo» (SA, p. 437).

Appare in questo passo un nesso tra il corpo proprio e il mondo, che giudico ragionevole. Sembra difatti, com’è stato osservato<sup>266</sup>, che la capacità di percepire il proprio corpo sia connessa alla conoscenza del mondo. Sappiamo che le nostre percezioni dipendono sia dal posto che occupiamo nel mondo, sia dalla configurazione del mondo in quel luogo. La cosiddetta “natura prospettica dell’esperienza” può offrirci una conferma di questo fatto. Ad esempio, non posso

---

<sup>265</sup> Giles formula un’analogia che forse aiuta a chiarire: «È come se il mondo fisico fosse una pozza e il mio corpo fosse un vortice nel mezzo della pozza. Poiché un vortice è letteralmente un buco nell’acqua, l’esistenza del vortice è logicamente dipendente dall’esistenza dell’acqua. Il vortice è solo un certo ordinamento o configurazione dell’acqua. Così se consideriamo ciò che i miei occhi sono per la mia visione vediamo che essi sono meramente il luogo attorno cui tutte le linee prospettiche divergono; sono l’opposto prospettico di quel punto distante in cui le cose convergono, ossia il punto di fuga» (Giles [1991], pp. 344-345, trad. mia).

<sup>266</sup> Cfr. Di Francesco [1998], pp. 234-235.

percepire suoni, colori, scabrosità ecc. se non all'interno di un certo spettro fisico; né posso vedere oltre gli angoli o nei "punti ciechi" del mio campo visivo o la sommità di un edificio di cui mi trovo alla base, se non cambiando la mia posizione spaziale, o ruotando o sollevando la testa, e così via.

Di conseguenza, la percezione di noi stessi in prima persona ci richiede di concepirci anche come situati in un ordine oggettivo, ossia come collocati in un certo spazio-tempo. Il duplice aspetto del corpo proprio, come oggetto nel mondo e come soggetto del mondo, ci permette di pensarlo come "punto di raccordo" tra il mondo e la nostra percezione di esso. Questo argomento, se accettato, conduce a una forma moderata di anti-cartesianesimo, che mi pare una caratterizzazione importante della proposta teorica ricoeuriana<sup>267</sup>.

Le prospettive che ho brevemente tratteggiato sembrano profilare due differenti concezioni del corpo, di cui Ricoeur è ben consapevole: la concezione del "corpo proprio" e quella del "corpo qualunque"<sup>268</sup>. Ora, com'è stato rilevato, la teoria di Parfit concepisce il corpo in terza persona, ossia come ogni altro oggetto fisico che persiste nel tempo e nello spazio<sup>269</sup>. Ricoeur annota l'aspetto che sembra caratterizzare la proposta riduzionistica:

Ciò che la concezione riduttiva riduce non è soltanto, né a titolo primario, (l'esser) sempre mio del vissuto psichico [...] ma più fundamentalmente quello del corpo proprio: del mio corpo. L'impersonalità dell'evento sottolinea, prima di ogni altra cosa, la neutralizzazione del corpo proprio.

---

<sup>267</sup> Cfr. SA, p. 424: «Cosa ne è del posto di questo concetto di mondo o di un concetto equivalente nella nostra ermeneutica del sé? [...] Esso è richiesto da questa ermeneutica nella misura in cui la deviazione attraverso le cose ha costituito la regola costante della nostra strategia. Dal momento che non si è risposto alla questione *chi?* se non in virtù della deviazione attraverso la questione *che cosa?* e la questione *perché?*, l'essere del mondo è il correlato obbligatorio dell'essere del sé. Non c'è mondo senza un sé che vi si trova e vi agisce, non c'è sé senza un mondo in qualche modo praticabile».

<sup>268</sup> Cfr. SA, p. 223: «Nella misura in cui il corpo proprio costituisce una delle componenti del(l'esser) sempre mio, il confronto più radicale deve mettere in presenza le due prospettive sul corpo, il corpo come mio e il corpo come un corpo fra i corpi».

<sup>269</sup> Cfr. Atkins [2000a], ma soprattutto Ihde [2002]. In questo saggio, l'autore discute la connessione istituita da Ricoeur tra fenomenologia e filosofia analitica dalla prospettiva delle sue (di Ihde) opere in ermeneutica e filosofia della scienza. A mio avviso, egli mostra bene divergenze e convergenze tra la teoria ricoeuriana (fenomenologica) del "corpo proprio" e quella parfitiana (analitica) del "corpo impersonale".

[...] In questo senso, la concezione riduzionistica sottolinea la riduzione del corpo proprio al corpo qualunque. (SA, p. 223)

Se accettiamo quanto detto finora, il corpo dalla prospettiva in terza persona (che Parfit privilegia) non è il corpo in prima persona, il corpo “vissuto”, ma è il corpo esaminato dalla prospettiva in prima persona. Il corpo proprio, dunque, sembra presupposto in quanto punto di vista sugli oggetti fisici; ma allora il punto di vista non può essere un oggetto fisico, e dunque non può essere localizzato tramite coordinate spaziali o punti di riferimento oggettivi. Perciò possiamo dire che, per poter parlare in terza persona del corpo, Parfit deve presupporre una prospettiva in prima persona che sembra difficilmente riducibile a una descrizione impersonale.

La separazione operata da Parfit tra sé e il proprio corpo potrebbe essere interpretata come una specie di (neo)cartesianesimo. Essendo la relazione tra “io” e “corpo” puramente esteriore, si paragona l’esperienza a un “pacchetto d’informazione” costituito da eventi psicofisici e immagazzinato in un corpo ma che, all’occorrenza, può essere identificato, estratto e deposto in un corpo diverso. In questo processo, la persona non sembra contribuire in modo rilevante allo statuto (anche qualitativo) della “informazione”: da qui la possibilità di una descrizione impersonale<sup>270</sup>.

Ora, nel caso che stiamo discutendo, l’analogia tra il corpo come “contenitore” e l’esperienza come “contenuto” sembra richiamare alcune influenze cartesiane in azione nel programma parfittiano, che renderebbero le differenze tra riduzionismo e cartesianesimo più apparenti che reali. Questo punto mi sembra riconosciuto anche da Ricoeur, pertanto è opportuno soffermarsi.

Parfit critica anzitutto il dualismo di spirito e materia, ma non è detto che esso sia l’aspetto cruciale della prospettiva cartesiana. Egli non pare accorgersi, infatti, che tale dualismo sembra appoggiarsi a un presupposto che permane anche in assenza di quella dicotomia. Si tratta del cosiddetto “isolazionismo”: la concezione dello psichico come sfera autosufficiente, non bisognosa di sostegni esterni – per esempio dalla corporeità o dall’ambiente – per giustificare i suoi contenu-

---

<sup>270</sup> Cfr. Atkins [2000a], pp. 335-338.

ti<sup>271</sup>. Dall'autosufficienza del mentale segue l'elisione delle relazioni tra la persona e il suo corpo, la sua esistenza biologica, l'ambiente cui appartiene ecc.<sup>272</sup>

Come possiamo desumere dalle critiche ricoeuriane, l'isolazionismo sembra agire anche nel proposito anti-cartesiano di Parfit, determinandone dal principio l'orientamento. Il presupposto isolazionista rende problematica l'idea che il soggetto d'esperienza possieda, correlato al proprio vissuto psichico, un corpo con il quale ha un rapporto irriducibile al rapporto che ha con il corpo di chiunque altro. Di conseguenza, questo presupposto impedisce una spiegazione della continuità della coscienza che si richiami all'idea di un essere corporeo, la cui esistenza continua è riscontrabile nel mondo oggettivo<sup>273</sup>. Invece, come abbiamo visto, entrambi questi aspetti non sfuggono all'ermeneutica ricoeuriana del sé.

Se non ha senso pensare la percezione senza un oggetto percepito, altrettanto non ha senso pensarla senza un soggetto corporeo, *qualcuno* (almeno nel caso degli esseri umani) che percepisce. In questo senso, la trasferibilità dell'indicatore "io" è limitata (forse annullata) poiché esso è ancorato a una locazione spazio-temporale. Diventa perciò poco difendibile l'idea che si possa trasferire la mia prospettiva da un corpo a un altro, se è vero che essa si articola in relazione, non a un corpo qualunque, ma al *mio* corpo.

Eppure la tesi d'impersonalità e gli scenari configurati dagli esperimenti mentali sembrano fondarsi su questo presupposto. Parfit basa i suoi esperimenti sulla possibilità di disconnettere "me" dal "mio corpo". Credo che un esempio dell'ininfluenza del corpo proprio per il sé e l'identità personale, e dunque dell'influsso del presupposto isolazionista, compaia nell'esperimento mentale dei "ricordi veneziani"<sup>274</sup>. Qui Jane, una donna mai stata a Venezia, riceve attraverso un trapianto la memoria d'alcune esperienze veneziane di Paul. Il concetto di quasi-ricordo permette di pensare che una persona dotata di un corpo possa acquisire i

---

<sup>271</sup> Traggio il termine "isolazionismo" da Bertolotti & Ceruti [2001], che lo definiscono come «la segregazione del mondo della soggettività cosciente (l'essere pensante) da tutto il resto, la separazione delle persone dal contesto – di cose, corpi, ambienti – in cui l'esperienza ce le presenta» (p. 89).

<sup>272</sup> Cfr. Bertolotti & Ceruti [2001], pp. 88-89.

<sup>273</sup> Cfr. Bertolotti & Ceruti [2001], p. 90.

<sup>274</sup> Cfr. RP, pp. 281-283.

ricordi d'esperienze vissute da un'altra persona in possesso di un altro corpo, senza che le diversità tra i due corpi e le loro caratteristiche individuali assumano una qualche rilevanza. Nel caso supposto, per esempio, la diversità di sesso tra i protagonisti non sembra rilevante per il risultato dell'esperimento.

Ma possiamo chiederci se abbia senso pensare di trapiantare un ricordo sorto in un certo corpo e in una certa "situazione" mentale (costituita di credenze, desideri, emozioni ecc.) e trasferirlo, con tutti i suoi contenuti, nel corpo di un altro individuo. Se l'apparato sensoriale dei protagonisti differisce per caratteri non banali (ad esempio perché Paul è daltonico e Jane no), di che colore sarà l'acqua veneziana ricordata? Oppure, se Paul è professore di storia dell'architettura ma Jane non sa nulla di questa disciplina, la "bianca chiesa" nel ricordo apparente di Jane sarà ancora "palladiana"?<sup>275</sup>

Se questi argomenti corrono, allora mi pare che Ricoeur avanzi un'obiezione ragionevole ed estendibile agli esperimenti di Parfit quando, riferendosi al caso lockiano del principe e del ciabattino, denuncia la "descrizione imperfetta della situazione creata dal trapianto immaginario"<sup>276</sup>. Anche gli esperimenti mentali, dunque, oltre alla tesi d'impersonalità, sembrano basarsi su premesse cartesiane.

Le riserve espresse da Ricoeur rispetto all'uso degli esperimenti mentali parfitiani, come vedremo, assumono importanza per la sua concezione dell'identità narrativa, in particolare quando si tratterà di confrontare questi esperimenti mentali e i loro presupposti con le variazioni immaginative fornite dalla letteratura.

---

<sup>275</sup> Cfr. Garavaso [2001], pp. 298-300.

<sup>276</sup> «Come potrebbe la memoria del principe non intaccare il corpo del calzolaio sul piano della voce, dei gesti, degli atteggiamenti? E come situare l'espressione del carattere abituale del calzolaio in rapporto a quella della memoria del principe? Ciò che dopo Locke è diventato problematico, e che non lo era stato per lui, è la possibilità di distinguere fra due criteri di identità: l'identità detta psichica e l'identità detta corporea, *come se l'espressione della memoria non fosse un fenomeno corporeo*» (SA, pp. 216-217, nota 15, corsivo mio).

## 7. Riepilogo e osservazioni.

Riassumiamo in breve il percorso svolto. In questo capitolo, ho esposto e sostenuto le critiche in *Sé come un altro* di Ricoeur all'approccio riduzionistico di Parfit. Notiamo soprattutto che la tesi d'impersonalità sembra suscitare i dubbi maggiori al filosofo francese. Da un lato, il filosofo francese ritiene inadeguata una descrizione impersonale degli stati psichici e fisici del soggetto, giustificando la sua proposta sostenendo che tali stati possiedono un portatore capace di attribuirli a sé. Da un altro lato, egli si volge contro il tentativo riduzionistico di sostituire la prospettiva in terza persona alla prospettiva in prima nella descrizione di questi stati, poiché qualunque rappresentazione (anche quelle impersonali) sembrano aver bisogno di un punto di vista dal quale essere formulate<sup>277</sup>.

Si tratta di una descrizione del mondo che si serve esclusivamente della terza persona ma che ha bisogno della prima persona. In questo scenario, Ricoeur non nega che il soggetto appartenga anche al mondo descrivibile e possa essere colto dalla prospettiva in terza persona, ma egli insiste che non è possibile ridurlo a ciò. Secondo questa concezione, tale soggetto occuperebbe sotto certi aspetti un duplice stato: da un lato sarebbe parte del mondo descrivibile, da un altro lato – in quanto punto di riferimento della descrizione – non apparterrebbe a questo<sup>278</sup>. Avendo bisogno della prospettiva in prima persona dalla quale articolare la sua proposta riduzionistica, Parfit sembra pertanto presupporre certe concezioni della corporeità, della temporalità, dell'identità personale, che egli crede d'aver eliso<sup>279</sup>.

Penso che la critica di Ricoeur a Parfit sia condivisibile. Forse essa non si può definire propriamente una *pars destruens* nella trattazione dell'identità personale, quanto piuttosto una *pars limitans* rispetto alle argomentazioni riduzionistiche. Essa, infatti, mira a mostrare quanto il riduzionismo, di fatto, non riesca a ri-

---

<sup>277</sup> Cfr. Moore [1997], pp. 229-232, il quale fornisce una critica a Parfit d'ispirazione ricoeuriana.

<sup>278</sup> Cfr. Welsen [2001], pp. 33-35.

<sup>279</sup> Cfr. Atkins [2000a], p. 345: «Rifiutando le implicazioni delle basi corporee della percezione e dell'autocoscienza, Parfit fallisce a realizzare le complessità del tempo e della continuità che seguono, e dalle quali egli inevitabilmente prende a prestito, minando infine il suo resoconto riduzionistico dell'identità» (trad. mia).

durre, e dunque che cosa esso lascerebbe “fuori” dalle sue maglie o a che cosa dovremmo rinunciare se la prospettiva di Parfit fosse accettata. Tuttavia, si potrebbe individuare un limite della critica ricoeuriana, come delle critiche non-riduzionistiche in generale, nel fatto che essa ha soprattutto carattere difensivo. Il richiamo all’irriducibilità della coscienza, dell’esperienza in prima persona, dell’attribuzione di senso, e così via, anche se accompagnata da argomentazioni convincenti, non sembra sufficiente per rendere conto dell’identità di una persona<sup>280</sup>.

È possibile perciò ritrovare anche una *pars construens* nella proposta ricoeuriana? Possiamo reperire un modello che dia conto degli aspetti tralasciati nella prospettiva di Parfit? Penso che il filosofo francese abbia considerato questa possibilità dispiegando le risorse offerte dalla narrazione. In questo senso, il modello narrativo integra gli aspetti non-riduzionistici e anti-cartesiani dell’ermeneutica del sé e, benché sia possibile che non la esaurisca, certamente ne esprime un aspetto importante.

---

<sup>280</sup> Cfr. Bottiroli [2001], pp. 150-153.

## Capitolo 3

### Identità narrativa e individuo.

#### 1. *La nozione d'identità narrativa.*

Nei capitoli precedenti ho cercato di mostrare due punti. In primo luogo, ho voluto mostrare che il circolo mimetico formulato da Ricoeur propone un modo nuovo d'intendere la relazione tra narrazione e vita. La vita, interpretata in termini narrativi, non subisce una violenza o una distorsione né, d'altro canto, la narrazione ne offre una semplice immagine speculare, una copia fotografica. In secondo luogo, ho esposto le critiche di Ricoeur alla prospettiva di Parfit, cercando di sostenere queste critiche, piuttosto concise nel testo ricoeuriano, con altre argomentazioni. In particolare, ho tentato di mostrare che gli argomenti di Ricoeur cercano di differenziare la sua proposta dell'ermeneutica del sé dall'approccio impersonale di Parfit.

Come abbiamo visto, Ricoeur presenta l'identità narrativa come una soluzione ai problemi dell'identità personale. Per chiarire l'affermazione, bisogna vedere in che modo l'identità come ipseità si correla alla narrazione. Ricoeur spera di trovare nelle risorse della teoria narrativa un principio di permanenza che supporti l'identità personale. Nell'ermeneutica del sé, secondo Ricoeur, poiché la comprensione di sé è un'interpretazione, essa trova nei racconti un'importante mediazione. Avviene, infatti, che le vite di ciascuno siano rese più intelligibili allorché vi siano applicati modelli narrativi<sup>281</sup>. Si tratta di vedere, secondo il filosofo francese, quale sia l'apporto della teoria narrativa alla discussione sull'identità

---

<sup>281</sup> Cfr. Michel [2006], p. 80. In merito all'intuizione pre-concettuale di essere "costituiti nelle storie", Ricoeur scrive: «Credo che abbiamo una precomprensione intuitiva di questo stato di cose. Dopotutto, le vite umane non diventano più leggibili quando sono interpretate in funzione delle storie che le persone raccontano in loro proposito? E queste "storie di vita" non sono rese più intelligibili quando ad esse sono applicati modelli narrativi – intrecci – richiamati dalla storia e dalla finzione (dramma o romanzi)?» (IN, p. 295, trad. mia). Ne segue una catena d'asserzioni ermeneutiche: «a) La comprensione di sé è un'interpretazione; b) l'interpretazione di sé, a sua volta, trova nella narrazione, tra gli altri segni e simboli, una mediazione privilegiata; c) questa mediazione deriva tanto dalla storia quanto dalla finzione, facendo della storia di vita una storia fittizia o, se si preferisce, una finzione storica» (IN, p. 295).

personale e, più in particolare, quale sia il suo contributo principale alla costituzione del sé. La tesi principale che il filosofo s'impegna a provare è la seguente:

La vera natura dell'identità narrativa [...] si rivela soltanto nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza. In tal senso, quest'ultima rappresenta il contributo principale della teoria narrativa alla costituzione del sé (SA, p. 231).

La nozione di "identità narrativa" riposa sulla capacità della persona di "mettere in racconto" in modo concordante gli avvenimenti della propria esistenza, grazie a particolari operazioni attuate nella lettura: prima il trasferimento della dialettica del racconto al personaggio stesso, quindi la trasposizione della dialettica del personaggio al lettore<sup>282</sup>.

L'argomento ricoeuriano si può ricostruire secondo due passaggi: in primo luogo, è necessario mostrare che l'identità del personaggio (identità narrativa) si costruisce in collegamento con quella dell'intreccio; in secondo luogo, bisogna provare che l'identità narrativa s'inscrive nell'intervallo tra i poli di medesimezza e ipseità. In questo modo, secondo Ricoeur, si conferma che l'apporto maggiore della teoria narrativa all'identità personale è la dialettica di *ipse e idem*.

(1) Il primo passaggio si sviluppa a livello letterario e si fonda sulle conoscenze narratologiche del filosofo francese. Esso, infatti, rapporta la costruzione dell'intreccio a quella del personaggio.

L'identità del personaggio si comprende attraverso una trasposizione su di lui della operazione di costruzione dell'intreccio, applicata in primo luogo all'azione raccontata; il personaggio [...] è esso stesso costruito nell'intreccio (SA, p. 234).

Bisogna ricordare che cosa Ricoeur intende per "identità" sul piano della costruzione dell'intreccio. Essa è una relazione dinamica, caratterizzata dall'esigenza di

---

<sup>282</sup> Cfr. de Boer [1995], p. 43; Michel [2006], p. 80.

concordanza e dall'inclusione di discordanze (peripezie, eventi inaspettati ecc.) che, sino alla fine del racconto, minacciano l'unità di configurazione. Le nozioni di "concordanza" e "discordanza", dunque, sono fondamentali per comprendere in che modo si sviluppi la dinamica dell'intreccio.

Per concordanza intendo il principio d'ordine che presiede a quella che Aristotele chiamava la «composizione dei casi». Per discordanza intendo i rovesci della fortuna che fanno dell'intreccio una trasformazione regolata che va da una situazione iniziale a una situazione terminale (SA, p. 232).

