
CARLA CANULLO

L'ARCO DELL'IDENTITÀ E PAUL RICŒUR

Abstract

As for interpretation Ricœur spoke about a «hermeneutic arc» – keeping together the terms Dilthey had separated, that is explaining and understanding – in the same way we can read the arc traced by the French philosopher since *Le volontaire et l'involontaire* introducing for the first time the expression *cogito brisé*, *cogito* shattered. Starting from this first pillar, Ricœur traced the arc of identity, progressively showing the complexity up to the renowned formulation of the narrative identity. In this identity, the core of a subject that is not self-position is synthesised, but that is rather (a) living 'who', whose narrative identity opens and does not stop at this single form. Another form, not a Ricœurian one though made possible by the opening of the identity, is the *oikological* identity, that is the identity of who 'is' and discovers himself/herself 'in front of' – in front of a You, in front of a world, of religion, of culture or in front of another 'who'. Through this the arc of identity gets richer and, starting from the *cogito brisé* and then developing in the narrative identity, also develops in the temporal and at the same time locative identity which is identified as *oikological*. Through this, finally, the arc of identity accomplishes itself *from* a single tending *to* series of arches that, together, accomplish the arch that relaunches identity towards all the forms that experience could bestow it.

Keywords: Arc; Living Image; Narrative Identity; Oikological Identity; Ricœur

1. *L'arco dell'identità*

Con l'immagine che ha chiamato «arco ermeneutico» Ricœur ha saldato i due poli, distinti da Dilthey, dello spiegare proprio delle scienze della natura e del comprendere proprio delle scienze dello spirito. Proponendo di «integrare gli opposti atteggiamenti [...] in una globale concezione della lettura come ripresa del senso»¹ in tale arco, il filosofo non si limitava a entrare nel dibattito ermeneutico con una propria originale proposta ma rimetteva anche in discussione quella rete di dualismi di cui la proposta di Dilthey era ancora debitrice. Il dualismo, già detto, è quello tra scienze della natura e scienze dello spirito, dal quale proviene il dualismo metodologico di spiegare (scienze della natura) e comprendere (scienze dello spirito) che tuttavia l'arco ermeneutico – tendendosi tra spiegazione e interpretazione – tiene insieme senza pretendere di ridurre le differenze. Così, con un gesto al contempo semplice e nuovo, Ricœur per un verso libera la struttura del testo tramite una spiegazione che ne (di)spiega le relazioni interne e che non lo considera un oggetto morto; per altro verso lo interpreta senza fare dell'interpretazione o della comprensione una modalità ontologica del soggetto e, invece, facendone un percorso «verso l'oriente del testo»². 'Atto del testo' e non 'atto sul testo', l'interpretazione sarà un 'collocarsi nel testo' favorito anche dalla ripresa di concetti di interpretazione non

1 P. RICŒUR, *Che cos'è un testo*, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 2003, p. 151.

2 *Ibidem*.

romantici né heideggeriani³, ad esempio l'interpretazione concepita sulla scia di Charles Sanders Peirce. Un'interpretazione che diventa in tal modo «l'ultimo pilone del ponte, l'ancoraggio dell'arco nel terreno del vissuto»⁴. Ciò detto, e dunque dopo che si è visto come l'arco ermeneutico si è posto, è pertinente parlare di «arco dell'identità»?

Forse sì, e una ripresa dell'intero percorso ricœuriano alla luce dell'avventura del *cogito* lo attesterebbe. Lo attesterebbe il riferimento al *cogito brisé*, o infranto, che nel '90 avvia il percorso di *soi-même comme un autre*, ma che appare per la prima volta ne *Le volontaire et l'involontaire*⁵. Sarà poi questa *brisure* a confluire nella formulazione forse più celebre e discussa dell'identità proposta dal filosofo, l'identità narrativa. Queste poche osservazioni non bastano certo a giustificare l'arco dell'identità ma ne spiegano il senso: la frattura del *cogito* cartesiano 'orienta' l'opera di Ricœur e quella che il filosofo ha chiamato 'via lunga' ha in effetti compiuto un arco i cui piloni sono stati i diversi modi in cui la *brisure* del *cogito* si è dispiegata ed è stata interpretata. Di questi piloni, il primo è il narrarsi dell'identità.

