

LA POST-MODERNITÀ E IL SOGGETTO DEL RACCONTO

Massimo MARASSI

Riassunto

La modernità ha elaborato nozioni forti di soggettività esposte in vari modelli, dal razionalismo all'idealismo, in grado di confrontarsi con il mutare delle epoche e delle culture. Il postmoderno si caratterizza invece come l'epoca che mette in crisi il soggetto moderno e che non crede più nella capacità della storia di conferire un senso all'esistenza e un orientamento alle azioni. In particolare il postmoderno ha costretto a ripensare la nozione di persona, non più concepibile come unità di sostanza, uguaglianza o convenzione. In tale contesto si inserisce la proposta di Ricoeur di ripensare la nozione di identità tenendo conto delle sue formulazioni storiche e anche delle critiche a cui il postmoderno ha sottoposto ogni classica nozione di soggetto. Viene quindi indicata una nozione di identità narrativa che rimane fissata nelle storie personali e nelle loro relazioni all'interno di una storia comune, diventando una categoria di ontologia della prassi. L'identità umana si esprime perciò come permanenza nel tempo, fedeltà alla parola data, partecipazione a una origine comune che permette esperienze e scelte responsabili nei racconti che è in grado di generare e condividere.

Parole chiave: soggettività, identità, ontologia, esperienza, Ricoeur.

Abstract

Various models of strong notions of subjectivity have been elaborated throughout modernity, from rationalism to idealism, and these notions were able to face the changing of cultures and ages. On the other hand, postmodern seems to be the age that calls into question the modern notion of subject and the possibility throughout history to give life a meaning and to give actions an orientation. In particular, postmodern has led to rethinking the notion of person, which can be no longer considered as unity of substance, equality or convention. This is the context where Ricoeur's proposal is set. The author suggests that the notion of identity must be reconsidered, starting from its historical formulations and from the criticism that postmodern has moved to every classical notion of subject. Ricoeur then indicates a notion of narrative identity, which is engraved in personal stories and in their relations within a common history. This becomes a category of ontology of praxis. Human identity expresses itself as permanence

in time, faithfulness to a promise, participation in a common origin, which allows experiences and responsible choices in the narrations, that it is able to generate and share.

Key words: subjectivity, identity, ontology, experience, Ricoeur.

Introduzione

In diversi modi, ma costantemente, la storia è stata il luogo in cui l'umanità ha raccontato se stessa. Per questo sostenere la «fine della storia», ovvero la fine di tutte le possibili narrazioni, dovrebbe anche implicare la consapevolezza che in tal modo viene meno la possibilità di conferire una motivazione al pensiero e all'azione, e nello stesso tempo significa sostenere la fine dell'idea di umanità, come d'altra parte il sorgere della nozione di post-umano accanto a quella di post-moderno non fa che confermare. Per essere più espliciti, invece di usare l'espressione «fine della storia» per proporre un'epoca diversa da tutte quelle precedenti, meglio sarebbe parlare della impossibilità per il futuro di scorgere e proporre un nuovo «senso». E per «senso» non si intende l'orientamento da conferire all'agire, oppure il significato degli eventi che accadono, ma il venir meno di un orizzonte in cui l'uomo e l'intera realtà vengono posti, a cui è possibile riferirsi per comprendere se stessi, gli altri, le cose, il mondo.

L'epoca attuale e la critica della modernità

Se si considera il modo in cui Lyotard ha proposto il funzionamento del post-moderno, è facile riconoscere un elogio incondizionato della critica generalizzata, l'idea che un atteggiamento scettico diffuso e pervasivo sia per se stesso positivo, anzi l'unica forma possibile di positività¹. Una simile convinzione rimuove ogni forma di continuità tra le epoche della storia: le grandi meta-narrazioni dell'umanità presentano come unico contributo la cancellazione dei loro obiettivi e lasciano in eredità solo gli effetti perversi dei loro ideali.

In base a questa lettura, l'illuminismo non è perciò l'epoca in cui si realizza il progetto di emancipazione dell'umanità attraverso l'opera rischiaratrice della ragione, piuttosto

¹ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979. Traduzione a cura di C. Formenti, *La condizione postmoderna*. Milano: Feltrinelli, 1981. Va riconosciuto a Ihab Hassan il merito di aver individuato con precisione i *dissoi logoi*, le differenze dicotomiche che contrappongono modernismo e postmodernismo. Cfr. di I. HASSAN, «The Question of Postmodernism». *Performing Arts Journal*, VI/16, 1981, pp. 30-37. Traduzione a cura di P. Spedicato, *La questione del postmodernismo*, in *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*. Edizione a cura di P. Carravetta e P. Spedicato. Milano: Bompiani, 1984, pp. 99-106; *ib.*, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*. Columbus: Ohio State University Press, 1987, in particolare pp. 167-187; *ib.*, *Paracriticism: Seven Speculations of the Times*. University of Illinois Press, Urbana, 1984.

sto è l'età in cui l'interpretazione della modernità mostra i limiti di un racconto elaborato esclusivamente dal soggetto stesso della modernità: è in fondo nient'altro che una crisi di auto-descrizione della modernità. Lo stesso si può dire del programma storico dell'idealismo, che ha presentato a livello teorico la realizzazione dello spirito teso al proprio dispiegamento e poi, al livello applicativo della razionalità, una molteplicità di proposte culminanti in un programma pervasivo di sviluppo del processo industriale. In questi casi il postmoderno dissolve gli ideali delle epoche in una valutazione sommaria e in una critica delle patologie provocate da una modernità troppo sbrigativa nell'inseguire programmi cumulativi e livellanti. Infine il secolo scorso, con profonde trasformazioni politiche su scala mondiale e dominato da una rivoluzione culturale culminante nella crisi dei fondamenti delle scienze, il diffondersi delle avanguardie artistiche, l'esaltazione dello storicismo e l'imporsi dell'ermeneutica del senso, avrebbe generato, secondo il postmoderno, solo una visione estetica del mondo e quindi la riabilitazione di esperienze puntuali, discontinue, eterogenee: il culto di un mondo estetizzato comporta però anche una anestetizzazione collettiva e globale dell'uomo, dell'esperienza e del mondo.