Come abbiamo visto, Ricoeur nomina "configurazione" o *mimesis*<sub>2</sub> l'operazione di «messa in intreccio», corrispondente all'arte di comporre concordanza e discordanza. Ora, tale configurazione narrativa si presenta propriamente come una "sintesi dell'eterogeneo". Nella costruzione dell'intreccio, infatti, sono operate almeno tre diverse mediazioni: tra i molteplici eventi e l'unità temporale della storia raccontata, fra i diversi elementi dell'azione e il concatenamento della storia, infine tra la semplice successione e l'unità della forma temporale. A livello narrativo, queste dialettiche esplicitano l'opposizione fra la dispersione episodica del racconto e la potenza unificatrice operata dall'atto configurante<sup>283</sup>. Ricoeur ne può derivare che:

L'operazione narrativa sviluppa un concetto d'identità dinamica del tutto originale, il quale concilia quelle stesse categorie che Locke riteneva come contrarie l'una all'altra: identità e diversità (SA, p. 234).

Ciò significa che l'operazione di "costruzione dell'intreccio", tipica della letteratura e analizzata in *Tempo e racconto*, costituisce uno specifico modello di connessione tra eventi: essa consente d'integrare variabilità, discontinuità e instabilità (ossia il contrario della medesimezza) all'interno della permanenza nel tempo.

---

<sup>283</sup> Cfr. SA, pp. 232-233.

Ora, la trasposizione della dialettica di concordanza e discordanza dell'intreccio in direzione del personaggio si effettua, anzitutto, mediante la *correlazione* tra azione e personaggio, la quale segna una tappa fondamentale verso la concezione narrativa dell'identità personale. A tale proposito, sulla scorta della narratologia, Ricoeur fornisce la seguente definizione: «È personaggio colui *che* compie l'azione del racconto» (SA, p. 234).

Mediante questa correlazione nella storia raccontata, Ricoeur sostiene che:

Il personaggio conserva lungo tutto il corso della storia una identità correlativa a quella della storia stessa [...], con i suoi caratteri di unità, articolazione interna e di completezza, conferiti dall'operazione di costruzione dell'intreccio (SA, pp. 234-235).

Non è il caso di seguire Ricoeur nell'analisi dettagliata della relazione azione/personaggio all'interno delle teorie narratologiche vagliate in *Sé come un altro*. Tuttavia ritengo importante evidenziare un risultato dell'analisi, ossia che il ruolo di un personaggio (“eroe”, “falso eroe”, “antagonista”, “donatore” ecc.) è definito attraverso l'*attribuzione* a un soggetto-persona di un predicato-procedimento eventuale, in atto, o portato a termine. Ogni sequenza elementare di un racconto contiene già la correlazione tra ruolo di un personaggio e dinamismo d'azione definito in termini d'eventualità, attualità o non attualità, adempimento o inadempimento<sup>284</sup>.

In tale attribuzione operata dal racconto, Ricoeur riconosce una soluzione al problema dell'ascrizione dell'azione all'agente, nella misura in cui il predicato narrativo appare come procedimento *del* personaggio. La deviazione nel campo della narratologia, pertanto, risulta utile per congiungere i due processi di costruzione dell'intreccio (quello dell'azione e quello del personaggio).

---

<sup>284</sup> Per trarre queste conclusioni Ricoeur considera gli studi di Wladimir Propp, Claude Bremond e Algirdas Greimas. Si veda SA, pp. 235-238 e, per un'analisi più approfondita delle ricerche di questi autori, TR2, pp. 55-101.

Questa congiunzione è la vera risposta alle aporie dell'ascrizione [...]. Resta comunque vero che, da un punto di vista paradigmatico, le questioni *chi?*, *che cosa?*, *come?*, ecc., possono designare i termini discreti della rete concettuale dell'azione. Ma, da un punto di vista sintagmatico, le risposte a tali questioni formano una catena che altro non è se non il concatenamento del racconto. Raccontare è dire chi ha fatto che cosa, perché e come, estendendo nel tempo la connessione fra questi punti di vista. [...] È nel racconto che l'attribuzione si ricompone (SA, p. 238).

Raccontando una storia, dunque, si connettono le azioni agli agenti in una struttura significativa, l'intreccio o trama. Più precisamente, secondo Ricoeur, il racconto ricompone l'attribuzione dei predicati psichici a una persona, benché rimanga possibile fornire descrizioni di tali predicati a prescindere da qualunque attribuzione. Inoltre, il racconto permette di condurre un'analisi potenzialmente infinita sul piano della ricerca dei motivi di un'azione, e una ricerca finita sul piano dell'attribuzione a qualcuno, un agente generalmente designato con un nome proprio, una descrizione definita o un pronome («Chi ha fatto questo-o-quello? Chi ha agito così-e-così? Un tale»)<sup>285</sup>.

Infine, il racconto risolve l'antinomia kantiana, che pone l'inizio di una serie causale dal lato della tesi, mentre le oppone l'idea di un concatenamento senza inizio né fine dal lato dell'antitesi. Esso difatti conferisce, da una parte, un'iniziativa al personaggio, ossia il potere di dare inizio a una serie di eventi nel tempo; dall'altra fornisce al narratore il potere di determinare l'inizio, la parte centrale e la conclusione dell'azione.

Facendo così coincidere l'iniziativa del personaggio e l'inizio dell'azione, il racconto soddisfa alla tesi senza violare l'antitesi. Esso costituisce, per molteplici aspetti, la *replica poetica* che la nozione d'identità narrativa apporta alle aporie dell'ascrizione (SA, p. 239).

---

<sup>285</sup> Cfr. SA, pp. 238-239.

Un appianamento dell'imbarazzo teorico, quindi, è possibile a prezzo di un passaggio al livello narrativo. Con "replica poetica", infatti, Ricoeur non intende una soluzione speculativa al problema dell'ascrizione, ma una sua riconsiderazione mediante il superamento del punto di vista strettamente linguistico tenuto dalla teoria dell'azione. Tale superamento rende le aporie «produttive in un altro registro di linguaggio» (SA, p. 239). In questo modo, si compie un primo passo verso una concezione narrativa dell'identità personale.

(2) Per svolgere il secondo passaggio dell'argomento, Ricoeur evidenzia un *corollario* derivato dalla correlazione fra azione e personaggio, e dunque dalla dialettica concordante-discordante dell'intreccio. Si tratta di «una dialettica *interna* al personaggio» (SA, p. 239). In breve, se la costruzione dell'intreccio è una dialettica di concordanza discordante, e l'identità del personaggio si costruisce in relazione all'azione raccontata, allora l'identità stessa del personaggio si costituirà in una dialettica di concordanza discordante. Tale dialettica interna al personaggio ha un carattere *temporale*, la cui unità determina la *singularità* del personaggio stesso.

Secondo la linea della concordanza, il personaggio trae la propria singolarità dall'unità della sua vita considerata come la totalità temporale, essa stessa singolare, che lo distingue da ogni altro. Secondo la linea di discordanza, questa totalità temporale è minacciata dall'effetto di rottura provocato dagli eventi imprevedibili che la costellano d'interpunzioni (incontri, incidenti ecc.); la sintesi concordante-discordante fa sì che la contingenza dell'evento contribuisca alla necessità in qualche modo retroattiva della storia di una vita, sulla quale si modula l'identità del personaggio. [...] E l'identità del personaggio, che si può dire essere costruito nell'intreccio, non si lascia comprendere altrimenti che all'insegna di tale dialettica (SA, p. 239).

Mentre la narrazione attribuisce azioni a un personaggio, questo personaggio non perde la sua identità nel corso della storia. Nelle storie si scopre che cosa è stato

fatto, come e perché è stato fatto, ma solo in correlazione al personaggio che lo ha fatto<sup>286</sup>. Con le parole del filosofo francese:

Il racconto costruisce l'identità del personaggio, che può esser chiamata la sua identità narrativa, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia fa l'identità del personaggio (SA, pp. 239-240).

Affinché la categoria del personaggio sia costitutiva del sé, secondo Ricoeur, bisogna inscrivere la dialettica di concordanza e discordanza, intrinseca al personaggio, nella dialettica di medesimezza e ipseità. Questa necessità è giustificata dal fatto che «la concordanza discordante del personaggio viene confrontata con la richiesta di permanenza nel tempo» (SA, p. 240). In effetti, se la dialettica di concordanza e discordanza ha il carattere di un'unità temporale, e la costituzione del personaggio è correlativa a questa dialettica, allora il personaggio stesso possiederà una forma di permanenza nell'unità temporale del racconto.

Ora, come Ricoeur ha mostrato, la permanenza nel tempo «è connessa con la nozione d'identità» (SA, p. 240), la cui «equivocità» è stata chiarita mediante la distinzione tra i due usi principali: la medesimezza del carattere e l'ipseità del mantenersi. Il modo in cui la dialettica del personaggio s'inscrive nell'intervallo fra i due poli della permanenza nel tempo per mediare tra essi, secondo Ricoeur, si manifesta soprattutto nelle opere narrative di finzione:

Tale funzione *mediatrice* che l'identità narrativa del personaggio esercita fra i poli della medesimezza e dell'ipseità è attestata, essenzialmente, dalle *variazioni imaginative* alle quali il racconto sottopone questa identità (SA, p. 240).

Le variazioni imaginative, esplorate in forma narrativa, designano modalità inedite e diverse di concordanza discordante, che segnano in particolare l'esperienza viva dei personaggi e eccedono gli aspetti temporali dell'esperienza

<sup>286</sup> Questa persona, diversamente dalla “cosa pensante” cartesiana, ottiene la sua identità agendo in un mondo esteso nello spazio e nel tempo (cfr. Latona [2001], p. 119).

viva dei personaggi e eccedono gli aspetti temporali dell'esperienza quotidiana. Così uno stesso tema letterario, per esempio la "ricerca", può essere sottoposto a molteplici variazioni. In altre parole, esse denotano possibilità esistenziali, ossia possibilità per l'azione e modi di essere per orientarci nel mondo che, secondo Ricoeur, sono dispiegati dal racconto di finzione<sup>287</sup>. Si tratta, in breve, di «varietà dell'esperienza temporale che solo la finzione può esplorare e che sono offerte alla lettura al fine di rfigurare la temporalità ordinaria» (TR2, p. 169). Di conseguenza, la produzione di variazioni immaginative non costituisce un effetto accidentale o evitabile della composizione narrativa; anzi è proprio questa che «le genera, le ricerca» (SA, p. 240).

In tal senso possiamo leggere la seguente citazione:

La letteratura si presenta come un vasto laboratorio per delle esperienze di pensiero in cui le risorse di varianza dell'identità narrativa vengono messe alla prova del racconto. Il vantaggio di queste esperienze di pensiero è di render manifesta la differenza fra le due significazioni della permanenza nel tempo, facendo variare il rapporto dell'una all'altra (SA, p. 240).

Secondo Ricoeur, le esperienze immaginarie di pensiero, condotte nell'ambito della "finzione letteraria", evidenziano uno scarto con l'ambito della "esperienza quotidiana". In questo senso, le variazioni immaginative oltrepassano i caratteri temporali dell'esperienza ordinaria. Nella quotidianità, infatti, medesimezza e ipseità «tendono a ricoprirsi e a confondersi» (SA, p. 240): esse si esprimono nella loro sovrapposizione (carattere) o nella loro disgiunzione (mantenersi). Nella finzione letteraria, invece, «lo spazio delle variazioni aperto per i rapporti fra le due modalità dell'identità è immenso» (SA, p. 240).

Ciò appare chiaro se seguiamo, col filosofo francese, lo sviluppo delle forme letterarie narrative di finzione, il quale pare esprimere una successione logica, oltre che cronologica. Si procede dall'estremo delle fiabe, del folklore e del

---

<sup>287</sup> Cfr. Vanhoozer [1991].

mito, in cui l'immutabilità del carattere di un personaggio garantisce l'identificazione reiterata del medesimo; si continua attraverso lo spazio mediano delle variazioni, indagato dal romanzo classico dove, tramite le trasformazioni del protagonista, l'identificazione del medesimo decresce senza dissolversi – fino a giungere all'estremo opposto, nel romanzo moderno della formazione e del flusso di coscienza, in cui l'identità del personaggio, sfuggendo al controllo dell'intreccio e dei principi d'ordine che lo regolano, è dissociata dalla medesimezza del carattere: si tratta di finzioni sulla perdita d'identità di un personaggio, che domandandosi «chi sono io?» non trova risposta<sup>288</sup>.

In questa occasione possiamo parlare di “casi sconcertanti” nell'ambito della finzione letteraria, diversi dai *puzzling cases* della finzione fantascientifica di Parfit. Tuttavia, parlare di “perdita d'identità di un personaggio” non significa molto, se non si specifica a quale tipo d'identità ci si sta riferendo. Secondo Ricoeur, l'eclissi dell'identità del personaggio nel romanzo contemporaneo è una perdita della medesimezza:

Questi casi sconcertanti della narratività, se ricondotti nel quadro della dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*, si lasciano reinterpretare come la messa a

---

<sup>288</sup> Secondo Ricoeur, il romanzo classico si dispiega dal romanzo inglese del XVIII secolo a Dostoevski e Tolstoj, mentre l'esempio preferito di romanzo moderno è *L'uomo senza qualità* di Robert Musil. Ricoeur si riferisce a queste “metamorfosi dell'intreccio” in SA, pp. 240-242, ma soprattutto in TR2, pp. 19-54. Rispetto a queste pagine di *Tempo e racconto*, Bobillot ha formulato la critica secondo cui, nell'analisi della narrazione, Ricoeur sarebbe ancora legato alla tradizione aristotelica della messa in intreccio, con la quale però la letteratura moderna avrebbe definitivamente rotto: «Non ci sono regole, l'una non è il negativo critico dell'altra, ma il loro conflitto genera, contemporaneamente, un'irresistibile dinamica e una frammentazione infinita che, a conti fatti, costituiscono il testo in quanto tale» (Bobillot [1989], p. 77, trad. mia). Di conseguenza, almeno in *Tempo e racconto*, Ricoeur non noterebbe la frattura in atto nella modernità considerandola una semplice “deviazione” dal paradigma aristotelico. Contro questo “hegelismo narrativo”, è lecito domandarsi se la letteratura contemporanea non sia sfuggita al modello aristotelico, provando così «che non è il solo modello possibile, o che la narrazione è possibile al di fuori del modello unico» (Bobillot [1989], p. 81, trad. mia). Tuttavia, stando a Michel, la teoria narrativa ricoeuriana di *Tempo e racconto* sarebbe più complessa di quanto pensi Bobillot: oltre alla *configurazione* narrativa, essa conterebbe anche la *defigurazione* narrativa operata nella modernità, mantenendo però una certa equivocità: «Da un lato, Ricoeur integra una a una tutte le forme narrative nel suo paradigma della messa in intreccio. Da un altro lato, s'inquieta della “morte del racconto” e ammette dunque la possibilità, non più della semplice “deviazione”, ma dello “scisma” puro e semplice con il *muthos* aristotelico» (Michel [2006], p. 89, trad. mia). Come Michel mostra bene, tale “inquietudine” avrà effetti sulla teoria narrativa dell'identità personale di *Sé come un altro* (cfr. Michel [2006], pp. 89-91).

nudo dell'ipseità in virtù di una perdita di supporto da parte della medesimezza. In questo senso essi costituiscono il polo opposto rispetto a quello dell'eroe identificabile per sovrapposizione di ipseità e medesimezza. Ciò che viene perso [...] è ciò che consentiva di equiparare il personaggio al suo carattere (SA, p. 242).

Così Ricoeur prova la tesi principale esposta all'inizio: la dialettica di medesimezza e ipseità, dispiegata nelle molteplici variazioni immaginative della finzione letteraria, è l'apporto della teoria narrativa alla costituzione del sé e al dibattito sull'identità personale.

Per la nostra discussione è importante sottolineare che la dialettica del personaggio non emergerebbe senza l'attività del *lettore* che, mediante la lettura, riattiva l'atto di configurazione narrativa e subisce una rfigurazione della propria esperienza temporale. Questo non è un elemento secondario del processo, ma è il portato del circolo mimetico<sup>289</sup>.

Con l'analisi del modo in cui l'intreccio costruisce l'identità del personaggio, Ricoeur ha intrapreso una deviazione attraverso il campo delle teorie narrative, in cui trova le risorse per affrontare il dibattito sull'identità personale. In particolare, si può tornare al confronto con Parfit perché, secondo il filosofo francese, la congiunzione operata dal racconto tra personaggio e azione raccontata offre gli strumenti per rimettere a tema quel problema dell'ascrizione d'esperienze a una persona che il filosofo britannico aveva eliminato con il suo approccio impersonale:

La tesi dell'identità, che Parfit chiama non riduzionistica, più che un rinalzo ne riceve un completo rimaneggiamento. La persona, intesa come personaggio del racconto, non è un'entità distinta dalle *sue* «esperienze».

---

<sup>289</sup> Il passo seguente comprova la conclusione del ragionamento: «Nell'applicazione della letteratura alla vita, ciò che trasferiamo e trasponiamo nell'esegesi di noi stessi è la dialettica di *idem* e *ipse*. La virtù catartica degli esperimenti di pensiero effettuati dalla letteratura risiede non solo sul piano della riflessione teoretica, ma su quello dell'esistenza» (IN, p. 303). Va notato che Ricoeur parla di "applicazione della letteratura alla vita": ritroviamo dunque l'attività del lettore. Inoltre, nel passo si rimarca il carattere esistenziale del concetto di "identità narrativa".

Al contrario: essa condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata. (SA, p. 239)

In questo passo, vorrei osservare il richiamo di Ricoeur alla tesi non-riduzionistica che, come ricordiamo, Parfit equipara a una sorta di cartesianesimo. Il filosofo francese aveva criticato l'idea per la quale l'unica alternativa al riduzionismo era il cartesianesimo. Ora, grazie all'analisi delle teorie narratologiche, Ricoeur mostra che l'operazione narrativa costruisce l'identità del personaggio in correlazione alle esperienze messe in scena dal racconto. Secondo Ricoeur, sembra pertanto che il racconto, con particolare attenzione alla categoria del personaggio, consenta di comprendere la permanenza nel tempo di un soggetto che, da un lato, non è una sostanza cartesiana o un oggetto privato né, da un altro lato, un'illusione che lascia dietro di sé solo relazioni psicologiche descrivibili impersonalmente<sup>290</sup>.

Tuttavia, forse si possono trovare altri elementi d'analogia tra la vita e la letteratura. Per chiarire alcuni di questi aspetti, vorrei proporre ora un confronto tra due generi di finzione: le situazioni che Parfit adotta dalla fantascienza e quelle che Ricoeur trae dalla letteratura narrativa. Spero che questo raffronto possa essere utile al fine di (a) illustrare alcuni punti importanti per la caratterizzazione dell'identità narrativa proposta dal filosofo francese, e (b) esplicitare quegli elementi da cui una teoria narrativa dell'identità personale *in generale* non sembra poter prescindere.

## 2. *Esperimenti mentali e variazioni immaginative.*

Ho già presentato il modo in cui Parfit utilizza gli esperimenti mentali per mostrare come la nostra idea d'identità personale sia vaga e per dissolvere il problema (almeno nelle sue intenzioni). Ho anche esaminato quali critiche generali Ricoeur avanzi all'uso di tali esperimenti. La novità fornita dal filosofo francese risiede,

---

<sup>290</sup> A questo proposito Michel scrive: «Esiste certamente qualcosa, e non nulla come pensano Hume e Parfit, che può riunire la molteplicità delle esperienze vissute. Ma questo “qualche cosa” non è una “sostanza”, un’“anima”, o ancora un “io puro”, ma l’intelligibilità che doniamo al racconto della nostra vita» (Michel [2006], p. 83, trad. mia).

invece, nella parte propositiva del suo esame critico, la quale suggerisce di prendere in considerazione, da parte della ricerca filosofica nel dibattito sull'identità personale, alcune acquisizioni fatte proprie dalla letteratura narrativa: sembra difatti, secondo Ricoeur, che la letteratura di finzione colga aspetti dell'identità personale, mentre l'esperimento mentale di Parfit li manchi<sup>291</sup>.

In prima approssimazione, possiamo riconoscere che, secondo Ricoeur, esiste almeno un parallelismo tra la sua discussione e quella di Parfit: entrambe utilizzano “variazioni immaginative” a sostegno della loro tesi<sup>292</sup>. Tuttavia, il filosofo francese avanza una distinzione tra le due specie di variazioni: la finzione “letteraria” e la finzione “tecnologica” (i casi fantascientifici della filosofia analitica).