2. L'identità si narra

Così come il *cogito* si pone, allo stesso modo 'l'identità si narra'. In questo duplice gesto non è però in gioco alcuna analogia: se infatti da un lato il *cogito* si pone autoponendosi con un atto di autolegittimazione che prescinde da ogni tratto concreto⁶, dall'altro lato l'identità si narra compiendo il movimento 'contrario' rispetto all'autoposizione del *cogito*. Il narrar-si implica già un ritorno su di sé che fa guardare il sé come altro e chi si narra, lo fa perciò attraverso 'altro' – e innanzitutto attraverso quel tempo 'altro' in cui è si implicati. E se il *cogito* o è universale e dunque è nessuno, oppure è *cogito* di qualcuno e dunque è un 'chi' che si pone potendo chiedere di sé, in questo secondo caso il *cogito* non sarà puntualità che si autoattesta ma potrà pronunciarsi soltanto nel pronome indiretto 'chi'. Pronome indiretto che si pone attraverso la narrazione che ogni volta lo restituisce e lo supera con nuove e altre narrazioni.

Ricœur perciò approda all'identità narrativa anche (forse non solo) per indagare (il) 'chi' che risponde al problema posto da un principio soggettivo che nega l'individualità temporale e perciò 'è nessuno'. Di fatti, «dire l'identità di un individuo o di una comunità, scrive Ricœur, vuol dire rispondere alla domanda: *chi* ha fatto questa azione? *Chi* ne è l'agente, l'autore?». E prosegue: «Anzitutto si è risposto [...] nominando qualcuno, designandolo con un nome proprio. Ma qual è il supporto della permanenza del nome proprio? Che cosa giustifica che si tenga il soggetto dell'azione, così designato attraverso

3 Per le critiche di Ricœur all'ermeneutica romantica di Schleiermacher e alla deregionalizzazione dell'ermeneutica messa in atto da Heidegger e Gadamer si veda *ivi*, *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher a Dilthey*, pp. 71-96.

4 RICŒUR, *Che cos'è un testo*, cit., p. 154.

5 RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Points, Paris 2009, p. 62.

6 Cosa che RICŒUR lapidariamente osserva scrivendo che «*il n'est à vrai dire personne*» (cfr. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil/Points, Paris 1990, p. 16).

so il suo nome, come il medesimo lungo il corso di una vita che si distende dalla nascita alla morte? La risposta non può che essere narrativa. 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 un'identità narrativa*»⁷. La *brisure* del *cogito* non è menzionata, certo, ma resta il fatto che senza questa frattura iniziale del *cogito* e il suo successivo narrarsi tale arco mancherebbe del pilone su cui poggia.

Prima della lunga e articolata discussione con Derek Parfit per il quale «personal identity is not what matters», e prima di arrivare a una più articolata e compiuta distinzione dell'identità in identità-*idem* e identità-*ipse* esposta in *Sé come altro* insieme allo svolgimento, anch'esso più articolato e compiuto, dell'identità narrativa stessa⁸, Ricœur pone allora il primo pilone di tale identità con cui chiude *Tempo e racconto*. Nell'introdurla in passaggi noti scrive: «A differenza dell'identità astratta del Medesimo (ossia dell'identità pensata come immutabilità di un soggetto, ndr.) l'identità narrativa, costitutiva dell'ipseità, può includere il cambiamento, la mutabilità, nella coesione di una vita»⁹. E ancora:

La nozione d'identità narrativa mostra [...] la sua fecondità nel fatto che si applica altrettanto bene alla comunità che all'individuo. Si può parlare dell'ipseità di una comunità, così come abbiamo appena parlato di quella di un soggetto individuale: individuo e comunità si costituiscono nella loro identità ricevendo certi racconti che diventano per l'uno come per l'altra la loro storia effettiva¹⁰.

Queste caratteristiche fanno dell'identità narrativa un'identità instabile e caratterizzata da quelle fessure grazie alle quali si carica della propria storia, giacché «com'è possibile comporre diversi intrighi a proposito dei medesimi accadimenti (i quali, perciò stesso, non meritano più di essere chiamati gli stessi avvenimenti), così è sempre possibile costruire sulla propria vita intrighi differenti, anzi opposti». Con un esempio tratto dai Vangeli, la cui esegesi costituisce un altro *jalon* dell'arco ermeneutico ricœuriano, il filosofo spiega l'identità narrativa scrivendo che questa «si fa e si disfa continuamente, e la domanda che Gesù poneva ai suoi discepoli – e per voi, io chi sono? – ciascuno può porla a se stesso, a proposito di se stesso, con la stessa perplessità dei discepoli interrogati da Gesù»¹¹.