Il postmoderno, erede immemore delle epoche precedenti, propone così una descrizione del tempo presente basata su alcuni semplici tratti: a un'epoca dominata da una rappresentazione globale della storia e da un modello forte di razionalità subentra un *tempo* privo della categoria del nuovo, in cui le esperienze sono mutamenti di ordine quantitativo, quindi caratterizzate di fatto da una immobilità qualitativa; appare anche un *luogo* complesso e circoscritto, totalmente ripiegato su di sé, dopo aver cancellato ogni ideale escatologico delle religioni e ogni proposta teleologica delle filosofie.

Il postmoderno si caratterizza pertanto come l'epoca che non crede più alla storia come paradigma: la storia non riesce più a conferire un senso all'esistenza e un orientamento alle azioni. In questo modo perdono ogni rilevanza e valore anche i concetti che erano legittimati dalla storia.

Se sono chiare le critiche che il postmoderno rivolge alle meta-narrazioni della modernità, meno perspicuo è però il risultato a cui conduce la descrizione dell'epoca attuale: al dissolvimento della storia come orizzonte di comprensione globale viene sostituita una più generica e materiale globalizzazione dei prodotti e dei mercati, una pluralità di morali e culture spesso acriticamente assunte come equivalenti, una dichiarazione formale dei diritti umani però nei limiti imposti da leggi e ordinamenti particolari. Se il postmoderno ha insegnato che le domande specifiche dell'esistenza con le sue situazioni limite –la nascita, la morte, la finitezza del volere e del desiderare– non trovano soluzione in una trasmissione di conoscenze basate su prove rigorose, non ha però saputo, se non nel modo estetico, cogliere alcuni punti fondamentali: perché l'uomo sia primariamente «segno» ed esprima sempre di più di ciò che è oggettivabile, perché l'azione trasformi l'accadere in un evento per noi, perché la comunicazione tra un io e un tu sia sempre vincolata e insostituibile, perché la relazione tra esistenza ed

esistenza sia ineffabile, perché il tempo non sia mai vuoto. Non è vero che nel tempo non accade mai nulla di nuovo, dato che è sempre il tempo a essere decisivo della prova in cui si risponde di sé e del mondo affidatoci, in cui comunque, anche inavvertitamente o superficialmente, si sceglie tra bene e male.

Il postmoderno «riscrive» la storia, non la «fa», e così appare sul piano delle condizioni umane come l'epoca più insicura e incerta, dominata in fondo dalla paura del cambiamento.

La crisi della soggettività moderna e la resistenza delle configurazioni temporali

Un merito indiscutibile del postmoderno è facilmente rinvenibile nell'affermazione che solo ciò che è inspiegabile merita l'attenzione della filosofia. Se l'analisi delle condizioni della conoscenza rende possibile la scienza e anche la sua deriva tecnica, il residuo dell'analisi attesta che non tutto è risolvibile con dimostrazioni e che anzi solo l'inesplicabile, ma non per questo incomprendibile, è il vero oggetto della metafisica. E l'uomo, in tal modo, come colui che si meraviglia della «propria» esistenza, che rimane legato al sentimento originario dello stupore derivante dal fatto che «egli» esiste, è un animale metafisico che non si chiede più «perché l'essere e non il nulla?», ma che attesta la propria unicità nel riconoscimento del limite dell'esistenza, un limite che si scorge come finitezza proprio perché sorge in un'originaria tendenza dell'umano all'universalità. Per questo il postmoderno intende essere una visione definitiva del «mondo proprio» nel momento in cui sostiene la fine di ogni altro modo di rappresentare la realtà.

Non per questo però il postmoderno riesce a sottrarre l'esistenza all'infelicità, perché nessuna anestetizzazione è una salvezza definitiva dalla solitudine, perché nessuna globalizzazione può sostituire la comunicazione personale e sottrarla ai pericoli dell'incomprensione, perché il pensiero ha sempre una storia.

Un merito alla postmodernità va tuttavia riconosciuto: la prudenza è la virtù essenziale della riflessione e un sano scetticismo dà sempre più frutti e provoca meno vittime dell'integralismo dogmatico. Da questo punto di vista i secoli della modernità hanno molto da insegnare: il razionalismo, inteso come liberazione progressiva della ragione da pratiche di mondo coercitive, si è compiuto come itinerario di emancipazione dal dogmatismo al criticismo. E paradossalmente l'Illuminismo, nato dalla critica della ragione e dalla ricerca di un metodo specifico per elaborare il sistema del sapere, è rifluito ancora una volta nel dogmatismo, non più però nel dogmatismo delle idee, da cui si era già liberato il razionalismo, ma ormai solo nell'assolutismo intransigente delle rivoluzioni e delle reazioni.

È dunque una caratteristica della modernità, in ogni sua proposta di riforma, concepire ogni attualità sotto forma di transizione. In tal modo le idee sono qualcosa che non passa mai integralmente, bensì che continua ad agire nel tempo, rinnovandosi e per

questo senza mai esaurirsi. Il tempo della modernità è un tempo nuovo perché cerca la correzione, è capace di essere sempre vivo e di rigenerarsi.