A questo punto, vorrei porre una perplessità: dato che trattiamo di finzioni sia nel caso degli esperimenti mentali sia nel caso della letteratura romanzesca, non si capisce per quale ragione le obiezioni mosse da Ricoeur verso i primi non sono opportune contro la finzione letteraria.

In generale, sembra che gli esperimenti mentali abbiano l'ambizione di sottoporre a verifica una tesi o un criterio. In particolare, Parfit ne giustifica l'impiego qualora essi suscitino in noi reazioni su ciò che crediamo: «Riflettendo su di essi, noi scopriamo che cosa implichi, ai nostri occhi, la continuità dell'esistenza [...]. Scopriamo cioè le nostre credenze circa la natura dell'identità personale nel tempo» (RP, p. 258). Al contrario, pare che la finzione letteraria non abbia l'interesse di “provare” o “scoprire”, e pertanto non sia soggetta agli stessi vincoli di verosimiglianza ai quali sono sottoposti gli esperimenti mentali.

Tuttavia, se partiamo dall'idea che una peculiarità del “mondo del testo” sia illuminare il “mondo della vita”, come sostiene Ricoeur, è un errore pensare che la finzione letteraria possa ignorare la connessione tra significato e contesto, tra parole ed esperienze. Difatti pare che, com'è stato notato, la finzione letteraria

---

<sup>291</sup> Una delle tesi di Bertolotti e Ceruti, che si soffermano proprio su un confronto tra Parfit e Ricoeur, recita: «Il modo di impostare la questione [dell'identità personale] che, al livello delle assunzioni tacite, Parfit condivide con Cartesio, rappresenta proprio ciò a cui [...] si oppone lo spirito del romanzo» (Bertolotti & Ceruti [2001], pp. 91-92).

<sup>292</sup> Il concetto di “variazione immaginativa” ha assunto rilievo soprattutto in *Tempo e racconto*, ove Ricoeur l'ha esplicitato in relazione alle tre opere che egli chiama “favole *sul tempo*”: cfr. TR2, pp. 167-248 e TR3, pp. 193-212.

non abbia necessariamente una maggiore libertà rispetto alla finzione degli esperimenti mentali, poiché la prima è “ancorata” a contesti d’uso riconoscibili, a una “forma di vita”<sup>293</sup>.

Non è facile però determinare il significato dell’espressione “forma di vita” e che cosa vuol dire per la finzione letteraria “esservi ancorata” o “vincolata”. Tuttavia, forse possiamo intraprendere una linea di risposta con i suggerimenti di Ricoeur. Egli riconosce una fondamentale differenza tra le finzioni letterarie e le finzioni tecnologiche: le prime sono «variazioni immaginative attorno ad un invariante, la condizione corporea vissuta quale mediazione esistenziale fra sé e il mondo» (SA, p. 242), mentre le seconde «tacciano in pieno di contingenza radicale proprio questa condizione corporea e terrestre che l’ermeneutica dell’esistenza [...] ritiene insuperabile» (SA, p. 243).

In breve, la tesi ricoeuriana afferma che le finzioni letterarie non astraggono dalla dimensione corporea degli esseri umani, attraverso cui si costituisce il rapporto biunivoco tra mondo e soggetto (che perciò non è “separato” o “isolato”). Ricoeur difatti assume che «i personaggi del teatro o del romanzo sono delle entità simili a noi, che agiscono soffrono, pensano e muoiono» (IN, p. 302) poiché come noi hanno un corpo mediante il quale comunicano con l’ambiente circostante. Pertanto, sembra che l’ancoraggio della finzione letteraria alla nostra esperienza sia costituito, da un lato, dall’aspetto corporeo del soggetto e, da un altro lato, dalla dimensione corporea del mondo<sup>294</sup>.

Secondo Ricoeur, questi elementi costituiscono la nostra condizione esistenziale, e sono prefigurati dalla narrazione stessa, la quale, essendo per definizione *mimesis* dell’azione, non ne può prescindere: «L’azione “imitata”, nella e attraverso la finzione, resta anch’essa sottoposta al vincolo della condizione corporea e terrestre» (SA, p. 242). Allora appare chiaro che la differenza maggiore tra le due varianti immaginative risiede anzitutto nella diversa concezione del corpo che espongono. In breve, la finzione letteraria implicherebbe una teoria del corpo come “proprio” o “mio”; essa raffigurerebbe un sé “corporeo” in azione nel

---

<sup>293</sup> Cfr. Bertolotti & Ceruti [2001], pp. 96-97. Ciò sembra essere quanto abbiamo già capito trattando *mimesis*<sub>1</sub>.

<sup>294</sup> Cfr. SA, p. 242.

mondo e soggetto a variazioni esperibili. Al contrario, le finzioni tecnologiche di Parfit, coerenti con i taciti presupposti cartesiani del suo riduzionismo, rendono contingente la condizione corporea, formulando variazioni su possibilità non esperibili, perché dipendenti da una tecnologia improbabile. Tuttavia, se scindiamo il vincolo corporeo, non sembra possibile parlare dell'individuo "in teletrasporto" come un soggetto che si preoccupa per la propria sopravvivenza, che agisce e che soffre, cosa che invece le variazioni immaginative degli esperimenti mentali di Parfit non cessano di proporre.

A questo punto, vorrei svolgere alcune osservazioni. Forse la distinzione ricoeuriana tra "finzioni letterarie" da un lato e "finzioni tecnologiche" dall'altro pone una cesura troppo netta tra le due specie di finzione, e quindi in fin dei conti contestabile<sup>295</sup>. Mi sembra tuttavia che questa distinzione abbia un pregio: con essa possiamo chiarire alcuni elementi chiave (o se vogliamo requisiti) della teoria narrativa dell'identità personale proposta da Ricoeur, che certamente altre teorie narrative condividono ma lasciano perlopiù impliciti.

Li riassumo in breve: (1) la dimensione di *temporalità*, per la quale la persona è un'entità continua attraverso il tempo, (2) la coscienza di sé, e dunque un elemento di *riflessività* che permette alla persona di pensarsi come permanente nel tempo, (3) la capacità della persona d'essere anche *agente*, ossia non solo un punto in una catena causale, ma un'entità che agisce per ragioni e con scopi in un ambiente sociale, (4) l'elemento del *corpo proprio*, ossia il fatto per cui la persona ha un corpo attraverso il quale si articolano la sua prospettiva e il suo potere d'agire nel mondo<sup>296</sup>.

Sembra pertanto che secondo Ricoeur i racconti letterari di finzione siano modelli migliori per la comprensione dell'identità personale rispetto agli esperimenti mentali fantascientifici, poiché non violano le condizioni della nostra esistenza. Assumere la narrazione come schema per l'identità personale significa ri-

---

<sup>295</sup> Cfr. Argiroffi [2002]. Per ulteriori critiche sul confronto tra finzioni letterarie e finzioni tecnologiche, cfr. Ihde [2002], il quale si domanda «dove si collochino le *Metamorfosi* di Kafka o altre immaginazioni non umane, che non sono distintamente fantascientifiche o "tecnologiche", né conservano la corporeità umana» (p. 97, trad. mia).

<sup>296</sup> Per queste osservazioni, traggo spunto in particolare da Rudd [2007], pp. 1-4.

tenere che i requisiti esposti trovino adeguata espressione se articolati in forma narrativa. Se il racconto letterario riguarda le persone umane e la loro “forma di vita”, ne segue plausibilmente che ogni variazione letteraria dipenderà da questa rete di requisiti. Disconnettere i nessi che legano questi ultimi, come farebbero i casi fantascientifici di Parfit, comporterebbe l'impossibilità di sostenere l'intera rete concettuale<sup>297</sup>.

### 3. Narrazione e azioni complesse.

Riguardo alla relazione tra narrazione e identità, non si dovrebbe sottovalutare il fatto che diamo senso ad azioni ed eventi raccontando storie. La ragione del bisogno di raccontare storie sembra risiedere proprio in questo. Tuttavia, il riconoscimento di un'intima connessione tra narrazione e azioni non porta Ricoeur a difendere l'idea secondo cui ogni azione presuppone schemi narrativi. Difatti, egli non si riferisce alla narrazione sul livello d'azioni singole o di sequenze elementari d'azioni, ma piuttosto distingue livelli ulteriori e più complessi<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> Allegra sostiene la possibilità che lo sfondo narrativo delineato da Ricoeur sia troppo ampio: esso non sembra escludere alcuna narrazione pensabile. Difatti, poiché ogni narrazione scaturisce dall'azione e dal corpo, qualunque testo disgregato procederà da questa matrice. Di conseguenza, ogni narrazione verterà sul mondo e potrà rifigurarla. Ciò basterebbe a riconoscere l'insufficienza della narrazione: dato che anche le condotte personali più disgregate assumono il titolo di narrazioni, il modello narrativo sembra inadatto a distinguere tra le vite che possiedono unità e quelle che non la possiedono (cfr. Allegra [1999], pp. 116-117, 162-165). Per questa ragione Ricoeur ritiene necessario un passaggio all'etica. La relazione tra narratività e etica è già confermata in *Tempo e Racconto* dove, a proposito dell'identità personale, Ricoeur assume una «prospettiva soltanto, o essenzialmente, etico-ermeneutica» (Buzzoni [1988], p. 15). Da un lato, l'identità personale si costruisce narrativamente, mediante tutte le narrazioni che un soggetto racconta di sé stesso: in questo senso, «il sé della conoscenza di sé è il frutto di una vita sottoposta ad esame [...]. Ora una vita sottoposta ad esame è, in larga parte, una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici sia di finzione portati dalla nostra cultura» (TR3, p. 376). Da un altro lato, l'identità narrativa non esaurisce il significato dell'identità personale e quindi rimanda a un'integrazione etica dell'identità: «Compete al lettore, ridiventato agente, iniziatore di azione, di scegliere tra le molteplici proposizioni di correttezza etica veicolate dalla lettura. È in questo punto che la nozione di identità narrativa trova il proprio limite e deve unirsi alle componenti non narrative della formazione del soggetto agente» (TR3, pp. 379-380). Sul limite che nel pensiero ricoeuriano l'etica costituisce per la narrazione, cfr. Allegra [1999]. Sul rapporto tra etica e narrazione in Ricoeur vale la pena ricordare il dibattito intrattenuto dal filosofo francese con Kemp (cfr. Kemp [1986, 1988, 2002]). Per altri studi sui rapporti tra etica e narratività, cfr. Klein [1995], Sweeney [1997] e Thomasset [1996].

<sup>298</sup> Cfr. Teichert [2004], pp. 183-186.

Secondo Ricoeur, perché sia tematizzata l'identità personale di un agente, è necessaria una revisione del concetto di azione. L'azione, infatti, nelle sue molteplici manifestazioni, richiede uno spazio nel quale dispiegarsi più ampio e articolato di quello espresso dalle semplici "frasi d'azione". La configurazione narrativa sembra adatta allo scopo<sup>299</sup>. Ora, l'estensione del campo pratico è possibile individuando una gerarchia d'unità della prassi. Ricoeur distribuisce le azioni complesse su tre livelli interconnessi: "pratiche", "piani di vita" e "unità narrativa di una vita"<sup>300</sup>.

### 3.1. *Pratiche.*

Per Ricoeur, il primo livello, quello delle *pratiche*, si riferisce ai mestieri, alle arti, ai giochi ecc. Alle "azioni-base" (come "tirare" o "spingere", ossia azioni che non richiedono azioni precedenti per la loro esecuzione), le pratiche si costruiscono sulla relazione "in vista di": per fare quello, è necessario fare prima questo.

Oltre a tali relazioni lineari di coordinamento (causale e finale), le pratiche si caratterizzano per relazioni a incastro o di subordinazione. Ad esempio, il mestiere d'agricoltore comprende azioni subordinate come arare, mietere, seminare, le quali a loro volta implicano condurre un trattore, maneggiare una zappa ecc. fino alle azioni-base come spingere o tirare.

Queste azioni ottengono significato dalla nozione di regola costitutiva, la quale stabilisce che una data azione o un certo movimento ha significato ed effetto solo in quella professione o in quel gioco. Tali regole determinano il significato

---

<sup>299</sup> «Il rapporto dell'intreccio col personaggio apporta una luce nuova sul rapporto fra l'azione e il suo agente solo a prezzo di una *estensione* del campo pratico, al di là dei segmenti d'azione che la grammatica logica iscrive più agevolmente all'interno delle frasi d'azione, e anche al di là delle catene dell'azione, il cui solo interesse sta nella modalità della connessione logica, che scaturisce da una prasseologia. [...] Una revisione del rapporto fra azione e agente esige una revisione del concetto stesso di azione, se questo deve poter essere portato al livello della configurazione narrativa che si dispiega sulla scala di una vita» (SA, pp. 244-245).

<sup>300</sup> L'individuazione di questi livelli avviene sulla scorta di un'analisi già intrapresa, per altri motivi, da MacIntyre (cfr. DLV, pp. 225-262). Per un confronto tra Ricoeur e MacIntyre, cfr. Görtz [1995], pp. 116-130. Sulla possibilità di un approccio scientifico all'azione sulla base della configurazione narrativa, cfr. van den Hengel [1996].

del gesto particolare conferendo alla pratica un'unità di configurazione. Ad esempio, spostare una pedina sulla scacchiera "conta come" mossa durante una partita di scacchi; oppure il tale gesto della mano "conta come" salutare un amico, votare in assemblea, chiamare un taxi ecc. La mossa o il saluto, con una certa significazione e un certo effetto in quella situazione, non esisterebbero senza una regola costitutiva.

Tale prima estensione del campo pratico pone l'azione in un ambiente sociale, nel quale le pratiche sono significative e comprensibili. Esse pertanto sono qualificate dall'interazione con gli altri agenti, che implica per principio un rapporto con la condotta altrui declinata in varie forme: cooperazione, competizione, collaborazione ecc. L'interazione non viene meno anche quando si tratta di pratiche solitarie: infatti, per quanto si possa giocare da soli, allenarsi da soli, o compiere ricerche nel chiuso di un laboratorio o di una biblioteca, le regole costitutive di tali pratiche non giungono dall'esecutore solitario, ma da un apprendistato fondato su una tradizione che, pur se trasgredita, deve essere anzitutto assunta.

Ora, Ricoeur nota che gli aspetti d'interazione delle pratiche, i ruoli di agenti e di pazienti ecc. sono elementi a cui il racconto conferisce la forma di programmi narrativi, e quindi di relazione polemica fra due o più programmi: si tratta di strutture analizzate dalla teoria narrativa. Per questa ragione si possono considerare le pratiche nei termini di *mimesis*<sub>1</sub> o "prefigurazione narrativa"<sup>301</sup>.

### 3.2. *Piani di vita.*

Il secondo livello di strutturazione, secondo Ricoeur, è più ampio: si tratta dei *piani di vita*, unità pratiche designate come vita professionale, vita di famiglia, vita sentimentale, vita del tempo libero, vita associativa e politica ecc. Essi hanno una funzione importante per l'orientamento e l'organizzazione delle attività

---

<sup>301</sup> Cfr. SA, pp. 236-237. «Tali sono alcune delle complessità dell'azione sulle quali l'operazione narrativa richiama l'attenzione, nella misura stessa in cui essa si mantiene, rispetto all'azione, in una relazione mimetica. Non che le pratiche comportino, in quanto tali, degli scenari narrativi completamente costituiti; ma la loro organizzazione conferisce ad esse una qualità prenarrativa» (SA, p. 250).

dell'individuo, perché sono rappresentazioni globali basate su scopi e valori rilevanti. In questi piani si replica lo stesso rapporto fra prassi e narrazione già visto sopra. In più essi si situano a un livello mediano tra le pratiche e il progetto globale di una esistenza; in altri termini, la scelta di un piano di vita decide come conta una pratica<sup>302</sup>.

Il riconoscimento del carattere mediano di questo livello consente a Ricoeur di svolgere un'osservazione importante: la duplice direzionalità che attraversa il campo pratico. Da un lato le azioni-base e le pratiche contribuiscono a comprendere un piano di vita, dall'altro una qualunque azione-base ha il suo senso solo nell'orizzonte di una pratica o del piano di vita<sup>303</sup>.

In ragione di questo duplice principio, Ricoeur rileva un'analogia tra la comprensione dell'azione e la comprensione di un testo, poiché entrambe si sviluppano dallo scambio tra parte e tutto. Emerge l'idea che, nell'ambito dell'azione, avvenga come in un testo, nel quale il tutto e le parti si comprendono reciprocamente. Di conseguenza, la teoria narrativa può tornare a svolgere un ruolo fondamentale, anche al livello dei piani di vita<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> «Questi piani di vita prendono forma – una forma mobile e revocabile del resto – grazie ad un movimento di andirivieni fra gli ideali più o meno lontani [...] e la valutazione dei vantaggi e degli inconvenienti legati alla scelta di tale piano di vita al livello delle pratiche» (SA, p. 251). Per quanto gli ideali siano indeterminati, essi costituiscono l'orizzonte della “vita buona” rispetto cui una vita si può considerare più o meno compiuta o non compiuta: è il “ciò a cui” tendono le azioni, benché esse abbiano una finalità in se stesse (cfr. SA, p. 274).

<sup>303</sup> «Il campo pratico non si costituisce dal basso verso l'alto, per composizione dal più semplice al più elaborato, ma secondo un duplice movimento, da una parte di complessità ascendente a partire dalle azioni-base e dalle pratiche, dall'altra di specificazione discendente a partire dall'orizzonte mobile e vago degli ideali e dei progetti, al cui bagliore una vita umana si apprende nella sua unicità» (SA, p. 251).

<sup>304</sup> «Il campo pratico appare sottomesso ad un duplice principio di determinazione che lo avvicina alla comprensione ermeneutica di un testo attraverso lo scambio fra tutto e parte. Niente è più propizio alla configurazione narrativa che questo gioco di duplice determinazione» (SA, p. 251). Allegra osserva che «la stessa unità narrativa fondamentale della vita, è determinata dal sovrapporsi non predeterminato delle spinte provenienti tanto dal progetto globale, come dai piani particolari e dal mondo delle pratiche minute che ognuno di noi vive. In una struttura narrativa il tutto influisce sulle parti, ma è possibile anche una determinazione di segno contrario, in parte retroattiva» (Allegra [1999], p. 165). La prossimità tra teoria analitica dell'azione e tradizione ermeneutica «non ha niente di straordinario, nella misura in cui l'azione può essere trattata come un testo e l'interpretazione attraverso i motivi come una lettura. Ricollegare un'azione ad un insieme di motivi è come interpretare un testo o una parte di un testo in funzione del suo contesto» (SA, p. 146). Questa vicinanza era già stata anticipata nei “caratteri di leggibilità” dell'azione e nelle regole costitutive delle pratiche. Cfr. Ricoeur [1989], pp. 177-198. Per un'analisi delle numerose opere in cui Ricoeur tratta del rapporto tra testo e azione, cfr. Reagan [1995].

Sembra disegnarsi, quindi, una sorta di circolo ermeneutico fra la nostra prospettiva della “vita buona” e le decisioni più incisive della nostra esistenza (amore, tempo libero, carriera ecc.). La ricerca di adeguare i nostri ideali alle scelte compiute al livello delle pratiche appare come un costante lavoro d’interpretazione: in questo caso «interpretare il testo dell’azione significa per l’agente interpretare se stesso» (SA, p. 274).

### 3.3. *Unità narrativa di una vita.*

Il grado massimo d’estensione del campo pratico si attua nell’*unità narrativa di una vita*. A questo livello non si tratta più d’azione al singolare o al plurale, ma di un’intera vita: è lecito pertanto domandarsi se sia possibile unificarla mediante categorie testuali. Ricoeur, infatti, argomenta che vita e racconti letterari devono essere accuratamente distinti e, benché egli non escluda le somiglianze, resiste a un facile trasferimento di schemi dall’ambito della “finzione letteraria” all’ambito della “vita reale”.

Forse i critici anti-narrativisti potrebbero concedere che la comprensione dell’azione umana assuma almeno una forma (pre)narrativa, considerato il carattere teleologico dell’azione stessa. Essi, tuttavia, sembrano negare che si possa passare dalla comprensione in termini (pre)narrativi di singole azioni, o di particolari episodi dell’azione, alla comprensione narrativa di una vita intera<sup>305</sup>.