7 RICŒUR, *Tempo e racconto*, 3. *Il tempo raccontato*, ed. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1988, p. 375. Sul tema sono molte le ricerche. Per un riassunto dei diversi tratti di questa identità si veda P. CROWLEY, *Paul Ricœur: the Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography*, in «Paragraph», 26, n. 3 (November 2003), pp. 1-12; D. IANNOTTA, *Identità alterità riconoscimento*, in «B@belonline», n. 16-17, 2014, pp. 231-241; D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003; T. D. MORATALLA, A. D. MORATALLA, *La ética hermenéutica de Paul Ricœur*, Hermes – Collection Paul Ricœur, Valencia 2013; V. BUSACCHI, *La capacità di ognuno*, Carocci, Roma 2014.

8 RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, cit., soprattutto Quinto e Sesto Studio, rispettivamente *L'identité personnelle et l'identité narrative* e *Le soi et l'identité narrative*, pp. 137-166.

9 RICŒUR, *Il tempo raccontato*, cit., p. 376.

10 *Ibid.*

11 *Ivi*, p. 378.

Identità che non si riconduce a «identità stabile e senza fratture»¹² né si esaurisce nella singola ipseità, da un lato essa si conferma come pilone dell'arco partito dal cogito *brisé*, dall'altro lato appare non soltanto nell'arco dell'identità ma nell'arco dell'intera opera ricœuriana come incrocio «della storia e del racconto nella rfigurazione di un tempo che è indivisibilmente tempo fenomenologico e tempo cosmologico»¹³. Ancora, 'germoglio fragile' nato dall'unione di storia e finzione, essa è «l'assegnazione a un individuo o a una comunità di un'identità specifica»¹⁴, identità speciale e nuova nella quale si attesta che non soltanto il cogito *brisé* accompagna l'intero arco della riflessione ricœuriana ma anche che l'identità la accompagna perché vi emerge, vi appare, si manifesta in essa e dunque vi si mette a tema. Perciò è l'arco ermeneutico stesso che, svolgendosi dal testo all'azione che un 'chi' compie e, infine, dall'azione al 'tempo' in cui ne va del 'chi' stesso, fa apparire l'identità.

Quest'ultima germoglia dalle aporie stesse del tempo, nello specifico dall'ultima e più radicale che dopo aver attraversato la questione della temporalità in Agostino, Husserl e Heidegger, si scontra con il fatto che il tempo è, per così dire, 'fuori rappresentazione'; aporia per la quale si cerca «di dare un equivalente narrativo all'insolita situazione temporale che fa dire che tutte le cose – noi stessi compresi – sono 'nel' tempo, non nel senso che darebbe a questo 'nel' una qualche accezione 'ordinaria' come vorrebbe Heidegger in *Essere e tempo*, ma nel senso in cui i miti dicono che il tempo ci avvolge con la sua vastità»¹⁵. L'identità arriva a questo punto, 'mentre' il 'chi' si narra accadendo temporalmente come paradosso di un 'chi' che 'è' 'senza essere'. 'Senza essere' cioè una permanenza, una medesimezza che 'è il medesimo' per tutto l'arco temporale che gli è dato da vivere e che invece include «il cambiamento, la mutabilità nella coesione di una vita»¹⁶. Un 'chi' che è sé in quanto altro, che è *ipse*, e perciò 'è' sé senza possedere il proprio essere e che 'è' «costituito a un tempo come lettore e scrittore della propria vita»¹⁷. L'identità narrativa si costituisce dunque nella narrazione che la spossa della sua medesimezza restituendole paradossalmente la propria ipseità.

In questa serie di passaggi appare la capacità di sintesi dell'identità narrativa, la quale coagula in sé le questioni filosofiche che Ricœur ha posto nel suo arco ermeneutico. Ponendole, tuttavia, possiamo considerare concluso l'arco dell'identità così come lo è quello ermeneutico? No, probabilmente, perché a differenza dell'arco ermeneutico in cui le questioni devono saldarsi se non vogliono arrivare a un gesto interpretativo che comprendendo la dimensione ontologica dell'esistere perda l'orientamento verso cui un'interpretazione accade, e innanzitutto il testo, l'identità si pone per porsi di nuovo e per caratterizzarsi ogni volta in modo nuovo. L'arco dell'identità e il pilone dell'identità narrativa, che parte dalla *brisure* del cogito, accade non per terminare ma per rilanciare, facendosi, da arco, arcata costituita da archi diversi che sono i modi in cui il 'chi' accade.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

14 *Ivi*, p. 375.