Non a caso in Hegel l'epoca è un'unità organica di istanti, proprio come il bocciolo trapassa nel fiore e nel frutto, è una forma privilegiata di intelligibilità delle metamorfosi del divenire. Da questo ideale trae la propria regola il sapere filosofico, che non resta più legato all'attualità dell'istante, ma che scorge l'eternità nel tempo e solo così può diventare sapere assoluto, cioè il sapere del divenire, di quella ghianda non ancora divenuta quercia. Alla storia dello spirito viene rinviato ogni individuo, come parte finita e transeunte, come pure l'individuo viene rinviato all'ideale di un soggetto sistemico, al quadro complessivo delle istanze di un'epoca e di comprensione di ogni articolazione interna. Per questi motivi il soggetto passa dalla iniziale e cristallina coscienza dell'evidenza del «cogito» al terso specchio di se stesso incorporato nell'«io trascendentale», fino a divenire poi meccanica manifestazione delle proprie «posizioni», come avviene nell'idealismo soggettivo di Fichte. La scoperta di Hegel, che il finito raggiunge la propria verità solo quando è completamente trapassato o scomparso nell'infinità, richiama alla memoria una serie ingovernabile di identità, anche quelle spettrali solo parzialmente evocate dalle metafore con cui si è cercato di nominare il processo di auto-fondazione della soggettività: il fondo dell'anima e il regno delle tenebre.

La crisi della soggettività moderna non deve dunque comportare una lettura esclusivamente negativa. La modernità come epoca di continui mutamenti ha comunque sempre permesso la formazione e la successiva riformulazione di modelli di identità. Per questo motivo il postmoderno come cesura radicale rispetto a ogni progetto di rinnovamento presuppone comunque il rinvio di un'identità infranta a progetti interpretativi sempre nuovi, che non sono più auto-fondati, ma che dipendono integralmente almeno dalle proposte estetiche e anestetiche di una quotidianità «liquida», come direbbe Zygmunt Bauman².

In questa prospettiva non penso che abbia grande rilevanza la critica postmoderna all'idea di soggetto. La dissoluzione della nozione di sostanza che sarebbe in grado di supportare e rendere descrivibile il soggetto, l'assunzione di ruoli sempre più periferici nella molteplicità delle esperienze che richiedono permeabilità, sostituibilità, elasticità, sembrerebbero confinare ai margini della riflessione l'idea stessa di soggetto. Occorre però aggiungere che perde certamente importanza una nozione artificiale di soggetto, in fondo però mai storicamente realizzata, quella cioè che lo voleva origine esclusiva dei propri atti e delle loro molteplici funzioni. In realtà vale per buona parte della modernità ciò che Klages ha saputo esprimere, con un'incisiva trasmutazione di prospettiva,

²Z. Bauman, *Liquid Modernity*. Polity Press, Cambridge, 2000. Traduzione a cura di S. Minucci, *Modernità liquida*. Laterza, Roma-Bari, 2002; Id., *Conversations with Benedetto Vecchi*. Polity Press, Cambridge, 2004. Traduzione a cura di F. Galimberti, edizione a cura di B. Vecchi, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007⁷.

ricordando accanto alla attività una non meno originaria passività del soggetto: «Passivo, sofferente, vittima è il nostro io, ed esso cade vittima della vittoriosa violenza della vita. Sempre, quando vogliamo o pensiamo, diciamo: *io* penso, *io* voglio, *io* faccio; e quanto più energicamente pensiamo o vogliamo tanto più enfatizziamo l'io. Tuttavia quando viviamo una grande esperienza emotiva ci sembra debole e fiacco dire: ho sentito questo; ci si esprime invece dicendo: *questo* mi ha preso, scosso, colpito, sconvolto, estasiato! Cosa ci estasia? La vita! E che cosa viene estasiato? L'io»³.

In tal senso, «originario» non è l'io, ma l'esperienza di un mondo. Nessun soggetto abita il vuoto, così come è impossibile pensare il nulla: ogni uomo, per riferirsi a un soggetto reale che già sempre abita un mondo e che non lo costituisce da sé, si pensa sempre a partire da qualcosa di dato e viene dopo ciò che lo fa essere. In altri termini, superata l'idea di un soggetto astratto che costituisce se stesso in forza della rappresentazione di un mondo che ne sarebbe il risultato dipendente, si scopre una finitudine radicale, quella che nasce dall'esperienza del tempo in cui ogni uomo sorge e viene rimandato all'origine da cui proviene⁴.

Per descrivere il rovesciamento di questa prospettiva sarebbe sufficiente richiamare il percorso classico che dalla polemica di Kierkegaard contro il soggetto universale di Hegel giunge fino al primato dell'«esser-sempre-mio» in Heidegger. Potrebbe risultare eccessivo ripercorrere la critica serrata di Kierkegaard a Hegel condotta nelle profonde pagine della *Postilla conclusiva non scientifica*, dove si afferma che «pensare l'esistenza *in abstracto* e *sub specie aeterni* è sopprimerla nella sua essenza»⁵. Certamente più agevole è il riferimento a un passaggio esemplare del *Diario*, in cui Kierkegaard scrive: «No, l'errore sta principalmente in questo: che l'universale, in cui l'hegelismo fa consistere la

³ L. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros*, Diederichs, Jena, 1930³, p. 67.

⁴ In altri termini, così scriveva Michel Foucault: «il tempo —ma il tempo che egli stesso è— lo [l'uomo] separa sia dal mattino in cui nacque sia da quello che gli è annunciato. È evidente come questo tempo fondamentale, a partire dal quale il tempo può essere dato all'esperienza, differisca da quello che agiva nella filosofia della rappresentazione: il tempo qui disperdeva la rappresentazione imponendole la forma di una successione lineare, ma era compito della rappresentazione restituirsi a se stessa entro l'immaginazione, e così duplicarsi perfettamente e dominare il tempo; l'immagine consentiva di recuperare il tempo integralmente, di recuperare ciò che era stato concesso alla successione, e di costruire un sapere non meno vero di quello di un intelletto eterno. Nell'esperienza moderna al contrario, la retrocessione dell'origine è più fondamentale di ogni esperienza, dal momento che proprio in essa l'esperienza scintilla e manifesta la propria positività; le cose si danno con un tempo che è il loro giacché l'uomo non è contemporaneo del proprio essere. Ritroviamo qui il tema iniziale della finitudine. Ma tale finitudine, annunciata in un primo tempo dallo strapiombare delle cose sull'uomo —dal fatto che egli era dominato dalla vita, dalla storia, dal linguaggio— appare adesso a un livello più fondamentale: costituisce il rapporto insormontabile dell'essere dell'uomo col tempo», M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 345. Traduzione a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1978, p. 360.