Rispetto ai piani di vita, ad esempio, alcuni anti-narrativisti riconoscono il bisogno di una comprensione teleologica per progetti a più lungo termine rispetto

---

<sup>305</sup> Cfr. Lippitt [2007], pp. 38, 44. Per esempio, Strawson argomenta che la tesi secondo cui «gli esseri umani tipicamente vedono o vivono o esperiscono le loro vite come una narrazione o una storia di qualche specie [è] falsa in ogni versione non triviale» (G. Strawson [2004], pp. 428, 438-439, trad. mia). E prosegue sostenendo che «se qualcuno dice, come alcuni fanno, che prepararsi il caffè è un racconto che richiede narratività perché bisogna pensare in anticipo, fare le cose nel giusto ordine, e così via, e che la vita quotidiana richiede molti simili racconti, allora considero che l’affermazione sia triviale» (G. Strawson [2004], p. 439, trad. mia). In questo passo, Strawson sembra concedere che prepararmi il caffè sia un’attività teleologica, e tuttavia che possedere una serie di questi episodi non basta per parlare, in senso significativo, della mia vita come un racconto. Si noti però che “vedere”, “vivere” e “esperire” la propria vita in forma di narrazione non sono espressioni equivalenti. Le tre diverse grammatiche dei verbi, dunque, potrebbero costituire tre diverse teorie narrative dell’identità personale, non necessariamente compatibili tra loro. Di conseguenza non mi pare chiaro a quale tipo di teoria narrativa Strawson si stia riferendo.

all'esecuzione d'azioni semplici, proprio come Ricoeur<sup>306</sup>. Essi però rilevano che non c'è bisogno che questi progetti siano complessivamente coerenti: spesso, infatti, gli scopi e i progetti di una vita personale non sembrano intrecciarsi tra loro in un quadro totale<sup>307</sup>.

Parlare di “schema complessivo” o di “quadro totale” è comune per gli anti-narrativisti quando caratterizzano le tesi avversarie, ma è possibile che in questi termini fraintendano il significato di “unità narrativa di una vita”<sup>308</sup>. Certe persone si propongono consapevolmente di realizzare grandi ambizioni o di mirare con costanza a un unico scopo, assicurando a sé e agli altri che tutto ciò che compiono è orientato al compimento di quel fine. Ad esempio, potrebbe trattarsi del caso di una persona profondamente religiosa o devota a una causa.

Naturalmente questi casi sono rari, tuttavia non c'è motivo di supporre che la teoria narrativa di Ricoeur si modelli solo, o in preferenza, rispetto a casi del genere. Piuttosto essa sembra suggerire che, se mi prefiggo molteplici scopi, come parecchi di noi fanno, posso accorgermi che essi sono tutti obiettivi che sto cercando di conseguire. Sarà dunque inevitabile che il modo in cui predispongo un progetto influisca sul (e sia influenzato dal) modo in cui ne predispongo altri. Un agente è impegnato a organizzare progetti e a piani di vita, come tempo libero, famiglia, lavoro ecc. perché li ritiene aspetti importanti della vita che desidera condurre; di conseguenza si preoccuperà di comporli assieme<sup>309</sup>.

Letta in questo modo, la teoria ricoeuriana sembra cogliere aspetti centrali della vita di molte persone, a meno che non si ritenga che i piani di vita possano scorrere parallelamente – e che di solito lo facciano – senza influenze reciproche significative<sup>310</sup>. In conclusione, una storia di vita non sarà (necessariamente) la

---

<sup>306</sup> Cfr. SA, pp. 169-171.

<sup>307</sup> Cfr. per esempio Christman: «Molte persone intraprendono progetti e mete interamente *separabili* che, sebbene ognuno abbia una mira organizzativa interna, falliscono la connessione in uno schema complessivo» (Christman [2004], p. 704, trad. mia). Sulla stessa linea argomenta Forsey [2003].

<sup>308</sup> Cfr. Rudd [2007].

<sup>309</sup> Cfr. Rudd [2007], pp. 5-6.

<sup>310</sup> È questa, per esempio, la tesi di Christman, il quale afferma che i piani di vita sono «sequenze della vita di una persona [che] procedono abbastanza indipendentemente tra loro» (Christman [2004], p. 702, trad. mia). Rudd gli contesta che, in realtà, non si tratta di «sequenze separate per-

storia della ricerca di un singolo scopo totalizzante, ma la storia di come il protagonista configurerà i diversi progetti uno con l'altro<sup>311</sup>.

#### 4. *Alcune obiezioni.*

Come abbiamo visto, Ricoeur si rapporta alle tesi di MacIntyre sulla "unità narrativa di una vita", sottolineando un accordo basilare che tuttavia non esclude le divergenze. Difatti, nonostante lo sviluppo del concetto di "connessione di vita" in senso narrativo, il filosofo francese non ignora né la differenza tra letteratura e vita né, di conseguenza, gli argomenti sorti dalla scuola di Mink<sup>312</sup>.

Se la differenza tra letteratura e vita è radicale come mostrano i critici anti-narrativisti, e di conseguenza le storie non sono vissute ma solo raccontate, allora ci si ingannerebbe parlando d'identità narrativa e di unità narrativa di vita.

Da un lato, Ricoeur intende preservare la differenza tra letteratura e vita, tra mondo del testo e mondo del lettore. Dall'altro, egli cerca di tenerli in contatto mediante la sua teoria dell'atto di lettura. Per farlo, ricorre alla nozione di "applicazione della letteratura alla vita" o rfigurazione: è possibile applicare categorie testuali alla vita mediante l'identificazione del lettore con il personaggio del racconto. Prestando attenzione alle caratteristiche dell'identità narrativa dei personaggi fittizi, si possono esplicitare elementi che sono importanti per comprendere le nostre identità personali<sup>313</sup>.

---

ché io sono il soggetto di entrambe, e ho bisogno di impegnarmi su come esse possano essere aspetti importanti della mia unica vita» (Rudd [2007], p. 6, trad. mia).

<sup>311</sup> Cfr. Rudd [2007], p. 6.

<sup>312</sup> Scrive, infatti, Ricoeur: «Mi rallegro di questo felice incontro tra le mie analisi di *Tempo e racconto* e quelle di *Dopo la virtù*» (SA, p. 252). Tuttavia egli non sottovaluta le differenze nei rispettivi approcci: per MacIntyre «le difficoltà connesse all'idea di una rfigurazione della vita ad opera della finzione non si pongono», perché il filosofo scozzese «ha in vista principalmente le storie che si incontrano nel vivo dell'azione quotidiana e non annette una importanza decisiva [...] allo scarto tra le finzioni letterarie e le storie, che egli dice messe in atto» (SA, p. 252). La specificità del circolo mimetico con la sua dialettica implicito/esplicito permetterebbe di chiarificare argomenti che, nelle prospettive più lineari di teorici come MacIntyre e Carr, sembrano condurre a contraddizioni (cfr. Verhesschen [2003], pp. 450-457).

<sup>313</sup> Cfr. Dauenhauer [1998], p. 126. Ricoeur presenta così il suo programma: «La condizione di possibilità dell'applicazione della letteratura alla vita riposa, quanto alla dialettica del personaggio, sul problema della *identificazione-con*, della quale abbiamo detto essere una componente del carattere. Attraverso l'identificazione con l'eroe, il racconto letterario contribuisce alla narrativizzazio-

#### 4.1. Incompiutezza “narrativa” della vita.

La prima differenza tra letteratura e vita riguarda le nozioni d’inizio e di fine. Il racconto di finzione possiede un inizio e una fine che non coincidono necessariamente con quelli degli eventi narrati, ma con quelli della forma narrativa stessa: così la prima frase di un romanzo equivale all’inizio narrativo, mentre l’ultima corrisponde alla fine narrativa. Esse conferiscono alla storia la cosiddetta “chiusura letteraria”, per mezzo della quale il racconto acquista coerenza e unità<sup>314</sup>.

Ora, MacIntyre ha sostenuto che la vita personale deve essere assemblata organicamente, affinché sia possibile parlare d’unità narrativa di vita. «Se la mia vita non può essere colta come una totalità singolare, non potrò mai auspicare che essa sia realizzata, compiuta» (SA, p. 254). A questo scopo dunque, come nella letteratura, sembrano necessarie le nozioni d’inizio e di fine, le quali offrono i “punti di vista” da cui considerare la vita nella sua interezza.

Tuttavia i critici anti-narrativisti hanno sottolineato la mancanza di chiusura nella vita, e dunque la sua natura aperta, a differenza dei racconti scritti<sup>315</sup>. Ci si può domandare, infatti, che cosa nella “vita reale” valga come inizio e fine narra-

---

ne del carattere» (SA, p. 253, nota 25). Gli argomenti anti-narrativisti, prosegue Ricoeur, «non sembrano suscettibili di mettere fuori gioco la nozione stessa di *applicazione* della finzione alla vita. Le obiezioni valgono soltanto contro una concezione ingenua della *mimesis*, quella stessa che certe finzioni mettono in scena all’interno della finzione, quali il *Don Quichotte* del primo volume [...]. Quelle sono meno da rifiutare che da integrare in una intelligenza più sottile, più dialettica, dell’*appropriazione*. [...] Esse] devono essere ricollocate nel quadro della lotta fra il testo e il lettore» (SA, p. 255).

<sup>314</sup> Cfr. SA, pp. 253-254. Solo per citare un esempio noto, l’opera *Il Signore degli Anelli* di J. R. R. Tolkien si apre con la festa di compleanno di Bilbo, ma l’inizio della storia si perde nel passato col ritrovamento dell’Anello, e prima ancora con la foggatura dell’artefatto e la guerra contro Sauron, in un’antecedenza quasi immemorabile. Allo stesso modo, la fine del libro dischiude un futuro indeterminato sulla sorte dei protagonisti e della Terra di Mezzo: un futuro che si allaccia idealmente al presente del lettore e che è solo presagito nel racconto.

<sup>315</sup> L’origine dell’argomento risale a Mink, ma si legga anche, per esempio, Lamarque: «L’impressione data dal termine “narrazione” è di una storia completa, arrotondata con inizio, mezzo e fine, che aiuta a dare senso a eventi complessi. Il modello è il racconto storico, o i racconti complessi di finzione. Ma le narrazioni personali virtualmente non raggiungono mai completezza, chiusura, o unità [...]. S’invoca un paradigma fuorviante» (Lamarque [2004], p. 405, trad. mia).

tivi. In prima approssimazione, si potrebbe rispondere: la mia nascita e la mia morte. Eppure questa risposta è dubbia<sup>316</sup>.

Gli eventi della mia nascita e della mia morte non paiono fornire una conclusione narrativa perché, in breve, «noi non abbiamo un'esperienza della nostra propria nascita e non facciamo, nel mezzo della vita, l'esperienza della nostra propria morte»<sup>317</sup>. Pertanto, se necessariamente la mia nascita e la mia morte non sono eventi che esperisco, non posso coglierle come episodi nella mia vita. Così, bisogna trattare con attenzione il concetto d'unità narrativa di vita, perché l'unica persona che per principio non può accedere alla mia storia di vita unificata sono proprio io.

Ricoeur concorda con queste critiche<sup>318</sup>. È ancora possibile, però, mantenere il concetto macintyreano, a patto di vedervi «un misto instabile tra fabulazione ed esperienza viva» (SA, p. 255). A questo scopo, la letteratura fornisce uno strumento importante: l'immaginazione secondo finzione.

Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte, a rischio di considerare rivedibile e provvisoria ogni figura di costruzione dell'intreccio. (SA, pp. 255-256)

---

<sup>316</sup> Benché, in un certo senso, essa sia la replica di MacIntyre ad alcuni passi di Mink: «Dobbiamo certamente concedere che solo retrospettivamente le speranze possono essere caratterizzate come deluse, le battaglie come decisive, e così via. Ma le caratterizziamo in questo modo nella vita tanto quanto nell'arte. E a chi affermasse che nella vita non ci sono conclusioni, o che le separazioni definitive avvengono solo nelle storie, si sarebbe tentati di rispondere: "Ma non hai mai sentito parlare della morte?"» (DLV, p. 235). Dunque la vita sarebbe piena d'eventi iniziali, eventi conclusivi, ed eventi che sono sia inizi sia conclusioni, benché così «conferiamo [loro] un significato che può essere contestabile» (DLV, p. 234).

<sup>317</sup> Kemp [1988], p. 444. Di conseguenza, Lippitt nota che «la mia morte può essere esperita solo da una prospettiva *esterna* alla mia vita: può essere un evento nelle vite dei discendenti e degli amici che mi lascio dietro e del guidatore ubriaco che mi ha investito, ma non nella mia» (Lippitt [2007], p. 45, trad. mia).

<sup>318</sup> Egli sostiene che, mentre le novelle hanno inizio e fine, «niente nella vita reale ha valore di inizio narrativo; la memoria si perde nelle nebbie dell'infanzia; la mia nascita e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata solo nel racconto di quelli che mi sopravvivranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa» (SA, p. 254).

Nel carattere aperto della vita quotidiana, i punti di partenza e di conclusione delle azioni non sono meramente dati ma, in un certo senso, devono essere stabiliti (e dibattuti)<sup>319</sup>. Non si tratta perciò di negare il carattere sfuggente della vita reale, ma di sostenere che, grazie alle nozioni d'inizio e fine narrativa, la finzione permette di configurare le nostre azioni. Il racconto, infatti, può unire in un intero gli inizi reali, che costituiscono le iniziative delle azioni, con un'anticipazione dell'esito di quelle azioni, benché le configurazioni risultanti non siano mai definitive<sup>320</sup>.

Considerato il carattere aperto e sempre provvisorio delle storie di vita, Ricoeur sembra preparato ad accettarne una molteplicità:

Sul percorso noto della mia vita, posso tracciare molteplici itinerari, tessere trame di più intrecci, in breve raccontare svariate storie, nella misura in cui, a ciascuna, manca il criterio della conclusione. (SA, p. 254)

Ora, pare esserci una certa tensione tra, da un lato, l'idea che l'identità narrativa evidenzia la dimensione unitaria della vita dell'individuo e, dall'altro, il fatto che una storia di vita possa essere narrata in molti modi<sup>321</sup>. Ma bisogna ricordare che Ricoeur considera le storie che mirano a un'esplorazione riflessiva del significato delle proprie azioni allo scopo di una migliore comprensione di sé. Dato che solo queste storie sono costitutive per l'identità personale, esse sono aperte a nuove in-

---

<sup>319</sup> Cfr. Atkins [2004], pp. 349-350, dove s'osserva che «queste relazioni logiche [inizio, mezzo e fine] sono relazioni di necessità *interna* e distinguono l'unità e il tempo dell'azione dal flusso del tempo oggettivo» (Atkins [2004], p. 349, trad. mia).

<sup>320</sup> Cfr. van den Hengel [1996], p. 242. In particolare, Ricoeur afferma che «con l'aiuto degli inizi narrativi ai quali la lettura ci ha familiarizzati noi stabiliamo, forzandone in qualche modo il tratto, gli inizi reali che costituiscono le iniziative – nel senso forte del termine – che noi prendiamo. E abbiamo anche l'esperienza, che possiamo dire inesatta, di che cosa significhi terminare un corso d'azioni, una fetta di vita. La letteratura ci aiuta, in qualche modo, a fissare il contorno di queste fini provvisorie» (SA, p. 256).

<sup>321</sup> Ad esempio, Lamarque: «Proprio la teoria narrativa taglia l'aspirazione a un'ampia unità di vita, dato che le narrazioni sono caratterizzate dalla loro natura prospettica. Per sequenze importanti d'eventi molte persone hanno più di una narrazione da raccontare. Ciascuno di noi ritorna ai maggiori eventi nella sua vita e li racconta in modi diversi da diversi punti di vista. L'intera idea d'unità e coerenza si sbriciola» (Lamarque [2004], p. 405, trad. mia).

terpretazioni se le circostanze cambiano o gli orientamenti del soggetto si modificano<sup>322</sup>.

Difatti, poiché noi osserviamo le nostre vite “dall’interno” e perciò l’esito non ci è mai dato, le stiamo anche continuamente rivedendo man mano che procediamo. Ciò non significa solo prolungare la nostra storia integrando episodi ma anche, dato che la comprensione del passato è soggetta al cambiamento, poterne valutare di nuovo il significato, rivedendo e riscrivendo le storie nostre e degli altri<sup>323</sup>.

Pare dunque che Ricoeur non consideri la narratività come un aiuto infallibile, né che possiamo osservare la nostra vita da qualche prospettiva assoluta. In un certo senso, conduciamo le nostre vite a partire dalla comprensione di noi stessi, raggiunta riflettendo sulla nostra condotta fino a quel momento<sup>324</sup>. Tuttavia l’accento su queste osservazioni (in particolare sul carattere “privo di chiusura” della vita) può condurre gli anti-narrativisti a nuove obiezioni.

#### 4.2. *Inclusione dei racconti di vita in una dialettica di rammemorazione e di anticipazione.*

Alcuni critici anti-narrativisti sostengono che si può essere consci solo di come si era, non di come si è o si sarà. Ciò significa che, quando rifletto sulla mia vita in qualunque punto dato e provo a darle un senso unitario, necessariamente escludo il futuro. Da un lato il futuro è una parte cruciale della mia vita; dall’altro è sempre una minaccia per qualunque unità io abbia raggiunto o cerchi di rag-

---

<sup>322</sup> Cfr. Teichert [2004], pp. 183-184. Michel rileva un problema: se le ricostruzioni narrative non cessano di modificarsi, «va da sé che non ci si racconta nel medesimo modo nell’adolescenza e nel crepuscolo della propria esistenza. Come ritrovare un’unità attraverso tutte queste “catene narrative”? Propriamente parlando, la persona non può tentare di ritrovare un sembiante d’unità che nel momento in cui si racconta. È *altro* nel momento successivo? Certamente, poiché i racconti non sono mai esattamente i medesimi. In queste condizioni, come garantire una costanza di se stessi?» (Michel [2006], p. 85, trad. mia).

<sup>323</sup> Cfr. Rudd [2007], p. 6. Il punto è sottolineato con forza anche da Dauenhauer [1998], p. 126. Secondo Verhesschen, l’idea che l’intreccio sia il risultato dell’atto configurante di *mimesis*<sub>2</sub> permette di comprendere il fatto che si possano comporre molteplici narrazioni per correlare la stessa gamma di eventi. Ciò significa che il significato di quegli eventi cambierà secondo la narrazione (cfr. Verhesschen [2003], pp. 455-456).

<sup>324</sup> Su questi punti, cfr. Rudd [2007], pp. 6-7.

giungere. Così, il nostro statuto d'esseri temporali resiste all'idea che la vita personale possa essere considerata "nella sua interezza" o "unificata". Di nuovo, il concetto d'unità narrativa di vita non sembra sostenibile<sup>325</sup>.

Seguendo Ricoeur, pare che l'obiezione riposi su un equivoco: la credenza che «il racconto letterario, poiché retrospettivo, può istruire soltanto una meditazione sulla parte passata della nostra vita» (SA, p. 256). Nel racconto letterario, i fatti sono raccontati al tempo passato, ma essi si svolgono nel passato solo dal punto di vista del narratore. Tra quei fatti si articolano anche i punti di vista dei protagonisti, i quali formulano promesse, progetti e futuri possibili. Dunque, come diamo senso alle identità dei personaggi nelle storie intrecciando gli eventi che accadono loro, le azioni che eseguono, e gli scopi e i progetti che adottano, così allo stesso modo diamo senso alle nostre identità<sup>326</sup>.

Certo il racconto ha la funzione di spiegare azioni ed eventi, ma questo suo ruolo non è ristretto alle spiegazioni retrospettive. Per la formazione di piani e progetti, gli agenti sembrano servirsi di schemi narrativi per organizzare i mezzi dell'azione e determinarne gli scopi. In questa prospettiva allora, come è stato osservato, c'è narratività anche senza un esplicito testo narrativo: la narrazione non è solo un modo di rappresentare fatti passati, ma anche un modo di formare attese su eventi futuri<sup>327</sup>.

Anche l'azione più semplice sembra recare con sé un significato che può espanderla indefinitamente nel passato e nel futuro. Come è stato notato, ci pos-

---

<sup>325</sup> Cfr. Lippitt [2007], pp. 45-46. Lippitt prosegue: «Certamente, esiste una sola circostanza in cui questo non è vero: il punto in cui non ho futuro. Ma sfortunatamente, questo è il punto in cui sono morto, e dunque il problema della "unità narrativa" della mia vita non può essere da questo punto un problema per me» (Lippitt [2007], p. 46, trad. mia).

<sup>326</sup> Cfr. Dauenhauer [1998], p. 126.