15 *Ivi*, p. 372.

16 *Ivi*, p. 376.

17 *Ibid.*

3. Dal Chi all'identità oikologica

L'identità narrativa rilancia e si apre a una serie di nuovi archi perché è un pilone che non chiude l'arco dell'identità ma, al contrario, lo apre *vi propria sua*. Ricœur stesso ha iniziato questa costruzione nei testi che hanno seguito quelli in cui la questione è stata posta, ad esempio *Percorsi del riconoscimento*¹⁸ dove la domanda 'Chi?' assume una nuova forma, non soltanto narrativa ma legata alla memoria e al ricordo, ovvero: 'Chi ricorda?'¹⁹, domanda che trova risposta nella messa a tema di un «'chi' della memoria»²⁰ e, poi, dell'*homme capable* (e dunque il 'chi' come 'un chi che può'²¹), ponendo in tal modo altri pilastri dell'arco dell'identità. Ricœur stesso, allora, tracciando l'arco dell'identità ne ha costruito le diverse arcate. Ma fino a che punto è stata feconda questa sua costruzione e verso 'dove' spinge ad andare? Ché ponendo a tema (il) 'chi' il filosofo non ha chiuso la questione dell'identità e anzi l'ha aperta permettendo di svolgerla verso altri percorsi che sono al contempo oltre 'e' in continuità con il suo. Tra le possibili vie del 'chi' aperte da Ricœur ve n'è una che per certi versi completa quella narrativa assegnando all'identità non soltanto il suo 'quando' ma anche il suo 'dove'. Si tratta dell'identità che si caratterizza come *oikologica* e che, come l'identità narrativa, germoglia in un incrocio: non, in questo caso, l'incrocio temporale di storia e finzione, ma l'incrocio locativo dove 'chi' si narra.

Con identità *oikologica* si propone un'identità che, proseguendo l'arco tracciato dall'identità narrativa di Ricœur, è e nasce non come autoposizione ma per la relazione con la quale si è là dove si abita e dimora. In un certo qual senso riprende quanto Jean-Jacques Rousseau diceva scrivendo: «*Je suis tout entier où je suis*, io sono totalmente là dove sono»²². Certo, Rousseau lo diceva in una lettera nella quale rivendicava di non essersi lasciato toccare dai suoi nemici e dalla prigionia. Ma anche fuori dal suo contesto l'annuncio mantiene ben più di una semplice forza allusiva: si è, si sta, si consiste là 'dove' si è e, anche se ci si sposta e si cambia luogo, ogni volta si è in un 'là'. Ogni volta, e anche in luoghi diversi, si è, per così dire 'corpo e spirito', in un 'dove', in un luogo²³.

Nessun vivente, tuttavia, sta staticamente nel 'suo' luogo, come un contenuto in un contenente: ognuno infatti vi cresce e si muove in esso, vi abita²⁴. *Oikologia* significa 'essere interamente' in un luogo in quanto in questo luogo si vive, si cresce, si dimora. L'*oikologia*, ancora, privilegia il dimorare, per così dire, 'attivo' e per questo motivo essa interrogherà lo spazio o il luogo a partire da 'chi' nello spazio vive, ovvero: 'chi è abitan-

18 Cfr. RICŒUR, *Percorsi del riconoscimento*, ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005.

19 *Ivi*, pp. 135-140. Uno dei motivi principali di queste pagine è l'identità colta nel 'dialogo' con Jean-Marc Ferry e con le identità collettive, ossia le identità che si ricostruiscono sul piano sociale.

20 *Ivi*, p. 135.

21 Cfr. *ivi*, pp. 159-160.

22 J.-J. ROUSSEAU, *Lettre à Mirabeau 31 janvier 1767*, in *Correspondances complètes*, in *Œuvres complètes*, voll. 5-6, Lejeune éditeur, Bruxelles 1828, p. 246.

23 Con questo Rousseau anticiperebbe alcune riflessioni attuali.

24 Sull'abitare (sebbene non sul 'dove') insiste Virgilio Cesarone nella sua lettura di Heidegger (cfr. V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova 2008).

do'. Esprimendo la condizione di 'chi abita', in riferimento all'*oikologia* si può quindi parlare di identità *oikologica*, ossia di identità che si costituisce (e soltanto in questo senso 'è') in quanto abita, vive, si muove. Un'ipotesi (*oikologica*) che viene da lontano e che un filosofo con cui Ricœur si è spesso confrontato, Franz Rosenzweig, ha proposto.