⁵ S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* (1846), in *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup og Alastair McKinnon, København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Gads Forlag, 2002, Bind 7, p. 281. Traduzione a cura di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in *Io., Opere*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, vol. II, p. 440.

verità (e il Singolo diviene la verità, se è sussunto in esso), è un astratto, lo Stato, ecc. Egli non arriva a Dio che è la soggettività in senso assoluto, e non arriva alla verità: al principio che realmente, in ultima istanza, il Singolo è più alto del generale, cioè il Singolo considerato nel suo rapporto a Dio. Quante volte non ho scritto che Hegel fa in fondo degli uomini, come il paganesimo, un genere animale dotato di ragione. Perché in un genere animale vale sempre il principio: il Singolo è inferiore al genere. Il genere umano ha la caratteristica, appunto perché ogni Singolo è creato ad immagine di Dio [Gen. 1, 27], che il Singolo è più alto del genere»⁶.

Anche in Heidegger, quando l'enfasi posta sulla differenza ontologica sembra portare in primo piano il primato esclusivo dell'essere, ecco ricomparire nell'analitica dell'esserci il primato dell'esistenza sull'essenza. Infatti, nell'atto della decisione, ogni esserci si riferisce al proprio essere e scegliendo che fare si rapporta costantemente a se stesso, decide di sé, è sempre in gioco, è privo di ogni estraneità o distanza dal mondo perché quest'ultimo è sempre mio, non può prescindere dalla «struttura dell'esser-sempre-mio» (*Jemeinigkeit*)⁷. L'autoriferirsi determina l'esserci sia a livello pratico sia a livello ontologico.

È solo una lettura superficiale della modernità quella che rinviene come punto di partenza della filosofia un soggetto senza mondo o bisognoso di mondo. Le idee metafisiche dell'uomo e del mondo non sono separabili l'una dall'altra e il tragitto della filosofia moderna, nonostante il diffuso elogio della centralità dell'«io», culmina di fatto in una ripresa dell'originarietà del mondo e della sua conseguente leggibilità⁸.

Accanto a questa via classica di critica della centralità autonoma del soggetto, che vede invece nella relazione al mondo il luogo della costituzione dell'identità, è anche possibile accostare una sollecitazione più delicata, ma non per questo meno incisiva. Le narrazioni poetiche accennano, senza dimostrazioni, a storie antiche in cui il soggetto è chiamato ad affidarsi a un mondo e reciprocamente il permanere del mondo resta legato alla sensibilità e ricettività del soggetto. Bertolt Brecht scriveva:

Sappi, donna, che chi non ode il grido d'aiuto
ma passa con orecchi indifferenti, mai più
udrà il lieve richiamo dell'amato,

⁶ S. KIERKEGAARD, *Journalen* NB15:91 [*Papirer X 2 A 426*], in *Søren Kierkegaards Skrifter*. Udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup, cit., 2007, Bind 23, p. 63. Traduzione a cura di C. Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1963², vol. II, p. 33.

⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1977¹⁴, § 9, p. 42. Traduzione a cura di P. Chiodi, edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005, p. 61.

⁸ Cfr. la lettura paradigmatica di H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. Traduzione a cura di B. Argenton, edizione a cura di R. Bodei, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*. Bologna: Il Mulino, 1989; *ib.*, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. Traduzione a cura di B. Argenton, edizione a cura di G. Carchia, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1996.

né il grido del merlo all'alba, né il sospiro
di contentezza del vendemmiatore stanco
al suono dell'avemaria...
Ma voi che avete udito la storia del cerchio di gesso,
meditate l'opinione di questi uomini antichi:
ogni cosa deve appartenere a chi le si conviene,
i bambini ai cuori materni, perché prosperino,
i carri al buon guidatore, perché siano ben guidati,
la valle a chi la irriga, perché dia frutti⁹.

In termini più rigorosi, si può riscontrare la medesima proposta in un saggio breve e fondamentale di Sartre, in cui la libertà fonda l'uomo come la storia, perché nessun uomo si trova disperso nell'universo vuoto delle possibilità se solo riannoda nella decisione se stesso e la totalità del proprio mondo, la biografia personale e l'ordine che da questa, nel bene e nel male, dipende: «l'uomo è l'essere che trasforma il suo essere in *sensu*, l'essere tramite il quale *un sensu* viene al mondo. Il senso è l'universale singolare»¹⁰.

Conseguentemente, la critica del postmoderno alla modernità risulta giustificata da una molteplicità di prospettive, ma in alcuni casi si rivela anche superficiale e incapace di riconoscere gli aspetti positivi di un'epoca complessa, vivace e variegata.

La formazione dell'identità e l'elaborazione di costellazioni individuali

La contestazione dell'ontologia da parte del postmoderno per conseguire, forse senza un fine esplicito, un depotenziamento del soggetto e del mondo, mi pare non tenga conto dell'«effetto replica», o meglio dell'incantesimo prodotto dalla replica inattesa o dimenticata. Dopo Descartes o dopo Hegel a tutti parve ingenua ogni forma di ontologia precedente. Il postmoderno, come se fosse il nuovo assoluto, ridicolizza ogni forma di ontologia come segno di potere o violenza, oppure ancora come fede ingiustificata nell'obsoleto. Ma fu così in ogni età della riflessione.

Per la metafisica dogmatica la verità dipende dall'adeguazione o conformità del pensiero con un «oggetto» inteso come sempre dato, imm modificabile, offerto in una visione immediata che rende possibile la conoscenza. Il dualismo tra soggetto e oggetto sarà l'inevitabile conseguenza di un primato del senso crollato sotto il tarlo del dubbio

⁹ B. BRECHT, *Der kaukasische Kreidekreis*, in *Id.*, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, Bd. 5, pp. 2024-2025, 2105. Traduzione a cura di G. Pignolo e E. Castellani, *Il cerchio di gesso del Caucaso*, in *I capolavori di Brecht*, Einaudi, Torino, 1963, pp. 393, 468-469.