<sup>327</sup> Cfr. Teichert [2004], p. 183. Si legga appunto la proposta di Ricoeur: «Il racconto letterario non è retrospettivo che in un senso ben preciso: soltanto agli occhi del narratore i fatti raccontati sembrano essersi svolti nel passato. [...] Ora, tra i fatti del passato, prendono posto progetti, aspettative, anticipazioni, attraverso cui i protagonisti del racconto sono orientati verso il loro avvenire mortale [...]. In altri termini, il racconto racconta anche la cura. In un certo senso, esso non racconta che la cura» (SA, pp. 256-257). Sul rapporto tra progetto, azione e narrazione, cfr. Abbate [1998], pp. 92 ss., in particolare pp. 99-100: «Progettare l'azione non significa altro che schematizzare "la rete degli scopi e dei mezzi", proiettandomi in avanti secondo la regolazione di una maglia che guida, ordina e orienta le singole attuazioni [...]. Come se progetto e racconto si scambiassero elementi: il progetto prende dal racconto la sua capacità di strutturazione, e il racconto, normalmente rivolto al passato, carpisce al progetto l'anticipazione».

sono essere azioni molto brevi, ma esse possono essere estese, sia procedendo o retrocedendo ulteriormente nel tempo, sia costruendole più nel dettaglio. Fermare la comprensione di un'azione dipende da una decisione, poiché l'intelligibilità sembra una questione di gradi; ma comprendere di più l'azione di qualcuno, significa comprendere di più quella persona. La narrazione pare rendere intelligibili le azioni situandole tra gli eventi precedenti e il futuro possibile<sup>328</sup>. Per queste ragioni, Ricoeur può affermare che «non c'è assurdità nel parlare dell'unità narrativa di una vita, sotto l'influenza di racconti che insegnano ad articolare narrativamente retrospettione e prospettiva» (SA, p. 257).

#### 4.3. *Inviluppo delle storie di vita le une nelle altre.*

L'apertura della vita è determinata anche da un altro fattore. Mentre ogni opera letteraria dispiega un proprio "mondo del testo", e dunque gli intrecci di più opere non si possono mettere in rapporto se non in casi eccezionali, così non avviene con le storie di vita: esse sono strettamente intrecciate<sup>329</sup>. Ad esempio, la storia di una persona in quanto marito si salda con la storia di un'altra persona in quanto sua moglie; ma la storia del marito, in quanto anche insegnante, si mescola con le storie dei suoi alunni, e così via. Questo involuppo lascia ancora spazio per parlare d'unità narrativa di vita?<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Cfr. Rudd [2007], p. 5. Come abbiamo visto, è possibile esplicitare questi livelli di significato tramite la rete semantica dell'azione.

<sup>329</sup> Cfr. SA, p. 254: «Le storie [vissute] degli uni sono involupate nelle storie degli altri. Intere fette della mia vita fanno parte della storia della vita di altri, dei miei genitori, dei miei amici, dei miei compagni di lavoro e di tempo libero». Ricoeur deve questo punto soprattutto a Schapp [1953], un autore che prende in grande considerazione (cfr. TR1, pp. 122-123, SA, pp. 194, 254). Lo stesso MacIntyre considera molto importante il "fenomeno dell'inserimento": «Qualcuno può scoprire (o non scoprire) di essere un personaggio in diverse narrazioni nello stesso tempo, alcune delle quali sono inserite in altre [...]. Ciascuno di noi, pur essendo il protagonista del proprio dramma, recita parti secondarie nei drammi degli altri» (DLV, p. 255); «La narrazione della vita di chiunque fa parte di un insieme di narrazioni interconnesse» (DLV, p. 260).

<sup>330</sup> A questo proposito, Dunne compie una distinzione che mi sembra importante. Vi sarebbero almeno due specie d'inviluppi nelle storie di vita. Il primo è "interno" e riguarda i miei molteplici piani e progetti: la mia vita di fidanzato o marito, la mia vita di boy-scout, la mia vita di studente ecc. le quali, benché aventi scopi e progetti piuttosto distinti, possono trovare configurazione nell'unità narrativa. Il secondo tipo d'inviluppo è "esterno" e concerne la mia storia di vita con la storia di vita degli altri. È su questo tipo che qui si sofferma l'attenzione di Ricoeur (cfr. Dunne [1996], pp. 149-151).

La risposta di Ricoeur rimanda alla nostra “intelligenza narrativa”, ossia alla capacità di raccontare, seguire e comprendere le storie:

L'inviluparsi delle storie di vita le une nelle altre è, forse, ribelle all'intelligenza narrativa che nutre la letteratura? Non trova esso, piuttosto, un modello d'intelligibilità nell'incastonamento di un racconto nell'altro, di cui la letteratura dà numerosi esempi? E ogni storia fittizia, lasciando che nel suo seno si affrontino i differenti destini di molteplici protagonisti, non offre, forse, modelli d'interazione in cui il momento dell'inviluppo viene chiarito dalla competizione dei programmi narrativi? (SA, p. 256)

È possibile notare che la narrativa incrocia le vicende dei personaggi e le conduce intrecciandole una all'altra. In questo caso, ciò che impariamo sull'identità personale riflettendo sull'identità dei personaggi letterari, è che l'identità del personaggio è sempre legata, in qualche modo, a quella degli altri personaggi. Ogni personaggio ha la sua storia o identità narrativa. Ma essi e la loro storia individuale s'intersecano e possono costituire storie di secondo ordine che raccontano l'intersezione di molteplici storie (ad esempio, le storie di famiglie, di gruppi d'amici, di colleghi ecc. sono esempi di storie di secondo ordine)<sup>331</sup>.

Sembra che anche le storie con cui costituiamo le nostre identità abbiano questo carattere. Esse mostrano che la nostra identità personale è intrecciata inestricabilmente con gli altri, e non sempre in modi che dipendono dalle nostre scelte. A causa di questo intreccio, gli altri sono sempre costituenti della mia identità,

---

<sup>331</sup> Secondo Ricoeur, il problema dell'inviluppo rende difficoltoso anche delimitare la sfera degli eventi di cui si può rendere responsabile un agente: «L'azione di ciascuno (e la sua storia) è involupata non soltanto nel corso fisico delle cose, ma nel corso sociale dell'attività umana. In particolare, come distinguere in un'azione di gruppo ciò che spetta a ciascuno degli attori sociali? [...] Non bisogna aver paura di dire che la determinazione del punto estremo in cui si arresta la responsabilità di un agente è affare di decisione piuttosto che di constatazione [...]. La delimitazione della portata di una decisione responsabile contribuisce all'effetto di chiusura senza il quale non si potrebbe parlare di serie integrale» (SA, pp. 194-195).

e viceversa<sup>332</sup>. La natura intersoggettiva dell'identità narrativa ha importanti ricadute sul punto successivo.

#### 4.4. *Equivocità della nozione di autore.*

È stato rilevato che, forse, alla base delle critiche anti-narrativiste, c'è la preoccupazione che la teoria narrativa esageri in modo pericoloso (anche ideologico) la misura in cui una persona controlla la propria vita. Certamente l'interesse di evitare *hybris* e abusi ideologici è legittimo, tuttavia non dovrebbe suggerire che sostenere una concezione narrativa implichi ritenersi, come si dice, "autori della propria vita", ossia nel pieno potere di determinarla<sup>333</sup>.

Ricoeur solleva proprio la questione della "posizione d'autore" rispetto alla propria vita. Egli inizia osservando che, sul piano della finzione, i ruoli e i discorsi di autore, narratore e personaggio sono distinti, ma che, sul piano della vita, essi non sono delimitati con altrettanta precisione. In particolare, la nozione d'autore ne risulta ridimensionata:

Quando m'interpreto nei termini di un racconto di vita, sono, forse, io ad un tempo i tre [ossia autore, narratore e personaggio], come nel racconto autobiografico? Narratore e personaggio senza dubbio, ma di una vita di cui, a differenza degli esseri della finzione, io non sono l'autore, bensì, tutt'al più [...] il coautore [...]. Ma, tenuto conto di questa riserva, la no-

---

<sup>332</sup> Cfr. Dauenhauer [1998], pp. 126-127. Kearney nota che «il racconto permette la strutturazione dell'immaginazione in un modo che lo proietta oltre il suo circolo egoistico verso una relazione di analogia, empatia, o appercezione con gli altri. Questo implica la "mentalità allargata" di immaginarsi al posto di chiunque altro» (Kearney [1996], p. 186, trad. mia).

<sup>333</sup> Cfr. Rudd [2007], p. 7. Il testo di MacIntyre, però, sembra prestarsi anche a tale interpretazione, in ragione d'alcuni passi che hanno attirato l'attenzione degli anti-narrativisti. Dopo aver detto che «una storia è una narrazione drammatica messa in atto in cui i personaggi sono anche gli autori» (DLV, p. 257), egli subito ridimensiona la sua affermazione, sostenendo che noi «non siamo mai più (e a volte anche meno) che i coautori delle nostre narrazioni», poiché «nella vita [...] ci troviamo sempre sotto determinate costrizioni» (DLV, p. 255). Il filosofo scozzese, dunque, concede che «la differenza fra i personaggi immaginari e quelli reali non sta nella forma narrativa di ciò che fanno, ma nella misura in cui sono autori di tale forma e delle loro stesse azioni. Naturalmente, proprio come non possono cominciare dove vogliono, non possono neppure cominciare esattamente come vorrebbero; ciascun personaggio è sottoposto a costrizioni da parte delle azioni degli altri e dei contesti sociali presupposti dalle sue e dalle loro azioni» (DLV, p. 255).

zione d'autore non soffre, forse, d'equivocità quando si passa dalla scrittura alla vita? (SA, p. 253)

La distinzione tra vite reali e racconti di finzione ricorda che nessuno può avere sulla propria vita la prospettiva privilegiata che un autore letterario ha sulle sue creazioni di finzione. Difatti, se la mia narrazione s'intreccia a grana troppo fine con le narrazioni d'altri (anch'esse intrecciate allo stesso modo), allora io non sarò soggetto solo alla mia: posso essere il protagonista, il narratore, anche il lettore della mia vita, ma non il suo autore<sup>334</sup>.

Tuttavia, benché nel ritorno della letteratura alla vita la nozione d'autore sia equivoca, secondo Ricoeur tale equivocità va preservata:

Elaborando il racconto di una vita di cui non sono l'autore quanto all'esistenza, me ne faccio coautore quanto al senso. (SA, p. 255)

Il filosofo francese, dunque, non afferma che le nostre vite sono totalmente sotto il nostro controllo, come potrebbe suggerire un'interpretazione frettolosa della teoria narrativa. Al contrario, le nostre narrazioni sono connesse con quelle degli altri, e molteplici casualità possono deviare le nostre vite verso corsi nuovi e inaspettati. Però l'identità e l'unità narrative non sono minacciate nella misura in cui, potendo agire, ho bisogno di rispondere alle contingenze, chiedendomi anzitutto come integrarle nella mia narrazione. Per esempio, se un incidente in auto m'impedisce di continuare il mio sport preferito, o se incontro per caso una persona e me ne innamoro, che cosa farò e che significato avranno adesso per me la mia

---

<sup>334</sup> Cfr. Dunne [1996], pp. 146-147. Teichert afferma che «come l'autore di un testo narrativo io posso essere completamente autonomo e libero nelle mie decisioni di fissare inizio, mezzo e fine della storia che sto scrivendo. Come un individuo che vive la propria vita, non si è liberi di scegliere l'inizio e lo sviluppo della storia di questa vita poiché la vita è determinata solo in parte dalle proprie scelte e decisioni. Gli interventi degli altri e le contingenze degli eventi distruggono l'illusione di una posizione d'autore nella vita reale» (Teichert [2004], p. 187, trad. mia). Sui rapporti tra i punti di vista di narratore, personaggio e lettore/uditorio nella narrativa e le analoghe strutture nell'esperienza personale, cfr. TNH, pp. 57-64.

storia passata e i miei successi e insuccessi? Che cosa ne sarà dei miei precedenti progetti, e come cambieranno i miei piani?<sup>335</sup>

Essere “coautore quanto al senso” allora, come è stato rilevato, significa poter contribuire alla produzione del senso ordinato del vivere, in un’esistenza che costituisce lo sfondo per le nostre decisioni. Ciò è possibile esercitando la propria capacità d’agire con una libertà e una creatività che – benché non totali – ci fanno però «collaboratori di primo piano»<sup>336</sup>.

In conclusione, la discussione intrapresa ha mostrato che, da un lato, Ricoeur prende sul serio le differenze tra letteratura e vita, ma dall’altro egli ne ribadisce la reciproca complementarità:

Racconti letterari e storie di vita, lungi dall’escludersi, si completano, ad onta o grazie al loro contrasto. Questa dialettica ci rammenta che il racconto fa parte della vita prima di esiliarsene nella scrittura; esso fa ritorno alla vita secondo le molteplici vie dell’appropriazione e al prezzo di tensioni inespugnabili. (SA, p. 257, trad. modificata)

Possiamo perciò distinguere due livelli, l’implicito e l’esplicito, e una dialettica tra loro. Anzitutto, la nostra identità è costruita dai nostri orientamenti, che possono rimanere impliciti, totalmente o in larga misura. In secondo luogo, possiamo esplicitare il senso implicito di chi siamo, o di che cosa è importante per noi. Ci possono essere esplicazioni e risposte rivali alla domanda “chi sono io?”. In terzo luogo, ci si appropria delle esplicazioni, o le si interiorizza. Col passare del tempo, queste definizioni innovative diventano abitudini, si sedimentano in tratti di carat-

---

<sup>335</sup> Cfr. Rudd [2007], pp. 7-8.

<sup>336</sup> Cfr. Abbate [1998], p. 119. In questo senso, il problema dell’autore scompare se interpretiamo la vita vissuta «come il sostenimento di un ruolo in una composizione che noi non abbiamo scritto e il cui autore, di conseguenza, regredisce al di là del ruolo» (SA, p. 255). Moore approssima la questione in modo simile: «“Quando affermi che noi siamo i soggetti delle nostre storie, vuoi dire che noi siamo soltanto i soggetti delle nostre storie?” - Sì. - “Ma com’è possibile? Le storie non richiedono autori che sono indipendenti da esse, sui quali c’è qualcosa da dire oltre ciò che appare nelle storie?” - No. Se noi stiamo sempre solo agendo, non c’è nulla da dire su noi oltre ai ruoli che interpretiamo, i ruoli che abbiamo creato per noi stessi. E ciò che fa sì che noi stiamo *agendo* (cioè che siamo attori) è il fatto che noi stiamo *agendo* (cioè che siamo agenti). Ognuno di noi sta tracciando un percorso attraverso lo spazio delle possibilità alla luce di qualunque unità narrativa egli o ella voglia creare per se stesso o se stessa» (Moore [1997], p. 226, trad. mia).

tere e si trasformano nell'orizzonte implicito dell'orientamento. Così, per l'identità personale, possiamo riferirci tanto a una dialettica di sedimentazione e innovazione, quanto a una dialettica di implicito e esplicito<sup>337</sup>.

È stato sollevato però un problema nella prospettiva ricoeuriana. Non sembra scontato che la mia "posizione d'autore quanto al senso" assicuri il principio d'intelligibilità e concordanza. Che cosa mi garantisce che il "senso" narrativo di cui sono coautore corrisponde a ciò che ho vissuto? Spesso nei nostri racconti si trovano menzogne, dissimulazioni, giustificazioni inconsapevoli; allo stesso modo i nostri ricordi si presentano anche sotto forma di "immagini" vaghe e imprecise d'eventi, alcune delle quali dimenticate, altre invece trasformate. Si pone quindi il problema di elaborare un'identità reale attraverso la letteratura di finzione: il soccorso che Ricoeur chiede alla finzione per organizzare la vita reale rischia di "finzionalizzare" l'identità personale, perché la rfigurazione del mondo del lettore avviene grazie all'identificazione con i personaggi dei racconti letterari. In questo caso, si profila il pericolo dell'auto-inganno<sup>338</sup>.

##### *5. Note su auto-inganno e limitazioni all'identità narrativa.*

È certo che possiamo errare nei giudizi su noi stessi: la possibilità di una falsa auto-attribuzione d'identità è sempre possibile<sup>339</sup>. Talvolta le persone sembrano ingannare se stesse su ciò che credono o desiderano, ma è difficile stabilire come si debbano descrivere questi casi in maniera appropriata. Pertanto indico da subito il carattere esplorativo del presente paragrafo, nel quale mi limiterò a offrire qualche nota sulla questione in rapporto al nostro tema, poiché essa pare avere un'affinità

---

<sup>337</sup> Cfr. Laitinen [2002], pp. 5-7. Scrive Michel: «Ricoeur milita per evitare ogni connivenza tra la sua teoria narrativa dell'identità personale e un ritorno a una concezione idealista del soggetto. La capacità della persona di unificare narrativamente la sua vita non ne fa il maestro del senso, l'origine della sua esistenza e il profeta del suo divenire» (Michel [2006], p. 84, trad. mia).

<sup>338</sup> Cfr. Michel [2006], p. 84. Dunque sembra profilarsi la possibilità che «il "come se" figurativo possa collassare in una credenza letterale, cosicché semplicemente non *vedremmo-come*, ma commetteremmo l'errore di *credere che stiamo vedendo*» (Kearney [1996], p. 181, trad. mia).

<sup>339</sup> Cfr. Di Francesco [1998], p. 117.

con l'identità narrativa, ben sapendo tuttavia che esso meriterebbe uno spazio più esteso di discussione<sup>340</sup>.

Come abbiamo notato discutendo il circolo mimetico, Ricoeur enfatizza il carattere creativo e compositivo della narrazione (*mimesis*<sub>2</sub>) e tuttavia afferma chiaramente che essa è radicata (“prefigurata”) nella vita, attraverso gli aspetti della semantica dell'azione, della mediazione simbolica dell'azione, e della qualità pre-narrativa dell'esperienza (*mimesis*<sub>1</sub>). Ora, gli aspetti di questo orizzonte “prefigurato”, implicito e non tematizzato, paiono consentire un grado apprezzabile di flessibilità per le nostre narrazioni esplicite, ma non un grado illimitato<sup>341</sup>.

Può accadere, pertanto, che le narrazioni che raccontiamo riguardo alle nostre vite siano false, nel senso che potrebbero travisare chi si è effettivamente. Questo è l'ambito dell'auto-inganno, che, riguardo al nostro tema, possiamo definire come «una significativa discrepanza tra la storia che si vive e la storia che si racconta»<sup>342</sup>. La natura prospettica della narrazione rivela che l'auto-inganno è un serio problema per i teorici narrativisti, poiché esso «minerebbe una concezione che sostenesse che l'identità personale risieda nel possesso di una narrazione di se stessi formulata esplicitamente, che sia completa, definitiva, interamente accurata»<sup>343</sup>.

Sulla scorta delle argomentazioni ricoeuriane, ho già suggerito che la storia che si racconta influenza le proprie azioni e diventa parte di chi si è: in altre

---

<sup>340</sup> I critici anti-narrativisti, infatti, hanno dato grande peso agli argomenti che sottolineano il pericolo dell'auto-inganno: esso costituisce, per così dire, l'altra faccia della comprensione di sé, e dunque una sfida che ogni teoria narrativa dell'identità personale deve affrontare. Cfr. ad esempio Vice [2003] e G. Strawson [2004], pp. 447-448. Sull'auto-inganno in generale, rimando alla presentazione rapida ma efficace in Lowe [2000], pp. 296-297. Per una discussione più vicina al nostro tema, si vedano Polonoff [1987] e Schechtman [1996], pp. 114-130. Per ulteriori ricerche, cfr. Dunne [1996], Kerby [1988], Quigley [1994], Rudd [2007] e Atkins [2004], la quale enuclea alcune limitazioni per il concetto d'identità narrativa legate soprattutto al riconoscimento sociale e all'ambito giuridico.

<sup>341</sup> Cfr. Kerby [1988], pp. 236-237. Durante le nostre vite, infatti, possiamo fare uso e abuso del contesto pre-narrativo. Potremmo “oggettivarlo” dicendo: «È andata proprio così»; oppure potremmo trattarlo liberamente dipingendoci come persone migliori di quello che siamo. Un rischio di concepire l'identità personale in forma narrativa, pertanto, è che essa sembra aprire le porte all'abuso potenziale.

<sup>342</sup> Dunne [1996], p. 153, trad. mia.