In una lettera datata 19 luglio 1916, Eugen Rosenstock invia a Rosenzweig la composizione di un calendario costruito sulla base di eventi religiosi, storici e filosofici. Rosenzweig reagisce alla lettera rimarcando che la filosofia di Rosenstock accade nella forma del 'calendariale' e il calendario «sta nel sistema là dove gli idealisti pongono la logica (critica della ragion pura, dottrina della scienza, idealismo trascendentale)»²⁵. Inoltre, la scansione temporale (l'annata) «non è la logica semplicemente, bensì ciò che Hegel originariamente fece con la fenomenologia. Il metodo presentato in tutte le sue parti *in statu nascendi* muovendo dell'esperienza vissuta»²⁶. Alcuni anni prima di esporre e spiegare la sua opera principale, *La Stella della Redenzione*²⁷, Rosenzweig precisa che il punto di partenza della filosofia deve essere l'esperienza vissuta, ed è cercando un metodo adeguato all'esperienza che egli ribatte a Rosenstock di voler «filosofare nella forma dello spazio».

Se nel 'metodo del calendario' il primato spetta alla trascendentalità insieme all'universalità del tempo e dei momenti storici che segnano lo scandirsi del tempo, «filosofare nella forma dello spazio» è filosofare nel luogo in cui si sta 'dove' si è, ossia 'nel' mondo. Se «nel metodo del calendario ancora risiede (a causa della trascendentalità del *tempo*) la finzione o persino la pretesa di essere di più che la visione del mondo coordinata a una visione della vita»²⁸, tale pretesa viene meno nel filosofare nella forma dello spazio. Questa, infatti, non s'impone a prescindere dall'esperienza né consegue da essa: è una forma originaria che si dà come dimensione nella quale il filosofare inizia. Fare filosofia è un'esperienza che accade nello spazio e grazie alla quale 'si accade', ossia accade il proprio sé.

Una filosofia esperiente, quella filosofia cui Rosenzweig mirava, una filosofia che non concepisca astrattamente la vita riducendola al solo pensiero, non può ignorare la forma che precede la sua possibilità, e tale forma è lo spazio (o il mondo)²⁹. Quest'ultimo non è riconducibile alla rappresentazione ma la rende possibile fornendo al filosofare la sua dimora. Perché, tuttavia? Quale irrinunciabilità dell'esperienza si scopre grazie alla forma dello spazio? Forse, il suo non poter essere pensata in astratto ma il suo dover essere concretamente vissuta, ovvero il suo essere esperienza non di *personne* ma di qualcuno. Di nuovo, però, che cosa significa in questo caso 'concretamente vissuta'? E soprattutto, che cosa ne è della sua possibile condivisibilità universale? Sarà forse necessario dover scegliere tra la particolarità dell'esperienza e l'universalità del pensiero? Oppure a sco-

25 F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, ed. it. a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, pp. 69-70.

26 *Ivi*, p. 70.

27 Cfr. ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, ed. it. a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2004.

28 *Ivi*, p. 71.

29 Si veda, sul tema, G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Hermann – Le Bel aujourd'hui, Paris 2009.

pirsi, con Rosenzweig, è un *tertium*. L'esperienza cui la filosofia esperiente mira non è alcunché di privato e più che esperienza di qualcuno e di qualcosa, essa è un 'modo d'essere di' ciascuno, ossia il 'modo d'essere per' l'esperienza.

Rosenzweig conduce, anche grazie all'amico e maestro Hermann Cohen, un dialogo continuo con Immanuel Kant, un dialogo che passa meno attraverso l'indagine del trascendentale e del criticismo e più attraverso la messa in questione dell'esperienza. Scrive il filosofo di Königsberg nell'*Opus postumum*: «Non il ricevere dall'esperienza, ma l'esporre mediante una conoscenza trascendentale nel tutto di un sistema *per* l'esperienza: fare questo»; «Sistema della filosofia pura (non derivata dall'esperienza), quindi *per* e non dall'esperienza»³⁰.