¹⁰ J.-P. SARTRE, *L'Universel singulier*, in *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris, 1966, p. 50. Poi ripubblicato in *Situations IX – Mélanges*, Gallimard, Paris, 1972, p. 178. Traduzione a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *L'universale singolare*, il Saggiatore, Milano, 1980, p. 157.

radicale, che evidenzia gli inganni e soprattutto i rapporti spesso immaginari tra la coscienza e il mondo, la fine di una loro totale e trasparente identificazione. Separare soggetto e oggetto, elaborare un loro autonomo statuto ontologico, sarà la risorsa per non dover più cancellare il soggetto davanti al primato dell'oggetto. In tal modo si dovrà distinguere una coscienza individuale e l'unità trascendentale dell'appercezione, come pure un oggetto come appare a noi e come è in sé. Non vige più il dualismo soggetto e oggetto, ma questi appaiono come due totalità in sé scomposte e opposte, impossibili da gestire separatamente o inversamente da annullare. Hegel contesta questo risultato come pure l'altro esito tipicamente romantico della costruzione di un soggetto «rassegnato», che si ritira e si chiude in se stesso per cercare una verità negata sia dall'oggetto, in cui non avviene alcuna parusia dell'intero e del vero, sia dalla opposizione, destinata a replicarsi all'infinito fino a lacerarsi per il dissidio o a estenuarsi per il venir meno della tensione.

Il postmoderno sembra aver replicato a livello estetico –cioè depotenziandolo– il sistema del sapere progettato da Hegel, in cui soggetto e oggetto non soffrono più dei complessi della priorità e del dualismo e si rivelano pertanto identici, perché sono soltanto i due aspetti dell'unica e vera totalità. Il soggetto non è mai solitario e senza mondo, ma è l'origine assoluta del mondo degli oggetti, e gli oggetti, ben lungi dal poter stare in sé indipendentemente dal soggetto, sono «nel» soggetto. Parallelamente, ma senza più l'idea che si tratti di un'ontologia, il postmoderno è il tempo vuoto in cui ogni determinazione è indifferente a se stessa, costretta a una *kenosi* forzata o a uno svuotamento progressivo di senso. Con la differenza che, nel reciproco incorporarsi di soggetto e oggetto, il sistema del sapere hegeliano conseguiva la verità, mentre l'ideale postmoderno della dispersione nel frammento garantisce la sola evanescenza della forma in un racconto paratattico, senza continuità, in una combinazione rizomatica e superficiale di testi senza sporgenze né rilevanze distintive di senso. La «patafisica» postmoderna è la traduzione gergale e grottesca della metafisica idealistica di Hegel. In una simile configurazione dell'orizzonte ontologico mi pare inutile ricordare i tempi passati dei grandi ideali metafisici o delle riforme storiche. Il presente è ora un tempo immobile e omogeneo in cui l'esaltazione della differenza ha generato una uniforme e piatta indeterminatezza.

Non mi sembra percorribile un'altra strada, in grado di sostituire la lamentela istituzionalizzata con proposte condivisibili, se non quella che cerca di catturare il senso complessivo delle relazioni o la «costellazione» degli eventi. Usando liberamente una reazione di Benjamin al salvataggio astratto della storia tentato da Heidegger con la fenomenologia, è possibile contrapporre alla postmodernità uno stratagemma argomentativo. Vale a dire che è perfettamente inutile ricondurre il presente, con i suoi caratteri distintivi, a un passato da cui deriverebbe, mostrando la ricchezza ma anche la pesantezza di una storia variegata. Un simile retrocedere meramente temporale sarebbe oggetto della critica postmoderna che appunto vede il tempo come giunto alla fine,

perché già siamo collocati nel «futuro anteriore». Al contrario è il passato stesso che sopraggiunge e incalza. Il passato che non è mai del tutto andato e tramontato, il «ciò che è stato» che ripercuote i propri effetti nel presente, genera una visione del mondo, una concezione dialettica che non fa leva sul tempo per riguadagnare il versante perduto della storia, ma che offre una immagine dialettica che istituisce un linguaggio e così una nuova storia. Benjamin dal canto suo, rispondendo alle proposte della fenomenologia, poteva scrivere che «solo le immagini dialettiche sono immagini autenticamente storiche, cioè non arcaiche»¹¹.

Non intendo sottovalutare la componente critica e pervasiva dell'atteggiamento postmoderno; desidero però nel contempo ricondurlo a un nucleo di nozioni che permettano il confronto e la discussione. Se solo la confusione estetica di soggetto e oggetto, l'indeterminazione tra uomo e mondo, fosse chiamata con il nome serio e nobile con cui Benjamin pensava alle immagini come fulminea illuminazione del «ciò che è stato» in relazione dialettica con l'adesso, cioè una «costellazione», saremmo di fronte a un modo di pensare rinnovato e non stanco, libero e non votato allo scacco, potremmo ripensare la formazione dell'identità in un rigenerato insieme di senso:

L'albero non cedeva.
Grande come il monumento alla pazienza,
giusto come la bilancia che pesa
la goccia di rugiada,
il grano di luce,
l'istante.
Le sue braccia offrivano riparo a molte lune.
Casa degli scoiattoli,
locanda dei merli.
La forza è fedeltà,
il potere, obbedienza:
nulla termina in sé,
un tutto è ciascuno
in un altro tutto,
in un altro uno.
L'altro è nell'uno,
l'uno è altro:
siamo costellazioni¹².

¹¹ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, Bd. V/1, p. 578. Traduzione a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, (N 3, 1), p. 117.

¹² O. PAZ, *Cuento de dos jardines*, in *Id.*, *Ladera este, Hacia al comienzo, Blanco (1962-1968)*, Joaquín Mortiz, México, 1969. Traduzione a cura di F. Moggi, *Racconto di due giardini*, in *Id.*, *Vento cardinale*, Mondadori, Milano, 1990², pp. 209-211.