<sup>343</sup> Rudd [2007], p. 6, trad. mia.

parole, la comprensione di sé diventa costitutiva della propria identità<sup>344</sup>. È ovviamente impossibile riportare con fedeltà nelle nostre narrazioni tutto ciò che accade nelle nostre vite, poiché la piena trasparenza non sembra realizzabile e ogni storia è riveduta e corretta. Sembra esistere, tuttavia, una differenza tra una mancanza di totale chiaroveggenza rispetto al sé e l'auto-inganno, poiché il secondo, spesso sostenendo illusioni, distorce la comprensione e lo sviluppo personale.<sup>345</sup> Alcuni critici anti-narrativisti chiedono che cosa accade se le narrazioni che raccontiamo su noi stessi sono "illusioni retrospettive". Nella nostra vita, infatti, c'è molto spazio per mitologizzazioni, incomprensioni, razionalizzazioni e selezioni posteriori. Può capitare che «il desiderio di "raccontare un buon racconto" sulle nostre vite ci renda soggetti a vari tipi di auto-inganno quando proviamo a convincere noi stessi e gli altri che le nostre vite sono più belle o interessanti di quanto siano in realtà»<sup>346</sup>. Se possiamo ingannare noi stessi e gli altri, allora perché, chiedono i critici, dovremmo considerare che l'abilità di dare unità alla mia vita configurandone le parti in una storia, significhi che l'unità così impartita sia "vera" e "autentica"?<sup>347</sup>

Certamente gli anti-narrativisti hanno ragione a evidenziare il pericolo dell'auto-inganno. Esistono narrazioni ingannevoli e non accurate, addirittura particolari narrazioni su noi stessi possono essere false; ma da ciò non segue che la forma narrativa sia falsificante. È stato osservato, infatti, che l'unico modo in cui possiamo vedere che le persone si stanno ingannando è confrontando le storie che raccontano con storie più veraci e, dunque, la conclusione da trarre è che do-

---

<sup>344</sup> Cfr. Dunne [1996], p. 153.

<sup>345</sup> Cfr. Dunne [1996], pp. 153-154.

<sup>346</sup> Lippitt [2007], p. 49, trad. mia. Possiamo trovare molti esempi di vite devastate, prive di valore, o del tutto malvagie, che tuttavia sono trasformate in narrazioni ricche, affascinanti e piene di valore. In questo modo, sorge il pericolo di scambiare la qualità di una vita con la qualità della narrazione di quella vita. Il problema è che «stabilire la verità rispetto alla narrazione è un affare complicato. Posso offrirti un resoconto della mia vita che non contiene alcuna falsità. E tuttavia la narrazione complessiva può ancora essere falsa e disonesta, nella misura in cui offre una versione espurgata degli eventi» (Lippitt [2007], p. 50). Su questi punti, si veda anche Vice [2003].

<sup>347</sup> Cfr. Lippitt [2007], p. 50. La questione, dunque, sembra condurre alla verità o adeguatezza dei resoconti narrativi che forniamo di noi stessi. Che cosa impedisce alle nostre auto-comprensioni esplicite di diventare, in certi casi, finzioni o voli di fantasia? E se la comprensione di sé è un processo creativo, che applicabilità hanno termini come "verità" e "autenticità" in relazione a essa? (cfr. Kerby [1988], pp. 232-234).

vremmo raccontare storie migliori. Al contrario, l'anti-narrativista sembra richiarsi, più o meno implicitamente, a un punto di vista "assoluto", dal quale poter paragonare le nostre narrazioni con i "puri fatti" e così decidere se esse vi corrispondono o sono distorte. Ma non pare sia necessario appellarsi a una gamma di "meri fatti" per notare che una narrazione è tendenziosa o falsata quando paragonata a un'altra; né affermare che la mancanza di un punto di vista "assoluto" impedisca di distinguere tra versioni migliori e peggiori di una narrazione<sup>348</sup>.

Ora, se non ci sono "fatti" disponibili indipendentemente, ai quali una storia deve corrispondere, come stabiliamo che essa è migliore di un'altra? Nel caso volessimo sostenere che il resoconto d'alcune persone su se stesse è ingannevole, che esse non sono le persone che pensano d'essere, possiamo persistere nel nostro giudizio, se non c'è un insieme di fatti per misurare le loro versioni? O dobbiamo abbandonare la distinzione tra auto-inganno e comprensione di sé?<sup>349</sup>

Sono state rilevate alcune limitazioni all'identità narrativa, che emergono dalla sua mediazione sociale<sup>350</sup>. Mi limito a ricordarne almeno due. Anzitutto, secondo Atkins e Schechtman, la propria narrazione non può essere sostenuta da errori quanto a date, luoghi, o altri eventi, perché questi errori sembrano disconnettere la rete semantica dell'azione che unisce la domanda "chi" alle domande "dove", "quando" ecc. Tali errori sembrano pertanto mettere a rischio le nostre capacità pratiche, poiché non possiamo realizzare i nostri progetti, o assumerci la responsabilità delle nostre azioni, né raccogliere le ricompense per i nostri sforzi. Quindi si può rifiutare la narrazione di una persona se quella narrazione manca di prove che la giustifichino, e ciononostante la persona afferma d'essere comunque giustificata<sup>351</sup>.

---

<sup>348</sup> Cfr. Rudd [2007], p. 7. Una soluzione simile è sostenuta anche da Kerby, il quale adotta concetti ricoeuriani quando scrive che «la verità delle nostre narrazioni non risiede nella loro corrispondenza al significato anteriore dell'esperienza prenarrativa; piuttosto, *la narrazione è il significato dell'esperienza prenarrativa*. L'adeguatezza della narrazione non può, dunque, essere misurata rispetto al significato dell'esperienza prenarrativa ma, parlando propriamente, solo rispetto a interpretazioni alternative di questa esperienza» (Kerby [1991], p. 84, trad. mia).

<sup>349</sup> Cfr. Polonoff [1987], pp. 47-48. Il problema è sollevato anche da Quigley [1994].

<sup>350</sup> Cfr. Schechtman [1996], pp. 114-119, Atkins [2004], pp. 352-354.

<sup>351</sup> Cfr. Schechtman [1996], pp. 119-130.

In secondo luogo, sempre secondo Atkins e Schechtman, assume importanza la capacità di un livello minimo d'auto-articolazione, sotto il quale non è possibile orientare le proprie azioni e assumersene la responsabilità. In altre parole, quando qualcuno non riesce a esplicitare qualche aspetto delle proprie azioni, questo gli rimane incomprensibile e perciò difficile da integrare nella concezione che ha di sé. In simili occasioni, le proprie azioni, i propri desideri e scopi rimarranno determinati da motivi o cause oscuri, e quindi queste azioni non saranno attribuibili alla persona come le *sue* azioni. Da questo punto di vista, affinché le azioni siano proprie in senso stretto, devono essere ascritte riflessivamente a se stessi o, almeno, devono essere azioni che si conformano ed esprimono valori attestati in precedenza<sup>352</sup>.

Per riassumere, come è stato osservato, l'approccio narrativo all'identità personale fornisce un modello per comprendere le persone come entità la cui esistenza è pratica, temporale e riflessiva. L'identità narrativa si presenta come una struttura complessa che interseca le prospettive in prima, seconda e terza persona, formando un intero semantico. Il soggetto implicato in esso la riconosce come la propria identità e in questo modo se ne appropria, ma le asserzioni circa questa identità possono essere sottoposte a certe limitazioni<sup>353</sup>.

In conclusione, se la comprensione di sé avviene in forma narrativa, ciò che allora serve come guida e limite alle narrazioni possibili è anzitutto la struttura prenarrativa dell'esperienza umana. Però questa struttura è sempre più o meno implicita; essa quindi deve essere interpretata in narrazioni esplicite. Solo in questa appropriazione creativa di se stessi mediante interpretazione, il significato delle nostre vite è costituito consciamente. Ma è stato notato che l'elaborazione immaginativa e la distorsione potenziale non possono essere espunte del tutto da questo processo. In quanto esseri fallibili, infatti, siamo soggetti ad auto-inganni,

---

<sup>352</sup> Cfr. Schechtman [1996], pp. 114-119. Le limitazioni proposte da Schechtman sono in parte ispirate a Polonoff [1987]. In questo articolo, Polonoff discute i criteri della coerenza interna ed esterna, della vivibilità e dell'adeguatezza empirica (Polonoff [1987], pp. 48-52), i quali «forniscono una chiara base per rifiutare come errate certe versioni del sé. Essi non determinano la versione giusta, ma uno spettro di correttezza e un modo per valutare le alternative» (Polonoff [1987], p. 53, trad. mia).

<sup>353</sup> Cfr. Atkins [2004], p. 354.

incomprensioni, alibi, omissioni, e senza alcun punto di vista vantaggioso per formulare giudizi conclusivi<sup>354</sup>.

In questo breve paragrafo, mi sono limitato soltanto ad accennare a un problema complesso connesso al tema dell'identità narrativa. Questo problema ha recentemente suscitato dibattito e meriterebbe ulteriori ricerche, anche in relazione all'opera di Ricoeur.

## 6. Osservazioni.

A questo punto della ricerca, che cosa possiamo dire della fiducia che Ricoeur ripone nel concetto d'identità narrativa? Esso risolve davvero i paradossi dell'identità personale? Dopo questa analisi, penso che si possano condividere i dubbi sollevati da alcuni commentatori<sup>355</sup>.

Secondo Ricoeur, i fenomeni della vita personale, della temporalità e dei modi della comprensione di sé sono complessi e non possono essere risolti con la descrizione impersonale di una connessione psicologica. Abbiamo visto che le critiche non-riduzionistiche di Ricoeur sono condivisibili; tuttavia non bisogna dimenticare che il filosofo francese pone al centro della sua proposta costruttiva il problema dell'unità di una vita personale e dei modi d'essere delle persone. Sembra dunque che la proposta di Ricoeur si ponga su un altro livello rispetto alla domanda sollevata da Parfit. Il problema dell'identità in senso stretto e della ricerca di criteri per la reidentificazione, centrale nella proposta del filosofo britannico, passa invece in secondo piano nella speculazione ricoeuriana. Il progetto del filosofo francese non è formulare un nuovo criterio per l'identità personale, ma piuttosto mostrare i modi complessi in cui ci rappresentiamo come esseri che agiscono nel mondo. In questa maniera, Ricoeur integra alcuni aspetti che sono trascurati o sottostimati nella proposta di Parfit e volge l'attenzione su modi di pensare, agire e vivere rilevanti nella tradizione occidentale. In questo contesto, la narrazione diventa uno strumento importante per la costituzione dell'identità persona-

---

<sup>354</sup> Cfr. Kerby [1988], pp. 242-243.

<sup>355</sup> Cfr. Teichert [1999], Welsen [2001].

le<sup>356</sup>. Con Ricoeur, dunque, non ci muoviamo più nel campo di una verifica fondata dell'affermazione d'identità, guidata dalla ricerca di criteri. Pertanto sembra che il modello narrativo di Ricoeur non offra gli strumenti per decidere le condizioni sotto le quali si può dire di una persona che si tratti di una e medesima persona nel corso del tempo.

Di conseguenza, sembra che Ricoeur abbia sviluppato una prospettiva nuova per la considerazione dell'identità personale, spostando l'attenzione sull'esigenza di un'indagine nella semantica del concetto di persona, dei modi di percezione di sé e della "connessione di vita" realizzata nella narrazione. Per tali ragioni è lecito dubitare che la proposta narrativa risolva i paradossi esposti nel modello neo-lockiano di Parfit, in virtù dei paradigmi incompatibili di riferimento<sup>357</sup>.

Come Ricoeur ha mostrato nel confronto con Parfit, l'identità come ipseità non esiste semplicemente come un fatto oggettivo. Al contrario, possedere un'identità come ipseità significa essere il soggetto di un'esperienza dinamica e precaria. Proprio per questo, alcuni commentatori hanno ritenuto che «l'identità narrativa è un fragile surrogato di quella identità personale, per la quale manifestamente non indica alcun criterio necessario»<sup>358</sup>. Ciò sembra in linea con quanto ha affermato Ricoeur scrivendo che «l'identità narrativa non è un'identità stabile e senza fessure; e come è possibile comporre diversi intrighi a proposito dei medesimi accadimenti [...], così è sempre possibile costruire sulla propria vita intrighi differenti, anzi opposti. [...] L'identità narrativa si fa e si disfa continuamente» (TR3, pp. 378-379). Secondo il filosofo francese, allora, essere una persona e ottenere la propria identità – nel senso d'ipseità – significa essere un ente che non possiede un'identità stabile, chiusa, definita, ma che si costituisce nel continuo processo d'interpretazione e integrazione dei contenuti dell'ambiente culturale<sup>359</sup>.

---

<sup>356</sup> Cfr. Dauenhauer [1992].

<sup>357</sup> Cfr. Teichert [1999], pp. 139-142.

<sup>358</sup> Welsen [2001], p. 37, trad. mia.

<sup>359</sup> Cfr. Teichert [2004], pp. 185-186.

## Conclusione

Nel corso di questa tesi ho cercato di chiarire alcuni aspetti del concetto d'identità narrativa sviluppato da Paul Ricoeur, un concetto che offre un resoconto in cui il soggetto non è reificato ma la cui esistenza non è nemmeno negata, e in cui i racconti letterari svolgono un fondamentale ruolo di mediazione per la comprensione di sé. Ho cercato di mostrare che il concetto d'identità narrativa organizza entrambi questi aspetti.

Ho iniziato fornendo una panoramica del dibattito nel quale sorge questo concetto, illustrando come dagli anni Sessanta del Novecento sia iniziata una discussione in merito ai rapporti tra esperienza temporale e narratività. Il dibattito, cominciato da un articolo di critica letteraria che poneva un'immediata relazione tra vita e letteratura, è poi passato al vaglio d'alcuni filosofi della storia, che hanno contestato quella relazione sostenendo che "le storie non si vivono ma si raccontano". Ad essi hanno risposto altri teorici, sostenendo che "le storie si vivono prima di raccontarle", ma senza mettere in discussione il paradigma, condiviso dai loro antagonisti, secondo cui ciò che contraddistingue una storia è la successione temporale di inizio, parte centrale e conclusione.

La difficoltà di accedere al dibattito sulle relazioni tra esperienza temporale, identità personale e narratività, e di averne una visione unitaria risiede, a mio avviso, nel fatto che esso ha raccolto attorno a sé studiosi delle più diverse discipline, non solo filosofi della storia, filosofi morali o filosofi della mente ma anche, come abbiamo visto, psicologi e critici letterari, oltre che rappresentanti di altre discipline. Non sarebbe pertanto corretto parlare di "un" approccio narrativo al tema dell'identità personale, ma di "molti" approcci narrativi, ciascuno dei quali motivato dagli scopi del particolare settore in cui è sorto: cercare di ridurre a unità il discorso, dunque, si rivela impossibile a uno sguardo retrospettivo, e forse nemmeno auspicabile, a meno di non perdere la singolarità dei differenti approcci. Possiamo dire con certezza, però, che uno degli autori che certamente ha più influenzato il dibattito, anche oltre la discussione filosofica, è Ricoeur, di cui sono passato a prendere in considerazione gli argomenti.

Con il passaggio all'analisi del circolo mimetico proposto dal filosofo francese in *Tempo e racconto*, ci si è offerta una maniera alternativa e complessa di accedere alla relazione tra temporalità e narratività, in particolare rispetto al concetto specialistico di narrazione intesa come concordanza discordante adottato da Ricoeur. Nel circolo mimetico, narrazione e azione si sono mostrate in stretto rapporto tra loro, da un lato perché la narrazione è prefigurata nell'azione mediante tratti specifici, dall'altro perché la narrazione permette una rfigurazione dell'esperienza temporale.

Concentrandoci con più precisione sulla riflessione di Ricoeur, abbiamo visto che questo concetto di narrazione ha assunto un ruolo fondamentale negli studi sull'identità personale in *Sé come un altro*. Qui il filosofo francese ha discusso con estensione il concetto d'identità narrativa e, nella sua formulazione, il confronto con Derek Parfit si è rivelato importante. Ricoeur difatti ha attribuito al concetto d'identità narrativa la capacità di risolvere i paradossi dell'identità personale come discussi dal filosofo britannico. Le critiche di Ricoeur hanno mirato a portare alla luce alcuni aspetti omessi nella speculazione di Parfit, tra i quali la temporalità vissuta, la soggettività dell'esperienza e il corpo proprio; elementi che poi hanno trovato adeguato sviluppo nella proposta costruttiva di Ricoeur, una concezione narrativa dell'identità personale.

Rispetto a questa proposta, abbiamo visto che forse il concetto d'identità narrativa non fornisce una soluzione ai paradossi di Parfit come pretenderebbe Ricoeur, ma in positivo, concentrandosi sull'analisi dei modi di costituzione della propria identità, sembra offrire un modo alternativo di accedere al dibattito sull'identità personale.

Si potrebbe però rilevare che questo modello narrativo proposto da Ricoeur non sostituisce né contraddice una ricerca fondata sui criteri. Piuttosto si potrebbe formulare l'ipotesi che esso presupponga quella ricerca, perché non sembra possibile trattare della storia di una vita personale e dell'identità narrativa implicata in essa, senza sostenere che una e medesima persona partecipi degli eventi o episodi che costituiscono quella vita. In questo senso, allora, il concetto d'identità narrativa forse non risolve i paradossi legati a un concetto logico d'identità me-

dianche una ricerca sui criteri, ma li deve dare per risolti oppure rifiutarli, contestando gli esperimenti mentali su cui si basano quei paradossi, come ha fatto il filosofo francese.

A questo punto, a uno sguardo retrospettivo, forse possiamo individuare altri limiti legati alla posizione di Ricoeur. Egli elabora il suo concetto di narrazione traendolo da molti studi narratologici, il cui carattere comune è considerare la narrazione come “rappresentazione” d’azione, e il personaggio della narrazione come “agente” o “paziente”. Ora, se nell’ambito della letteratura l’identità narrativa è l’identità di un personaggio inteso come agente (o paziente), quale valore può avere la trasposizione di questa specie d’identità nell’ambito della nostra vita? Dal momento che nella nostra vita noi non siamo costantemente immersi nell’azione (ma perlopiù in un generico “fare”, un “comportarsi”), l’applicazione dell’identità narrativa sembra forse limitata a quella parte della nostra vita che potremmo definire “vita attiva”. Ci si potrebbe chiedere, però, che rilevanza abbia tutto ciò che di noi non rientra nell’ambito di questa “vita attiva”. È forse insignificante per determinare la nostra identità, chi noi siamo? Il concetto d’identità narrativa sembra basarsi sull’idea di un soggetto inteso anzitutto come soggetto d’azione, ma non è detto che il soggetto sia soltanto agente. Ricoeur sembra accordare un particolare privilegio alla capacità d’agire del soggetto, ma se questo è vero, il concetto d’identità narrativa coglie un aspetto dell’identità personale, senza però esaurirla.

A questo punto, forse ci appaiono più chiari i pregi della proposta ricoeuriana, ma con essi anche i limiti del concetto d’identità narrativa che consentono di precisarne la portata. È possibile che una definizione più precisa di questi limiti e un approfondimento della portata del concetto siano rintracciabili nell’immensa opera filosofica di Ricoeur, potendo costituire nuove linee di ricerca. Tuttavia una loro ricognizione supera notevolmente i confini che ho posto per questa tesi.



## Bibliografia

- AA. VV. [1987], *Sur l'individu*, Éditions du Seuil, Paris
- AA.VV. [1992], *Persona e personalismo*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libreria Editrice, Padova.
- ABBATE F. [1998], *Raccontarsi fino alla fine*, Edizioni Studium, Roma.
- ABEL O. [1996], *Paul Ricoeur. La promesse et la regle*, Michalon, Paris.
- ADRIAANSE H. J. [1995], *La mienneté et le moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit*, in GREISCH J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris, pp. 3-19.
- AESCHLIMANN J. C. (a cura di) [1994], *Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconniere, Neuchatel.
- AGAZZI E. [2001], Il significato dell'identità, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 21-44.
- AIME O. [2007], *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Cittadella Editrice, Assisi.
- ALLEGRA A. [1999], *Identità e racconto. Forme di ricerca nel pensiero contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- ALTIERI L. [2004], *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli.
- ANDERSON P. S. [1993a], *Ricoeur and Kant. Philosophy of the Will*, Scholar Press, Atalanta, Georgia.
- ANDERSON P. S. [1993b], *Narrative Identity and the Mythico-Poetic Imagination*, in KLEMM D. E., SCHWEIKER W., *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University press of Virginia, Charlottesville. London, pp. 195-204.
- ANKERSMIT F. R. [1983], *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- APOLLONI A. [1987], *Storia e narrazione in Paul Ricoeur*, "Verifiche", XVI, 3, pp. 265-290.