Essere-per ed essere-verso l'esperienza è, perciò, un 'modo d'essere' che permette di individuare un'identità *oikologica*, identità che, per quanto detto, può essere definita come identità esperiente e continuamente esperita, dove essere-*per*-l'esperienza esprime il modo, o il 'come', in cui si abita. È per dire tale 'come' che il 'per' deve essere inscritto nel dimorare dell'identità *oikologica* e non esservi aggiunto, per così dire, *ex post*. Invece, essere-per si manifesta come esistenziale diverso dall'essere-al-mondo e accade come apertura-verso, inscritta nell'esperienza stessa; o almeno, inscritta nell'esperienza non concepita a partire dalla sua oggettività ma intesa come farsi continuo. Ciò che 'si fa', così come chi dimora e abita, non resta presso di sé nell'immobilità ma si realizza, si fa reale per il continuo trascendimento delle situazioni cui è consegnato. E il trascendimento dell'esperienza è inscritto in essa perché stare nella sua bassura non significa trovarsi in un immanente circolo chiuso ma è essere 'verso', 'per', secondo quella motilità che la radice 'per' iscrive nell'esperienza stessa. Per l'esperienza, 'verso' l'esperienza si va abitando nell'esperienza stessa 'per' la sua intima motilità.

In filosofia, dunque, un'identità che si costituisca esperendosi 'là dov'è' non è una novità; di più, risponde alla stessa domanda con cui Ricœur usciva da un *cogito* la cui universalità paga il prezzo del non essere identità di qualcuno, ossia la domanda che l'identità sia esperienza 'vivente' e non soltanto nucleo gnoseologico. Se con Ricœur vi rispondeva temporalmente, con Rosenzweig lo fa spazialmente. Un'identità che prosegue l'arco inaugurato dal filosofo francese e alla quale Jean Greisch (di cui è nota l'amicizia e la vicinanza con l'opera ricœuriana) ha disegnato altri tratti.

In *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*³¹ Greisch, nelle pagine in cui si confronta con Blumenberg, introduce la possibilità di un'identità che il soggetto riceve per la sua 'collocazione'. Con Blumenberg³², infatti, il filosofo apre la via verso una nuova identità, nella quale l'identità o (il) 'chi' e (il) 'dove' s'intrecciano. Il punto di partenza è il racconto di Genesi 3, 9. Si tratta del versetto nel quale Dio chiede ad Adamo: «Dove sei?». L'interpretazione di Blumenberg, che Greisch condivide, assume la visibilità della nostra carne come ciò che ci rende manifesti e soggetti di imputa-

30 I. KANT, *Opus postumum*, ed. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 399 per entrambi i passi.

31 J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris 2009.

32 Cfr. H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007.

zione in ogni luogo e tempo³³. Infatti, chiedendo ad Adamo: «Dove sei?», Dio gli indica che il suo sottrarsi alla visibilità non lo rende meno responsabile di quello che ha fatto contravvenendo al suo comando. La visibilità, perciò, si accompagna all'imputabilità e alla responsabilità, rende visibile anche chi vorrebbe sottrarsi allo sguardo. Nell'essere interpellati e dunque chiamati alla responsabilità, la domanda: «Chi sei?» è completata dalla richiesta: «Dove sei?», completamente che Greisch commenta così: «Il fatto che Adamo, pur essendosi sottratto allo sguardo, sia raggiunto dalla domanda: "Adamo, dove sei?", prova che il nome proprio non potrà mai sfuggire alla visibilità che lo rende conoscibile, localizzabile e identificabile. [...] Quello che Adamo scopre – e dunque che ogni uomo scopre – in questa esperienza cruciale, è che "non serve a nulla nascondersi se si resta lo stesso – e non soltanto per se stessi"»³⁴.

La visibilità dell'identità, del 'chi' non è al modo della cosa, dunque, ma al modo della responsabilità e si è visibili perché si è nominabili, si ha un nome, ossia un'identità. L'identità è quello che rende visibili e responsabili, imputabili. Il fatto che io non veda qualcuno 'direttamente' ma che lo possa chiamare per nome, e dunque 'individuare', lo rende per ciò stesso visibile. Quest'identità, però, non è l'identità della prima persona ma è 'obliqua' e 'locativa'. Prosegue Greisch nel suo commento: «Adamo ed Eva, che hanno preso coscienza della loro nudità, cercano di sottrarsi allo sguardo di Dio. Si tratta di una sorta di 'scena primitiva' che il mito adamitico descrive facendo della domanda: "Adamo, dove sei?", la prima delle domande che l'uomo deve affrontare. Più antica della domanda: "Chi sei?", essa risuona subito dopo la caduta»³⁵.