L'immagine che sorge quando «ciò che è stato» incontra l'adesso è storica, cioè crea un mondo e suscita una irripetibile visione del mondo. Il postmoderno ha invece sedotto la riflessione facendo pensare alle immagini come se fossero legate unicamente al tempo, al passare del tempo, sempre in corsa verso la scomparsa, come se non potessero mai divenire anche «immagini storiche», cioè nuove. Nell'elogio della ripetizione il postmoderno ha annientato il senso di un futuro ancora possibile, ha incatenato la storia al vecchiume di cui sarebbe portatrice, ritorcendola su se stessa, come se fosse esclusivamente riproposizione di un tempo andato, morto per sempre. E legata a questa confusione tra temporale e immaginale –confusione ovviamente consapevole e voluta, finalmente monetizzabile come tutto ciò che è astratto e non reale, relativo e non assoluto– il postmoderno diviene paladino dell'abolizione incondizionata della permanenza, che nessun uomo auspica per il proprio figlio, che la carne respinge e che il desiderio non può abbracciare.

Come se fosse una magnifica e progressiva conquista, il postmoderno dissolve l'individuale nel particolare e poi il particolare nell'universale. Anche qui Hegel potrebbe restare sconcertato da una simile trasmutazione del proprio pensiero. Ma così vanno le cose, perché il postmoderno non è una filosofia, neanche una visione del mondo, bensì è «un assetto di mondo» governato da uno spregiudicato qualunque concettuale, che dalla sua ha solo la forza delle cose, vale a dire un'incondizionata propensione dell'umanità a respingere la dignità e a incantarsi ammaliata nel piacevole esonero della responsabilità. La fedeltà è sostituita dal contratto, la testimonianza aggirata nello scambio, il rispetto dissolto nel diritto, l'affinità elettiva dell'amore nel giusto prezzo e infine il timore degli dèi nelle promesse di idoli peregrini sostituibili a piacimento. La vecchia storia si ripete. Con una differenza: che mentre altre epoche trovavano nell'abiezione il bisogno del riscatto e del cambiamento, il postmoderno vi scorge invece la garanzia della propria autocentrata e insostituibile verità, l'incrollabile certezza dell'aver ragione contro ogni evidenza.

Così il postmoderno confonde consapevolmente il particolare con l'universale, il caso con le regole, negando che il caso non modifica mai le regole, perché può solo esserne l'esempio adatto oppure no, e lo erige così a un grado di assolutezza scomposta e ridicola, perché tutto diviene regola: l'urlo sguaiato vale tanto quanto un melodramma, lo scarabocchio sul muro ha pari dignità del capolavoro custodito in un museo, l'insulto tiene il posto del poema. E ancor più minaccioso è il tentativo di equiparare al particolare l'individuale, ben sapendo che questo è ciò che non può mai essere idealizzato. Come diceva Musil, l'individuale non ammette ripetizioni, non è il semplice caso di una regola, ma lo stile unico e irripetibile del gesto.

Nel futuro rattrappito in cui l'epoca si è rinchiusa, il postmoderno pretende che l'istante sia semplicemente irreversibile, ignorando il sopraggiungere fulmineo di «ciò che è stato» nell'adesso dell'immagine, che il fatto sia irrevocabile, quando è proprio l'apertura incondizionata dell'individualità alla trasformazione che ricrea l'ordine del

mondo. Il problema metafisico della singolarità è ciò che il postmoderno non riesce a far tacere, ciò che irrompe nella riflessione quando l'uomo non è più cosa, sostanza, funzione, quando sopravviene inaspettato l'iniziale, il non ancora presente, il mai del tutto spiegabile. Il postmoderno ha ragione nel sostenere che la logica è un calcolo vuoto, che non spiega in che cosa consista il senso dell'esistenza, perché infatti l'uomo è colui che risponde con la propria vita al giudizio del passato e alla responsabilità del presente. L'elogio del futuro anteriore, di «ciò che sarà stato», si trasforma in un giudizio che apre il tempo: il giudizio sull'uomo che sono, la memoria di chi permane in me e l'attesa di ciò che forse sarò ancora insieme a chi verrà dopo di me.

Identità e produzione del senso

Sembra dunque che il postmoderno si proponga non tanto come l'epoca che viene dopo il moderno, bensì come l'epoca che vuole porsi al termine di ogni divenire, che sta alla fine del processo storico e che chiude ogni speranza di innovazione. Eppure, e in modo incontenibile, le contraddizioni della realtà continuano ad apparire nell'orizzonte della coscienza individuale, ossia nel luogo in cui l'annullamento o il superamento delle varie forme, con cui si esprimono il soggetto identitario e il suo mondo, vengono attuati ancora una volta dal soggetto stesso. Ciò significa che dalla mediazione antropologica non è possibile prescindere né recedere. Certo, il problema consiste anche nello stabilire di quale tipo di soggetto si voglia discutere e di capire se il suo accesso alla realtà degli altri sia necessariamente alieno da ogni istanza storica.

Basta ripercorrere le idee di anima, coscienza, soggetto, io, persona, vita, per vedere che la loro formulazione nelle diverse lingue naturali attesta che si tratta sempre di prodotti della riflessione. L'altro tratto distintivo che accompagna l'«io» è la razionalità, anch'essa sempre diversamente declinata, nei giudizi, nelle azioni, nelle operazioni. In termini molto generali si può dire che l'esperienza immediata attesta un «io» che si dà mediante la «conoscenza», le «azioni» e le «operazioni», ossia che si determina storicamente. E qui tralascerei i tentativi di definizione dell'essenza dell'uomo facilmente riscontrabili nella storia dell'antropologia a favore dell'analisi del percorso che ogni uomo compie nel suo costituirsi a soggetto di esperienze, nel trasformare un mondo inerte di cose in un mondo di immagini che nel loro insieme specifico generano un soggetto ricco di mondo.