- ARGIROFFI A. [2002], *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Giappichelli Editore, Torino.
- ASHMORE R. D., JUSSIM L. [1997], *Self and Identity*, New York, Oxford University Press.
- ATKINS K. [2000a], *Personal Identity and the Importance of One's Own Body: A Response to Derek Parfit*, "International Journal of Philosophical Studies", 8 (3), pp. 329-349.
- ATKINS K. [2000b], *Ricoeur's "Human Time" as a Response to the Problem of Closure in Heideggerian Temporality*, "Philosophy Today", 44 (2), Summer, pp. 108-122.
- ATKINS K. [2002], *Ricoeur on Objectivity. Between Phenomenology and the Natural Sciences*, "Philosophy Today", 46 (4), Summer, pp. 384-395
- ATKINS K. [2004], *Narrative Identity, Practical Identity and Ethical Subjectivity*, "Continental Philosophy Review", 37 (3), pp. 341-366.
- ATKINS K. [2005], *Self and Subjectivity*, Malden, Blackwell.
- AUGIERI C. [1993], *Sono dunque narro. Racconto e semantica dell'identità in Paul Ricoeur*, Palumbo, Lecce.
- BARRESI J. [1999], *On Becoming a Person*, "Philosophical Psychology", 12 (1), pp. 79-98.
- BARTHES R. [1977], *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*, in BARTHES R., *Image – Music – Text*, trad. Stephen Heath, Hill and Wang, New York.
- BARTHES R. *et al.* [1982], *L'analisi del racconto. Le strutture della narratività nella ricerca semiologia che riprende le classiche ricerche di Propp*, a cura di U. Eco, Bompiani, Milano.
- BAX C. [2005], *Narrative Identity and the Case for Wittgensteinian Metaphysics*, URL: <http://home.medewerker.uva.nl/c.bax/>
- BERTI E. [1992], *Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico*, in A-A.Vv. [1992], *Persona e personalismo*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libreria Editrice, Padova, pp. 43-74.

- BERTI E. [2001], *Dal personalismo all'identità personale*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 65-78.
- BERTOLOTI G., CERUTI M. [2001], *Il racconto dell'identità*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 77-105.
- BIANCO F. [1993], *Ermeneutica del testo e comprensione dell'agire*, in DANESE A. (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova, pp. 143-159.
- BLAMEY K. [1995], *From the Ego to the Self: A Philosophical Itinerary*, in HAHN L. E. [1995], *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court.
- BOBILLOT J.-P. [1989], *Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit*, in BOUCHINDHOMME C., ROCHLITZ R. (a cura di), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Les Éditions du Cerf, pp. 73-120.
- BONIOLO G., DE ANNA G., VINCENTI U. [2007], *Individuo e persona. Tre saggi su chi siamo*, Bompiani, Milano.
- BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di) [2001], *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli.
- BOTTIROLI G. [2001], *Soggetto "atopos" e limite del mondo. Una riflessione su stile e identità*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli, pp. 133-156.
- BOUCHINDHOMME C., ROCHLITZ R. (a cura di), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, Les Éditions du Cerf.
- BOURGEAIS P. L. [2001], *Philosophy at the Boundary of Reason. Ethics and Postmodernity*, SUNY Press.
- BREITLING A., ORTH S., SCHAFF B. (a cura di) [1999], *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- BREZZI F. [2006], *Introduzione a Ricoeur*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- BROCKMEIER J., CARBAUGH D. (a cura di) [2001], *Narrative and Identity*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam and Philadelphia.

- BROOKS P. [1995], *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Torino.
- BRUNER J. [1987], *Life as Narrative*, "Social Research", 54 (1), pp. 11-32
- BRUNER J. [1988], *La mente a più dimensioni*, trad. di R. Rini, Editori Laterza, Roma-Bari.
- BRUNER J. [1991], *La costruzione narrativa della "realtà"*, in AMMANITI M., STERN D. N. (a cura di), *Rappresentazioni e narrazioni*, Laterza, Roma, pp. 17-42.
- BRUNER J. [1992], *La ricerca del significato: per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BRUNER J. [2002], *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Editori Laterza, Bari.
- BUZZONI M. [1988], *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Edizioni Studium, Roma.
- CAMPBELL J. [1994], *Past, Space, and Self*, The MIT Press, Cambridge and London.
- CANALE D. [2000], *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur*, "Ragion pratica", 14, pp. 211-231.
- CAPPS L., OCHS E. [2001], *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*, Harvard University Press, Cambridge and London.
- CARR D. [1984], *Review Essay. Temps et Recit. Tome I*, "History and Theory", 23 (3), pp. 357-370.
- CARR D. [1986], *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, "History and Theory", 25 (2), pp. 117-131.
- CARR D. [1991], *Discussion: Ricoeur on Narrative*, in WOOD D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge., pp. 160-74.
- CARR D. [1991<sup>2</sup>], *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- CAVARERO A. [1997], *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano.

- CAVARERO A. [2001], *L'identità altruistica*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 235-254.
- CAZZULLO A. [1988], *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Jaca Book, Milano.
- CHATMAN S. [1987], *Storia e discorso. La struttura narrativa nel romanzo e nel film*, trad. di E. Graziosi, Pratiche, Parma.
- CHATMAN S. [1993], *Reading Narrative Fiction*, Macmillan, New York.
- CHATMAN S., VAN PEER W. [2001], *New Perspectives on Narrative Perspective*, SUNY Press.
- CHIEREGHIN F. [1996], *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in MELCHIORRE V. (a cura di), *L'idea di persona*, "Vita e Pensiero", Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano, pp. 65-86.
- CHIODI M. [1990], *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia.
- CHISHOLM R. M. [1976], *Person and Object. A Metaphysical Study*, G. Allen & Unwin, London.
- CHRISTMAN J. [2004], *Narrative Unity as a Condition of Personhood*, "Metaphilosophy", 35 (5), pp. 698-713.
- CIARAMELLI F. [1991a], *Ipseità, alterità e pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, "Aut Aut" 242, marzo-aprile, pp. 91-103.
- CIARAMELLI F. [1991b], *La tensione etica nel pensiero di Ricoeur*, "Per la filosofia", 23, settembre-dicembre, pp. 50-63.
- CLARK S. H. [1990], *Paul Ricoeur*, Routledge, London.
- COHEN R. A., MARSH J. L. (a cura di) [2002], *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany (NY).
- CORAZZA E. [1995], *Je est un autre*, "Archives de Philosophie", 58, pp. 199-212.
- CRAGNOLINI M. B. [1991], *Razon imaginativa, identidad y etica en la obra de Paul Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires.

- CRITES S. [1971], *The Narrative Quality of Experience*, "Journal of the American Academy of Religion", 39 (3) pp. 291-311.
- CROSSLEY M. [2000], *Introducing Narrative Psychology*, Open University Press, Buckingham e Philadelphia.
- DAIGLER M. A. [1998], *Being as Act and Potency in the Philosophy of Paul Ricoeur*, "Philosophy Today", 42 (4), pp. 375-385.
- DANESE A. (a cura di) [1986a], *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova Editrice, Roma.
- DANESE A. [1986b], *Il personalismo e l'ermeneutica di Paul Ricoeur*, in DANESE A. (a cura di), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 116-149.
- DANESE A. (a cura di) [1991], *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Edizioni Dehoniane, Roma.
- DANESE A. (a cura di) [1993], *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova.
- DANESE A. [1996], *Da Mounier a Ricoeur. Itinerari di riflessione*, in MELCHIORRE V. (a cura di) [1996], *L'idea di persona*, "Vita e Pensiero", Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano, pp. 381-430.
- DA RE A. [1992], *Sujet, alterité et visée de la "vie bonne". Note sur le dernier ouvrage de Paul Ricoeur*, "Notes et documents. Pour une recherche personnelle", 33-34, janvier-août, pp. 52-65.
- DA RE A. [1993]. *L'aspirazione alla "vita buona"*, in DANESE A. (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova, pp. 215-226.
- DA RE A. [1994], *La saggezza possibile. Ragioni e limiti dell'etica*, Fondazione Lanza, Gregoriana Libreria Editrice.
- DAUENHAUER B. P. [1992], *Taylor and Ricoeur on the Self*, "Man and World", 25, pp. 211-225.
- DAUENHAUER B. P. [1993], *Ricoeur's Contribution to Contemporary Political Thought*, in KLEMM D. E., SCHWEIKER W., *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University press of Virginia, Charlottesville. London, pp. 157-175.

- DAUENHAUER B. P. [1995], *Ricoeur and Political Identity*, "Philosophy Today", 39 (1), pp. 47-55.
- DAUENHAUER B. P. [1998], *Paul Ricoeur. The Promise and the Risk of Politics*, Rowman & Littlefield Publishers Inc.: Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- DAUENHAUER B. P. [2002], *Paul Ricoeur*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", URL: <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur>.
- DE BOER TH. [1995], *Identité narrative et identité éthique*, in GREISCH J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris, pp. 43-58.
- DENNETT D. C. [1992], *The Self as a Center of Narrative Gravity*, in KESSEL F., COLE P., JOHNSON D., *Self and Consciousness. Multiple Perspectives*, LEA, Hillsdale, pp. 103-115.
- DENNETT D. C. [1993], *Coscienza*, trad. di L. Colasanti, Rizzoli, Milano.
- DERCZANSKY A. [1994], *L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, in AESCHLIMANN J. C. (a cura di), *Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconniere, Neuchatel., pp. 103-131.
- DESCOMBES V. [1991], *Le pouvoir d'être soi. Paul Ricoeur. Soi-même comme un autre*, "Critique", 47, 529-530, pp. 545-576.
- DE VRIES H. [1995], *Attestation du temps et de l'autre. De "Temps et récit" à "Soi-même comme un autre"*, in GREISCH J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris, pp. 21-42.
- DI FRANCESCO M. [1998], *L'io e i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, R. Cortina, Milano.
- DI FRANCESCO M. [2001], *Perché non possiamo naturalizzare le persone. Una critica alla tesi d'impersonalità*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 255-280.
- DOSSE F. [2001], *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, La Decouverte, Paris.
- DUNNE J. [1996], *Beyond Sovereignty and Deconstruction: The Storied Self*, in KEARNEY R. (a cura di), *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 137-157.

- EGGER L., STAM H. J. [1997], *Narration and Life: On the Possibilities of a Narrative Psychology*, in JOY M. (a cura di), *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*, University of Calgary Press, pp. 69-85.
- FAESSLER M. [1994], *Attestation et élection*, in AESCHLIMANN J. C. (a cura di), *Ethique et responsabilité. Paul Ricoeur*, La Baconniere, Neuchatel., pp. 133-153.
- FERRETTI M. [1997], *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- FISHER L. [1997], *Mediation, Muthos, and the Hermeneutic Circle in Ricoeur's Narrative Theory*, in JOY M. (a cura di), *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*, University of Calgary Press, pp. 207-219.
- FLUDERNIK M. [1996], *Towards a "Natural" Narratology*, Routledge, London and New York.
- FOESSEL M., MONGIN O. [2005], *Paul Ricoeur*, ADPF, Paris.
- FORSEY J. [2003], *Art and Identity. Expanding Narrative Theory*, "Philosophy Today", 47 (2), pp. 176-90.
- GALLAGHER S. [2000], *Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science*, URL: <http://pegasus.cc.ucf.edu/~gallaghr/gallonline.html>.
- GALLAGHER S. [2003], *Self-Narrative, Embodied Action, and Social Context*, URL: <http://pegasus.cc.ucf.edu/~gallaghr/gallonline.html>.
- GALLOIS A. [2005], *Identity Over Time*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", URL: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-time>.
- GARAVASO P. [2001], *Mens una in corpore uno*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo Editore, Napoli, pp. 281-309.
- GARAVASO P., VASSALLO N. [2007], *Filosofia delle donne*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- GEDNEY M. D. [2004], *Jaspers and Ricoeur on the Self and the Other*, "Philosophy Today", 48 (4), pp. 331-342.
- GENETTE G. [1987], *Nuovo discorso del racconto*, Einaudi, Torino.

- GERHART M. [1979], *The Question of Belief in Literary Criticism. An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur*, Akademischer Verlag Heinz, Stuttgart.
- GILES J. [1991], *Bodily Theory and Theory of the Body*, "Philosophy", 66, pp. 339-347.
- GODLOVE T. F. jr. [1995], *Ricoeur, Kant, and the Permanence of Time*, in HAHN L. E., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court , pp. 399-415.
- GÖRTZ H.-J. [1995], *La narration comme acte fondamental et l'idée d'«identité narrative»*, in GREISCH J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris, pp. 103-137.
- GRAMPA G. [1993], *La soglia "oggettiva" dell'ermeneutica*, in DANESE A. (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova, pp. 133-142.
- GREISCH J. [1984], *Bulletin de philosophie. De l'intrigue à l'intrication. Quelques études récents sur la narrativité*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 68, pp. 250-264.
- GREISCH J. [1989], *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le "moment cartésien" chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 73, pp. 529-548.
- GREISCH J., KEARNEY R. (a cura di) [1991], *Paul Ricoeur. Les metamorphoses de la raison hermeneutique*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 1.-11 aout 1988.
- GREISCH J. [1991], *Bulletin de philosophie. Hermeneutique et philosophie pratique*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 75 (1), pp. 97-128.
- GREISCH J. [1993], *Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue*, "Revue de metaphysique et de morale", 98 (3), pp. 413-427.
- GREISCH J. (a cura di) [1995], *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris.
- GREISCH J. [1996], *Testimony and Attestation*, in KEARNEY R. (a cura di) [1996a], *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 81-98.

- GREISCH J. [2001], *Paul Ricoeur. L'itinérance du sense*, Millon, Grenoble.
- GYLLENHAMMER P. [1998], *From the Limits of Knowledge to the Hermeneutics of Action (from Derrida to Ricoeur)*, "American Catholic Philosophical Quarterly", 72 (4), pp. 559-580.
- HAHN L. E. [1995], *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court.
- HARDY B. [1968], *Towards a Poetics of Fiction. An Approach Through Narrative*, "Novel", 2 (1), Fall, pp. 5-14.
- HARDY B. [1975], *Tellers and Listeners. The Narrative Imagination*, University of London, The Athlone Press.
- HINCHMAN L. P., HINCHMAN S. K. (a cura di) [1997], *The Idea of Narrative in the Human Sciences*, SUNY, Albany.
- HOHLER T. P. [1991], *Praxis and Narration: the Underpinnings of Ricoeur's Hermeneutics*, "Phenomenological Inquiry" 15, pp. 129-150.
- HOLSTEIN J. A., GUBRIUM J. F. [2001], *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, "Journal of phenomenological psychology", 32 (1), pp. 89-92.
- HYVÄRINEN M. [2006], *Towards a Conceptual History of Narrative*, in HYVÄRINEN M., KORHONEN A., MYKKÄNEN J., *The Travelling Concept of Narrative*, Helsinki, pp. 20-41.
- IANNOTTA D. [1998], *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricoeur*, Aracne, Roma.
- IHDE D. [2002], *Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths*, in COHEN R. A., MARSH J. L. (a cura di), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 93-105.
- IHDE D. [1991], *Text and the New Hermeneutics*, in WOOD D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge, pp. 124-139.
- JERVOLINO D. [1993], *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova.
- JERVOLINO D. (a cura di) [1994], *Filosofia e linguaggio*, Guerini e Associati, Milano.

- JERVOLINO D. [1995], *Paul Ricoeur. L'amore difficile*, Edizioni Studium, Roma.
- JERVOLINO D. [1996a], *Il "cogito" ferito e l'ontologia problematica dell'ultimo Ricoeur*, "Aquinas" 39 (2), pp. 369-380.
- JERVOLINO D. [1996b], *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli.
- JERVOLINO D. [1996c], *Del buon uso del pensiero di Ricoeur*, in JERVOLINO D., *Le parole della prassi. Saggi di ermeneutica*, La città del sole, Napoli, pp. 67-83.
- JERVOLINO D. [2002], *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris.
- JERVOLINO D. [2003], *Introduzione a Ricoeur*, Editrice Morcelliana, Brescia.
- JOY M. (a cura di) [1997], *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*, University of Calgary Press.
- KAUL S. [2003], *Narratio. Hermeneutik nach Heidegger und Ricoeur*, W. Fink, München.
- KEARNEY R. (a cura di) [1996a], *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi.
- KEARNEY R. [1996b], *Narrative Imagination: Between Ethics and Poetics*, in ID. (a cura di.), *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 173-190.
- KEMP P. [1986], *Ethique et narrativité*, "Aquinas", 29 (2), pp. 211-233.
- KEMP P. [1988], *Per un'etica narrativa. Un ponte tra l'etica e la riflessione narrativa in Ricoeur*, "Aquinas", 31, pp. 435-458.
- KEMP P. [2002], *Narrative Ethics and Moral Law in Ricoeur*, in WALL J., SCHWEIKER W., HALL W. D. (a cura di), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York, London, pp. 32-46.
- KERBY A. P. [1986], *The Language of the Self*, "Philosophy Today", 30 (3), Fall, pp. 210-223.
- KERBY A. P. [1988], *The Adequacy of Self-Narration: A Hermeneutical Approach*, "Philosophy and Literature", 12 (2), pp. 232-244.

- KERBY A. P. [1991], *Narrative and the Self*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- KERMODE F. [1972], *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, trad. di G. Montefoschi, Rizzoli Editore, Milano.
- KHONDE E.-N. [2004], *La sagesse pratique. Réflexions sur l'éthique appliquée de Paul Ricoeur*, P. Lang, Frankfurt am Main.
- KLEIN T. [1995], *The Idea of a Hermeneutical Ethics*, in HAHN L. E. (a cura di), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, "The Library of Living Philosophers vol. 22", Open Court: Chicago and La Salle, pp. 361-369.
- KLEMM D. E. [1983], *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur. A Constructive Analysis*, Bucknell University Press, Lewisburg.
- KLEMM D. E. [1993], *Individuality. The Principle of Ricoeur's Mediatine Philosophy and Its Bearing on Theology of Culture*, in KLEMM D. E., SCHWEIKER W., *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University press of Virginia, Charlottesville. London, pp. 275-291.
- KLEMM D. E., SCHWEIKER W. [1993], *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University press of Virginia, Charlottesville. London.
- KORSGAARD C. [1996], *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, in ID., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University press, Cambridge, pp. 363-397.
- LAITINEN A. [2002], *Charles Taylor and Paul Ricoeur on Self-Interpretations and Narrative Identity*, URL: [www.jyu.fi/yhtfil/fil/armala/texts/2002a.pdf](http://www.jyu.fi/yhtfil/fil/armala/texts/2002a.pdf).
- LAMARQUE P. [2004], *On Not Expecting Too Much from Narrative*, "Mind & Language", 19 (4), pp. 393-408.
- LANGSDORF L. [2002], *The Doubleness of Subjectivity. Regenerating the Phenomenology of Intentionality*, in COHEN R. A., MARSH J. L. (a cura di), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany (NY), pp. 33-55.
- LATONA M. J. [2001], *Selfhood and Agency in Ricoeur and Aristotle*, "Philosophy Today", 45 (2), pp. 107-120.
- LEE L.-H. [1998], *Ricoeur's Hermeneutics of the Self and Its Aporia*, "International Studies in Philosophy", 30 (2), pp. 55-67.

- LEIBER J. [1989], *Re(ad) Me; Re(ad) Myself*, "Philosophy and Literature", 13 (1), pp. 134-139.
- LE LANNOU J. M. [1990], *Entretiens avec Paul Ricoeur*, "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 74 (1), pp. 87-91.
- LIPPITT J. [2007], *Getting the Story Straight: Kierkegaard, MacIntyre and Some Problems with Narrative*, "Inquiry", 50 (1), pp. 34-69.
- LLOYD G. [1993], *Being in Time. Selves and Narrators in Philosophy and Literature*, Routledge, London and New York.
- LOWE E. J. [2000], *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MACINTYRE A. [1988], *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, traduzione di Paola Capriolo, Feltrinelli, Milano (in particolare, pp. 225-269).
- MADISON G. B. [1995], *Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject*, in HAHN L. E., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court, pp. 75-92.
- MAFFETTONE S. [2006], *Prima conosci te stesso, poi il mondo*, "Il Sole 24 Ore Domenica", 8 ottobre 2006, n. 272.
- MALL R. A., SCHNEIDER N. (a cura di) [1996], *Ethik und Politik aus interkulturellen Sicht*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atalanta.
- MARGARIA L. [2005], *Passivo e/o attivo, l'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando, Roma.
- MARIANI ZINI F. [1994], *Il problema del terzo nell'ultimo Ricoeur*, "Rivista di estetica", 43, pp. 23-40.
- MARTY F. [1995], *L'unité analogique de l'agir. Paul Ricoeur et la tradition de l'analogie*, in GREISCH J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne Editeur, Paris, pp. 85-101.
- MASSET P. [1992], *Que suis-je? Qui suis-je? Que sommes-nous? De Ricoeur à St. Jean de la Croix*, "Filosofia oggi", 15 (1), pp. 31-46.
- McADAMS D. [1993], *The Stories We Live By*. New York, Guilford.
- McADAMS D., OCHBERG R. L. [1988], *Psychobiography and Life Narratives*, Duke University Press, Durham and London.