Ma è, di nuovo, Rosenzweig a mostrare la radice dell'identità *oikologica*. Nelle *Note supplementari alla Stella della Redenzione*, pubblicate nel 1925, egli espone alcuni punti del suo *Hauptwerk* tornando sulla proposta di quella filosofia esperiente³⁶ cui si è accennato e con la quale egli intende riporre al centro non il pensiero ma l'esperienza e il suo sapere intuitivo. Quando passa all'esposizione di alcuni temi della seconda sezione de *La Stella della Redenzione* (Creazione-Rivelazione-Redenzione), Rosenzweig scrive che il metodo di questa parte è «un metodo del narrare»³⁷ e chi narra vuole dire «com'è realmente andata»³⁸.

A questo scopo, per chi narra, «i sostantivi, in quanto termini indicanti la sostanza (parole-sostanza, *Substanzworte*) entrano, certo, nella sua narrazione, ma l'interesse non si incentra su di essi bensì sul verbo, il termine temporale (parola-tempo, *Zeit-Wort*)»³⁹, che Rosenzweig spiega dicendo che, per il 'narratore', «il tempo diventa [...] perfettamente reale. Non è che ciò che accade accada nel tempo, è il tempo stesso ad acca-

33 Cfr. GREISCH, *Qui sommes-nous ?*, cit., p. 478.

34 *Ivi*, p. 477; tra apici è riportata la citazione di Blumenberg da *Beschreibung des Menschen*, cit., p. 782.

35 GREISCH, *Qui sommes-nous ?*, cit., p. 477.

36 ROSENZWEIG, *Alcune note supplementari alla Stella della Redenzione*, in *Il nuovo pensiero*, ed. it. a cura di G. Bonola, L'arsenale, Venezia 1983, p. 48.

37 *Ivi*, p. 53.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

dere»⁴⁰. E poco oltre: «Il nuovo pensiero sa proprio come sa il pensiero più remoto del senso comune, che non si può conoscere in modo indipendente dal tempo»⁴¹, ovvero sa la temporalità del pensiero e sa che «conoscere Dio, mondo e uomo significa conoscere che cosa essi fanno in questi tempi e della realtà o cosa accade loro»⁴².

Soltanto in apparenza in quanto detto la temporalità prevale sulla spazialità e in realtà Rosenzweig parte dal tempo per pensare lo spazio in modo esistenziale. Lo fa in tutto l'arco del suo percorso filosofico, che chiama «nuovo pensiero», pensiero «dialogico» e, va aggiunto, *oikologico*; pensiero originariamente relazionale⁴³ e tale per il suo stesso cominciamento e punto di partenza, ossia la creazione del mondo e dell'uomo. Il senso di «dialogico» è chiarito nel libro sulla *Rivelazione*, che segue quello della *Creazione* e che si apre con il commento del *Cantico dei Cantici*. La forma narrativa e dialogica della rivelazione è annunciata proprio in queste pagine, dove la parola che rivela è parola e parola in risposta (*Wort e Ant-wort*): «All' 'io' risponde [*ant-wortet*] nell'intimo di Dio un 'tu'. È il duplice risuonare di 'io' e 'tu' nel monologo di Dio durante la creazione dell'uomo. [...] Solo nel momento in cui l' 'io' riconosce un 'tu' come qualcosa fuori di sé, e quindi soltanto quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene [...] 'io'. L' 'io' vero e proprio, non per sé ovvio e comprensibile, ma sottolineato e accentuato, può risuonare per la prima volta solo nella scoperta del 'tu'. [...] ma dov'è il tu?»⁴⁴.

Qui inizia a chiarirsi la radice dell'identità *oikologica* che si coglie con Rosenzweig, in questo passo in cui l'avverbio interrogativo 'dove?', non si sostituisce né esclude il pronome 'chi' ma assume in sé la questione di un'identità concepita a partire dalla dialogicità originaria. Difatti, prosegue Rosenzweig: «“Dove sei tu?”. Questa non è altro che la questione del 'tu'. Non però quella circa l'essenza del 'tu'; in questo momento essa ancora non è affatto a distanza visibile, ma in un primo tempo la domanda verte unicamente sul 'dove'. Dove mai c'è un tu? [...] L' 'io' scopre sé nell'attimo in cui afferma l'esistenza del 'tu' attraverso la domanda circa il 'dove' del 'tu'»⁴⁵. E soltanto quando si sente chiamato da Dio per nome, leggiamo nella pagina seguente, l'uomo risponde non pronunciando il proprio nome ma dicendo «sono qui»⁴⁶. L'io (chi) si scopre, perciò, nel 'dove' che lo pone davanti al tu nel momento stesso in cui gli risponde, e si scopre localizzandosi nel 'qui'. Si tratta di un'identità che si costituisce dunque 'davanti a', ché l'identità *oikologica* è identità che si costituisce 'davanti a' un tu che è 'altro'. Identità *oikologica* che oltre a essere identità che abita e dimora è al contempo identità che si costituisce perché si scopre come sé quando sta 'davanti a' un tu, davanti ad 'altro'. Altro che, di nuovo, è stato un pilone dell'ermeneutica del sé di Ricœur, ossia di quell'ermeneutica in cui l'arco dell'identità si è dispiegato.