Si assiste così a un movimento dialettico, che leva i termini dall'inerzia della irrelazione. Da una parte gli oggetti sono sottratti allo statuto indifferente di mere cose e vengono iscritti nell'orizzonte del significato, e dall'altra anche l'ambiente, che chiamiamo per convenzione umano, non preesiste a questo momento, ma sorge nello stesso tempo in cui un'azione lo crea o in cui un'operazione introduce un senso prima latente. La soggettività non è sostanza, ma funzione, e il mondo non è cosa, ma significato: la soggettività è un insieme di esperienze e il mondo una struttura di significati; una soggettività si dà sempre insieme a una visione del mondo e il mondo è ogni volta

solo in relazione a una determinata esperienza. L'uomo riconosce, riordina, riproduce un mondo proprio e questo esercizio di produzione del senso, una volta che è stato istituito, tende a rigenerarsi e ad alimentare la produzione. Questo è il circolo che il postmoderno ha spezzato, per cui il soggetto si dilegua nei gesti e il mondo è indifferente allo sguardo: appare così l'idea che tutto sia destinato a dileguare nel nulla senza lasciare tracce decifrabili e percorribili, suscitando la mesta convinzione che la storia sia alla fine. Se solo però si pone fine alla contrapposizione artificiale tra modernità e post-modernità, viene meno anche la distanza tra «res gestae» e «historia rerum gestarum», tra l'evento e il suo racconto, perché questi si originano e si dispiegano all'interno del soggetto e in misura particolare quando il soggetto intravede la soluzione al problema della propria costituzione ontologica, conquistando un modello particolare di identità, quella narrativa.

Da questo stato di cose emerge il bisogno di ripensare l'identità, che storicamente ha subito diverse declinazioni. La domanda «chi sono io?», ancora più profonda dell'imperativo «conosci te stesso!», ha percorso le coscienze, ha attraversato i secoli: una risposta univoca alla domanda non c'è, e lo stesso Freud concludeva che perciò «l'io non è padrone nemmeno in casa propria»¹³.

L'identità può certo essere pensata come unità di una cosa con se stessa e, nella persona, come unità di me con me. In tal modo la nozione di identità si regge sul fondamento dell'unità della sostanza. Ma in che cosa consiste la «sostanza» uomo? La sostanza uomo resterebbe legata a qualcosa che individuiamo «nel tempo» come identico a sé. Già, ma «quando» io sono identico a me? Questi interrogativi sono presupposti dalle grandi questioni della bioetica: «quando» un uomo è un uomo? «Quando» lo diventa? «Quando» cessa di esserlo? In ogni caso, questi dubbi, legati a questo primo senso di identità, presuppongono l'idea che «ciò che» uno è possa continuare a permanere in eterno, perché necessariamente «ciò che è» è.

C'è anche un altro senso di identità. Leibniz, Wolff e Carnap non pensavano l'identità come «unità» di me con me, ma come «uguaglianza». L'idea così introdotta sta a significare che due cose identiche lo sono sempre, e proprio perché sono identiche una può stare al posto dell'altra, può prendere il posto dell'altra, è sostituibile in tutto e per tutto da «altro».

Inoltre c'è anche un terzo senso di identità. Entra in gioco, in particolare nel secolo scorso, un'altra idea di identità, che è stata pensata, in polemica con Carnap e Quine, da Waismann e Geach, ossia l'idea dell'identità come «convenzione»: stabilisco che X è identico a Y in base ad A, dopodiché X sparisce. Non persiste X, eppure rimane la convenzione.

Ora, queste tre idee di identità, unità di sostanza, uguaglianza e convenzione, hanno tutte una storia, ma bastano per spiegare l'identità umana? La prima idea suggerisce il

¹³ S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in *ib.*, *Gesammelte Werke*, Imago, London, 1947, Bd. XII, p. 11. Traduzione a cura di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *ib.*, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1976, vol. 8, p. 663.

delirio umano dell'eterno, la seconda la salvaguardia di sé nella ripetizione dell'identico e la terza l'elogio dello scambio. Ma nessuno di questi significati descrive l'identità umana.

In tale contesto si inserisce la proposta di Ricoeur di ripensare la nozione di identità tenendo conto delle sue formulazioni storiche e anche delle critiche a cui il postmoderno ha sottoposto ogni classica nozione di soggetto¹⁴. La proposta di Ricoeur introduce elementi di riflessione che superano i casi di identità fin qui presentati, perché sposta il ragionamento su modelli che distinguono radicalmente l'identità di una «cosa generica» da quella della «persona». Nella persona infatti, la permanenza del tempo è ravvisabile nella continuità o stabilità del carattere e della parola data¹⁵.

È in quest'ottica che viene riformulata anche la teoria narrativa. Va considerato con la massima attenzione il tentativo, evidente proprio in Ricoeur, di svincolare la teoria narrativa dall'ambito dei generi letterari, dalle sue valutazioni estetologiche, dalle metodologie storiografiche, dal riduzionismo delle semplici applicazioni etiche –senza negare la rilevanza di simili declinazioni–, e di piegarla alle esigenze della costituzione del sé.

Il problema dell'identità narrativa è uno dei grandi temi che vengono considerati in *Tempo e racconto*. Mentre è proprio la questione della temporalità collegata con il racconto che apre la via a una riflessione sull'identità personale che impegna Ricoeur nell'opera *Sé come un altro*. Le due opere propongono quindi una riflessione sulla costituzione del tempo umano, che culmina poi in un'esplicita prospettiva di ontologia della prassi.

In quest'ultimo lavoro viene definitivamente a cadere il modo tradizionale di elaborare il rapporto tra il singolo e la collettività. Normalmente nella relazione soggettività-intersoggettività-socialità ogni termine ha la pretesa di fondare il successivo, in ossequio a una logica fondazionista e a una struttura di spiegazione che la fenomenologia e gli studi di area anglosassone hanno però ampiamente messo in discussione.