- MCDOWELL J. [1998], *Reductionism and the First Person*, in ID., *Mind, Value, & Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., pp. 359-382.
- MELCHIORRE V. (a cura di) [1987], *La differenza e l'origine*, "Vita e Pensiero", Milano.
- MELCHIORRE V. (a cura di) [1996], *L'idea di persona*, "Vita e Pensiero", Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano.
- MICHEL J. [2006], *Paul Ricoeur. Une philosophie de l'agir humain*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- MILANI D. [1992], *Il testo del sé. Note sull'ultimo libro di Paul Ricoeur*, "Paradigmi" 28, pp. 201-211.
- MINK L. O. [1970], *History and Fiction as Modes of Comprehension*, "New Literary History", 1 (3), pp. 541-558.
- MINK L. O. [1978], *Narrative Form as Cognitive Instrument*, in CANARY R. H., KOZICKI H., *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- MINK L. O. [1981], *Everyman His or Her Own Annalist*, in MITCHELL W. J. T. (a cura di), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 233-239.
- MISRAHI R. [2002], *La problématique du sujet aujourd'hui*, Encre marine, La Versanne.
- MITCHELL W. J. T. (a cura di) [1981], *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- MONCADA F. [1992], *Etica e intersoggettività. Riflessioni su "Soi-même comme un autre" di Paul Ricoeur*, "Archivio di Filosofia" (Religione, Parola, Scrittura), Actes du colloque international, Rome 1992, 60 (1-3), pp. 557-571.
- MONGIN O. [1994], *Paul Ricoeur*, Editions du Seuil, Paris.
- MOORE A. W. [1997], *Points of View*, Clarendon Press, Oxford.
- MULDOON M. S. [1997], *Ricoeur and Merleau-Ponty on Narrative Identity*, "American Catholic Philosophical Quarterly", 71 (1), pp. 35-52.
- MULDOON M. S. [1998], *Ricoeur's Ethics: Another Version of Virtue Ethics? Attestation is not a Virtue*, "Philosophy Today", 42 (3), pp. 301-309.

- MULDOON M. S. [2000], *Reading, Imagination, and Interpretation. A Ricoeurian Response*, "International Philosophical Quarterly", 40 (1), pp. 69-83.
- MULDOON M. S. [2002], *On Ricoeur*, Wadsworth/Thomson Learning, Belmont.
- MULDOON M. S. [2005], *Ricoeur's Ethical Poetics: Genesis and Elements*, "International Philosophical Quarterly", 45 (1), pp. 61-86.
- MULDOON M. S. [2006], *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and Meaning*, Duquesne University Press, Pittsburg.
- MUSSCHENGA A. W. (a cura di) [2002], *Personal and Moral Identity*, Kluwer, Dordrecht.
- NAJERA E. [2006], *La hermeneutica del sí de Paul Ricoeur entre Descartes y Nietzsche*, "Quadernos de filosofía y ciencia", 36, pp. 73-83.
- NEBULONI R. [1980], *Nabert e Ricoeur. La filosofia riflessiva dall'analisi coscienziale all'ermeneutica filosofica*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 72, pp. 80-107.
- NEISSER U., FIVUSH R. (a cura di), [1994], *The Remembering Self. Construction and Accuracy in the Self-Narrative*, Cambridge University Press.
- NEPI P. [2000], *Individui e persona. L'identità del soggetto morale in Taylor, MacIntyre e Jonas*, Edizioni Studium, Roma.
- OLIVETTI M. M. [1986], *Réponse à l'exposé de Paul Ricoeur*, "Archivio di Filosofia", anno 54 (1).
- OLSON E. T. [1999], *L'animale umano. Identità e continuità biologica*, prefazione di M. Di Francesco, McGraw-Hill, Milano.
- OLSON E. T. [2002], *Personal Identity*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", URL: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal>.
- ORTH S. [1999], *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie*, Herder, Freiburg.
- PARFIT D. [1989], *Ragioni e persone*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano.
- PAVAN A. (a cura di) [2003], *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino.

- PELLAUER D. [1987], *"Time and Narrative" and Theological Reflection*, "Philosophy Today", 31 (3), pp. 262-286.
- PELLAUER D. [1991], *Limning the Liminal. Carr and Ricoeur on Time and Narrative*, "Philosophy Today", 35 (1), pp. 51-62.
- PERRY J. (a cura di) [1975], *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- PHELAN J. [2005], *Living to Tell about It. A Rethoric and Ethics of Character Narration*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- PIERETTI A. [1986], *Ricoeur: la fenomenologia della volontà come metodo di rinvio all'originario*, introduzione a RICOEUR P. [1986c], *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, a cura di A. Pieretti, Jaca Book, Milano.
- POLKINGHORNE, D. E. [1988], *Narrative Knowing and the Human Sciences*, SUNY Press, Albany.
- POLONOFF D. [1987], *Self-Deception*, "Social Research", 54 (1), pp. 45-53.
- POMA I. [1996], *Le eresie della fenomenologia: itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli.
- POMATA G. [1985], *Narrazione e spiegazione nella scrittura della storia*, in SALVIATI M. (a cura di), *Scienza, narrazione e tempo. Indagine sociale e correnti storiografiche a cavallo del secolo*, Franco Angeli Libri, Milano.
- PUCCI E. [1992], *Review of Paul Ricoeur's "Oneself as Another": Personal Identity, Narrative Identity, and 'Selfhood' in the Thought of Paul Ricoeur*, "Philosophy and Social Criticism", 18, pp. 185-209.
- PUCCI E. [1996], *History and the Question of Identity: Kant, Arendt, Ricoeur*, in KEARNEY R. (a cura di), *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi., pp. 125-136.
- PULITO M. [2003], *Identità come processo ermeneutico. Paul Ricoeur e l'analisi transazionale*, Armando Editore, Roma.
- QUIGLEY T. R. [1994], *The Ethical and the Narrative Self*, "Philosophy Today", 38 (1), pp. 43-55.
- RAINWATER M. [1996], *Refiguring Ricoeur: Narrative Force and Communicative Ethics*, in KEARNEY R. (a cura di) [1996a], *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 99-110.

- RASMUSSEN D. [1996], *Rethinking Subjectivity: Narrative Identity and the Self*, in KEARNEY R. (a cura di), *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, pp. 159-172.
- REAGAN C. E. [1985], *Feature Review-Article. Paul Ricoeur's "Time and Narrative"*, "International Philosophical Quarterly", 25, pp. 89-96.
- REAGAN C. E. [1993], *The Self as an Other*, "Philosophy Today", 37 (1), pp. 3-22.
- REAGAN C. E. [1995], *Words and Deeds: The Semantics of Action*, in HAHN L. E. (a cura di), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, "The Library of Living Philosophers vol. 22", Open Court: Chicago and La Salle, pp. 331-345.
- REAGAN C. E. [1996], *Paul Ricoeur. His Life and Works*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- REID M. [1997], *Narrative and Fission: A Review Essay of Marya Schechtman's The Constitution of Selves*, "Philosophical Psychology" 10 (2), pp. 211-219.
- RICOEUR P. [1974], *La sfida semiologica*, a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma.
- RICOEUR P. [1981a], *La metafora viva*, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1981b], *Narrative Time*, in MITCHELL W. J. T. [1981], *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 165-186.
- RICOEUR P. [1985a], *History as Narrative and Practice*, "Philosophy Today", 29 (3), Fall, pp. 213-222.
- RICOEUR P. [1985b], *Narrated Time*, "Philosophy Today", 29 (4), Winter, pp. 259-272.
- RICOEUR P. [1986a], *Il tempo raccontato*, trad. di Federica Sossi, "Aut Aut", 216, pp. 23-40.
- RICOEUR P. [1986b], *Ipséité / Altérité / Socialité*, "Archivio di filosofia", 54, pp. 17-33.
- RICOEUR P. [1986c], *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, a cura di A. Pieretti, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1986d], *Tempo e racconto*, volume 1, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.

- RICOEUR P. [1987a], *Tempo e racconto*, volume 2, *La configurazione nel racconto di finzione*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1987b], *Individu et identité personnelle*, in AA. VV., *Sur l'individu*, Éditions du Seuil, Paris, pp. 54-72.
- RICOEUR P. [1988a], *Il tempo raccontato. Tempo e racconto*, volume 3, *Il tempo raccontato*, a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1988b], *L'identità narrativa*, "Esprit", 7-8, pp. 295-304.
- RICOEUR P. [1989], *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1990], *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris.
- RICOEUR P. [1991a], *Narrative Identity*, "Philosophy Today", 35 (1), pp. 73-81, trad. di M. S. Muldoon (il testo è lo stesso di Ricoeur [1991c]).
- RICOEUR P. [1991b], *Discussion: Ricoeur on Narrative*, in WOOD D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge, pp. 160-187.
- RICOEUR P. [1991c], *Narrative Identity*, in WOOD D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge, pp. 188-199, trad. di D. Wood (il testo è lo stesso di Ricoeur [1991a]).
- RICOEUR P. [1991d], *Il tripode etico della persona*, in DANESE A. (a cura di) [1991], *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Edizioni Dehoniane, Roma, pp. 65-86.
- RICOEUR P. [1993a], *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [1993b], *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, a cura di B. Bonato, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone.
- RICOEUR P. [1994a], *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano.
- RICOEUR P. [1994b], *La vita: un racconto in cerca di narratore*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano, pp. 169-185.
- RICOEUR P. [1994b], *Mimesis, referenza e rfigurazione in Tempo e Racconto*, in ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Mi-

- lano, pp. 187-199.
- RICOEUR P. [1996a], *The Crisis of the "Cogito"*, "Synthese", 106 (1), pp. 57-66.
- RICOEUR P. [1996b], *Ermeneutica del sé e filosofia dell'attestazione*, colloquio a cura di M. Minelli, "Humanitas" II, pp. 956-966.
- RICOEUR P. [1997], *La persona*, Editrice Morcelliana, Brescia.
- RICOEUR P. [1998a], *Il giusto*, Società Editrice Italiana, Torino.
- RICOEUR P. [1998b], *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano.
- RICOEUR P. [2004], *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, introduzione di R. Bodei, Il Mulino, Bologna.
- RICOEUR P. [2005], *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ROACHE R. [2006], *A Defence of Quasi-Memory*, "Philosophy" 61, pp. 323-355.
- RORTY A. O. (a cura di) [1976], *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley.
- ROSSI O. [1984], *Introduzione alla filosofia di Paul Ricoeur*, Edizioni Levante, Bari.
- ROVATTI P. A. [1991], *Soggetto e alterità*, "Aut Aut", 242, pp. 13-21.
- ROVATTI P. A. [1994], *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Feltrinelli Editore, Milano, pp. 123-135.
- RUDD A. [2007], *In Defence of Narrative*, "European Journal of Philosophy", URL: [www.blackwell-synergy.com/toc/ejop/0/0](http://www.blackwell-synergy.com/toc/ejop/0/0).
- RWABILINDA J. M. [1992], *Paul Ricoeur: le dépassement de la subjectivité. De la critique du "cogito" à la "personne responsable"*, Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Philosophiae, Romae.
- SACKS O. [1986], *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, trad. di C. Morena, Adelphi Edizioni, Milano.
- SCARAMUZZA F. [2004], *Identità e riconoscimento nella sofferenza condivisa*, "Per la filosofia", L'ultimo Ricoeur, 61, maggio-agosto, pp. 59-76.

- SCHAFFER R. [1981], *Narration in the Psychoanalytic Dialogue*, in MITCHELL W. J. T. (a cura di), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 25-49.
- SCHAFFER R. [1999], *Rinarrare una vita*, trad. di E. Frattucci, Giovanni Fioriti Editore, Roma.
- SCHAFF B. [1999], *Zwischen Identität und Ethik: Ricoeurs Zugang zum Versprechen*, in BREITLING A., ORTH S., SCHAFF B. (a cura di), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 143-153.
- SCHAPP W. [1953], *In Geschichten verstrickt: zum Sein von Mensch und Ding*, Richard Meiner, Hamburg.
- SCHECHTMAN M. [1996], *The Constitution of Selves*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- SCHOLES R., KELLOG R. [2000<sup>21</sup>], *La natura della narrativa*, trad. di R. Zelocchi, Il Mulino, Bologna.
- SCHNELL M. W. [1999], *Narrative Identität und Menschenwürde. Paul Ricoeurs Beitrag zur Bioethikdebatte*, in BREITLING A., ORTH S., SCHAFF B. (a cura di), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 117-129.
- SCHWEIKER W. [1993], *Imagination, Violence and Hope. A Theological Response to Ricoeur's Moral Philosophy*, in KLEMM D. E., SCHWEIKER W., *Meanings in Texts and Actions: Questioning Paul Ricoeur*, University press of Virginia, Charlottesville. London, pp. 205-225.
- SHOEMAKER S. [1963], *Self-Knowledge and Self-Identity*, Cornell University Press, Ithaca.
- SHOEMAKER D. [2005], *Personal Identity and Ethics*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", URL: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-ethics>.
- SILVERS A. [1990], *Politics and the Production of Narrative Identities*, "Philosophy and Literature", 14 (1), pp. 99-107.
- SIMMS K. [2003], *Paul Ricoeur*, "Routledge Critical Thinkers", Routledge, London and New York.
- SKULASON P. [2001], *Le Cercle du sujet dans la philosophie de Paul Ricoeur*, L'Harmattan, Paris.

- SOETJE E. [1993], *Ricoeur fra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- SPARTI D. [1996], *Soggetti al tempo. Identità personale tra analisi filosofica e costruzione sociale*, Feltrinelli Editore, Milano.
- SPARTI D. [2001], *La nave di Teseo. Dilemmi dell'identità e forme del riconoscimento sociale*, in BOTTANI A., VASSALLO N. (a cura di), *Identità personale. Un dibattito aperto*, Loffredo, Napoli, pp. 433-457.
- STEELE M. [2003], *Ricoeur versus Taylor on Language and Narrative*, "Metaphilosophy", 34 (4), pp. 425-446.
- STEVENS B. [1990], *Le soi agissant et l'être comme acte*, "Revue philosophique de Louvain", 88 (80), pp. 580-596.
- STEVENS B. [1991], *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricoeur*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London.
- STEVENS B. [1995], *On Ricoeur's Analysis of Time and Narration*, in HAHN L. E., *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle, Open Court, pp. 499-506.
- STRAWSON G. [2004], *Against Narrativity*, "Ratio", 17 (4), pp. 428-452.
- STRAWSON P. [1964], *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Meuten and Co., London.
- SWEENEY R. D. [1997], *Ricoeur on Ethics and Narrative*, in JOY M. (a cura di), *Paul Ricoeur and Narrative: Context and Contestation*, University of Calgary Press, pp. 197-205
- TAYLOR C. [1993], *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. di R. Rini, Feltrinelli, Milano.
- TEICHERT D. [1999], *Von der Feststellung der Identität zur Explikation von Personalität – Ricoeurs Kritik an Derek Parfit*, in BREITLING A., ORTH S., SCHAFF B. (a cura di), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 131-142.
- TEICHERT D. [2000], *Personen und Identitäten*, W. De Gruyter, Berlin.
- TEICHERT D. [2002], *Zwei Begriffe personaler Identität*, URL: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1477/>.
- TEICHERT D. [2004], *Narrative, Identity and the Self*, "Journal of Consciousness Studies", 11 (10-11), pp. 175-191.

- TENGELYI L. [1999], *Ricoeurs realistische Wende der Selbstausslegung*, in BREITLING A., ORTH S., SCHAFF B. (a cura di), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 155-161.
- THOMASSET A. [1996], *Paul Ricoeur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University press, Peeters.
- TIEMERSMA D. [1996], *Über ethnisch-narrative und ethische Identität*, in MALL R. A., SCHNEIDER N. (a cura di), *Ethik und Politik aus interkulturellen Sicht*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atalanta, pp. 205-220.
- TOMASI G. [2004], *What is Person? Some Reflexions on Leibniz's Approach*, in CARRARA M., NUNZIANTE A. M., TOMASI G. (a cura di), *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*, "Studia Leibnitiana", 32, pp. 257-282.
- TOMASI G. [2005], *Punti di vista, soggettività dell'esperienza e particolarità delle menti in Leibniz*, in D'IPPOLITO B. M., MONTANO A., PIRO F. (a cura di), *Monadi e monadologie. Il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz, Husserl*, Rubettino, Catanzaro, pp. 171-198.
- TOSELLO V. [2000], *La "specificità" del discorso religioso nell'itinerario filosofico di Paul Ricoeur*, Edizioni Nuova Scintilla, Padova.
- TUROLDO F. [2000], *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Il poligrafo, Padova.
- TRIAS S. [1997], *Reflexiones sobre la identidad narrativa*, "Revista de Filosofía", 26-27 (2-3), pp. 61-70.
- VAN DEN HENGEL J. [1996], *Can There Be a Science of Action? Paul Ricoeur*, "Philosophy Today", 40 (2), pp. 235-250.
- VANHOOZER K. J. [1991], *Philosophical Antecedents to Ricoeur's "Time and Narrative"*, in WOOD D. (a cura di), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge, pp. 34-54.
- VANSINA F. D. [2000], *Paul Ricoeur: bibliographie primaire et secondaire (1935-2000)*, Louvain University Press, Editions Peeters, Louvain.
- VENEMA H. I. [1999], *Am I the Text? A Reflection on Paul Ricoeur's Hermeneutics of Selfhood*, "Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie", 38 (4), pp. 765-783.

- VENEMA H. I. [2000], *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, State University of New York Press, Albany (NY).
- VERHESSCHEN P. [2003], *The Poem's Invitation: Ricoeur's Concept of Mimesis and Its Consequences for Narrative Educational Research*, "Journal of Philosophy of Education", 37 (3), pp. 449-465.
- VEZEANU I. [2004], *Moi-même comme un autre. Identité personnelle et langage*, URL:<http://web.upmf-grenoble.fr/SH/PersoPhilo/IonVezeanu/publications.htm>.
- VICE S. [2003], *Literature and the Narrative Self*, "Philosophy" 78, pp. 93-108.
- VOLLMER F. [2005], *The Narrative Self*, "Journal for the Theory of Social Behaviour", 35 (2), pp. 189-205.
- WALL J., SCHWEIKER W., HALL W. D. (a cura di) [2002], *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York, London.
- WELSEN P. [2001], *Personale Identität als narrative Identität*, "Phänomenologische Forschungen", 1-2, pp. 25-40.
- WHITE H. [1981a], *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in MITCHELL W. J. T. (a cura di), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 1-23.
- WHITE H. [1981b], *The Narrativization of Real Events*, in MITCHELL W. J. T. (a cura di), *On Narrative*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 249-254.
- WHITE H. [1983], *La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*, in ROSSI P. (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano.
- WILKES K. V. [1988], *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Clarendon Press, Oxford.
- WILLIAMS B. [1990], *Problemi dell'io*, trad. italiana di R. Rini, introduzione di S. Veca, Il Saggiatore, Milano.
- WOOD D. (a cura di) [1991], *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, London, Routledge.

WORTHINGTON K. L. [1996], *Self as Narrative. Subjectivity and Community in Contemporary Fiction*, Clarendon Press, Oxford.

#### Altra bibliografia

AGOSTINO, *Le confessioni*, a cura di C. Mohrmann, Fabbri Editori, Milano 2001.

ARISTOTELE, *Retorica e poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 2006.

HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 2001.

HUME D., *Trattato sulla natura umana*, a cura di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.

HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane*, a cura di F. Costa, Fabbri Editori, Milano 2001.

KANT I., *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Fabbri Editori, Milano 2001.

KANT I., *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Fabbri Editori, Milano 2001.

LOCKE J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, UTET, Torino 1996<sup>2</sup>.