40 *Ibid.*

41 *Ivi*, pp. 54-55.

42 *Ivi*, p. 56.

43 Franz Rosenzweig è tra gli autori di riferimento di Adriano Fabris, autore che ha insistito sul primato della relazione (si veda A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010).

44 ROSENZWEIG, *La Stella della Redenzione*, cit., pp. 179-180.

45 *Ivi*, p. 180.

46 *Ivi*, p. 181.

4. L'arco dell'identità e Paul Ricœur

Ricœur non è il solo ad aver posto la questione 'chi' e prima di lui la questione è stata posta da Heidegger. Tuttavia il modo in cui il filosofo francese l'ha recepita, insieme agli autori con i quali nel corso della sua opera si è confrontato, ha contribuito a costruire un arco dell'identità che, come quello ermeneutico, è capace di tenere insieme momenti diversi e talvolta persino distanti tra loro. Così, con l'aggiungersi all'arco dell'identità, partito dal cogito *brisé*, 'prima' dell'identità narrativa e 'poi' dell'identità *oikologica*, alla dimensione temporale della prima si è aggiunta la dimensione locativa della seconda. Un'aggiunta possibile perché l'immagine dell'arco che Ricœur ha tracciato è un' 'immagine viva'.

L' 'arco' è un' immagine viva perché così come la metafora lo è in quanto rinnova il senso, allo stesso modo quest'immagine è capace di rinnovare 'in effetti' quello che rappresenta, in questo caso l'identità. E 'in effetti' l'arco – il cui primo pilone è la *brisure* del cogito – offre l'immagine a un'identità che è sia temporalmente viva in quanto 'in tensione verso' (così come lo è quella narrativa), sia è locativamente viva perché si pone accadendo come 'chi (che è) davanti a'. Anche questo 'davanti a' accade in un 'incrocio' così come vi accade l'identità narrativa. La differenza sta nel fatto che mentre quest'ultima appare all'incrocio temporale di storia (tempo) e finzione (racconto), l'identità *oikologica* appare all'incrocio della localizzazione (dove) in cui si è 'davanti a' un tu o un altro 'chi'. Di questo 'davanti a' si può dire quello che il filosofo francese diceva dell'identità narrativa quando precisava che era identità non soltanto personale ma anche della comunità, ché si è sempre davanti all'altro uomo ma anche davanti ad 'altro' in quanto cultura, comunità, religione. E se già in *Sé come altro* Ricœur, a proposito del 'tripode della passività', introduceva la figura di questo altro davanti al quale si è, facendolo nel commentario di Levinas, questo 'altro' potrà caratterizzarsi non soltanto eticamente (Levinas) ma anche *oikologicamente e locativamente*.

Questa dimensione *oikologica* ha aggiunto un altro pilone dell'arco dell'identità che Ricœur traccia e ha mostrato che tale arco, costruendosi, si fa serie di archi – e dunque un' 'arcata'. E anche l'identità *oikologica*, che Ricœur non ha formulato, mostra fino a che punto l'opera del filosofo francese si sia posta per essere proseguita scoprendo altri piloni che l'esperienza consegna al pensiero trasformando l'unico arco in arcata. Se allora l'arco ermeneutico si compie tenendo insieme due poli che altri filosofi hanno contrapposto, l'arco dell'identità si pone invece per ri-porsi e creare una serie di arcate i cui piloni si costituiscono ogni volta da nuovi 'incroci'. E se un'eredità è viva nella misura in cui continua a generare, anche il lascito di Ricœur lo è, avendo consegnato immagini vive capaci di generarne altre. Di inizio in inizio, secondo inizi che non conosceranno fine.