Piuttosto, sostenere la permanenza dell'identità personale mediante il tempo implica anche inserire nell'identità la fonte stessa del cambiamento. Tener conto di un'affermazione apparentemente contraddittoria dell'identità in cui si verifica una continua alternanza tra stabilità e trasformazione diviene l'intento principale di Ricoeur, secondo il quale soltanto una concezione narrativa è in grado di spiegare un'identità che permane mentre continuamente muta e costantemente si rinnova.

In tal senso la questione dell'identità personale appare in prima istanza come una categoria di ontologia della prassi: l'antropologia resta perciò inscritta all'interno di un campo immediatamente pratico e l'ontologia rimane sullo sfondo, esercitando la

¹⁴ M.R. SOMERS, «The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach». *Theory and Society*, 23, 1994, pp. 605-649; *The Postmodern History Reader*. Ed. by K. Jenkins, Routledge, London-New York, 1997; J.A. HOLSTEIN-J.F. GUBRIUM, *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2000.

¹⁵ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 148. Traduzione a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 2005, p. 212.

funzione di riscontro effettuato per via induttiva. Si tratta dunque dell'identità di un *soggetto agente e paziente*, che agisce e patisce proprio perché racconta o si racconta in una storia cumulativa degli eventi personali, come parallelamente esprime tutta la sua esistenza in una serie di azioni diverse, che si completano perché vengono raccolte in un'unica grande azione, che corrisponde in termini generali all'esistenza, all'unico grande intrigo dell'esistenza, al *mythos* storico.

Per Ricoeur, la dimensione temporale dell'esistenza umana va ben oltre le proposte di Locke e di Hume relative alla «medesimezza» garantita dalla memoria, poiché vuole rendere conto del fatto che la persona di cui si parla ha sempre una storia. Questa ermeneutica del sé viene esemplificata grazie a diverse forme di mediazione. La prima determinazione scaturisce da una filosofia del linguaggio, nel duplice aspetto di semantica e di pragmatica e risponde alla domanda «chi parla?». La seconda mediazione nasce dalla filosofia dell'azione, nel senso specifico che il termine ha assunto nella filosofia analitica e risponde alla questione «chi agisce?». La terza determinazione pone la questione dell'identità personale e risponde alla domanda «chi si racconta?». Infine, la quarta determinazione riprende le categorie del buono e dell'obbligatorio e quindi evidenzia gli aspetti etici e morali dell'azione, rispondendo alla domanda «chi è il soggetto morale d'imputazione?».

È proprio la dimensione temporale del sé e dell'azione che viene di solito sottovalutata: le definizioni della persona, in base ai tratti identitari, e dell'agente, nella semantica dell'azione, non tengono conto del fatto che sia la persona, di cui si parla, sia l'agente, da cui dipende l'azione, hanno una storia, e anzi sono la loro propria storia. Per questo motivo la teoria narrativa assume un rilievo particolare non tanto nella prospettiva della costituzione del tempo umano, quanto nel suo contributo diretto alla costituzione del sé. A questo punto occorre distinguere due modelli differenti di identità personale: la perseveranza del carattere, sotto il segno dell'identità-*idem*, e il mantenimento della parola data, sotto il segno dell'identità-*ipse*. Il concetto di identità narrativa permette appunto di chiarire la differenza tra questi due significati.

La «medesimezza», identità-*idem*, assume la forma di una identità numerica, in quanto reidentificazione del medesimo, e di una identità qualitativa, in quanto somiglianza estrema. Questi due modi di identità sono irriducibili, sebbene non indifferenti, l'uno all'altro. In tal modo il carattere assicura l'identità numerica, l'identità qualitativa e la permanenza nel tempo, che insieme definiscono la medesimezza.

E tuttavia la permanenza nel tempo appare come una caratteristica che supera la nozione di identità come medesimezza, facilmente riscontrabile quando si riflette sull'identità numerica o quantitativa e su quella qualitativa. La permanenza nel tempo risulta una costante o «invariante relazionale», non riducibile al rinvenimento di un sostrato o di una sostanza di elementi uguali, e quindi sostituibile, o di un elemento assunto per convenzione come tratto di riferimento per stabilire l'identità.

Esiste inoltre un altro modello di permanenza nel tempo rispetto a quello del carattere: è quello della *parola mantenuta* o della fedeltà alla parola data. In tale manteni-

mento scorgiamo la figura emblematica di una identità polarmente opposta a quella del carattere. La parola mantenuta, infatti, dice un mantenersi che non si lascia inscrivere, come il carattere, nella dimensione del qualcosa in generale o del «*che cosa?*», ma unicamente in quella del «*chi?*»: «una cosa è il perseverare del carattere, un'altra la perseveranza della fedeltà alla parola data»¹⁶. Il mantenimento della promessa e la costanza dell'amicizia costituiscono una sfida al tempo, rifiutando il cambiamento. In questi ambiti «ipseità» e «medesimezza» non coincidono più e, di conseguenza, si dissolve anche l'equivocità della nozione di permanenza nel tempo. L'opposizione tra la medesimezza del carattere e il mantenimento della promessa apre un *intervallo di senso* che resta da colmare, anche se la mediazione va comunque cercata nell'ordine della temporalità e la nozione di identità narrativa assume proprio la funzione di termine medio.

Viene così proposto un nuovo criterio di giudizio. Se si possono dare prove della verità delle asserzioni che riguardano il permanere della medesimezza, per quanto concerne l'ipseità si tratta invece di cogliere la sua persistenza (la permanenza, *Beharrlichkeit*, del reale nel tempo in Kant) in un'attestazione.

Così appare un'identità che non si lascia osservare come un fatto, che non si dimostra, ma che può solamente essere attestata. La narrazione sviluppa un concetto dinamico d'identità in cui si racconta l'uomo agente e nel medesimo tempo sofferente e che raccoglie in sé, con *pathos*, la permanenza nel tempo del carattere e il mantenimento del sé nell'atto di promettere.

Il carattere evasivo della vita reale è la ragione per cui ricorriamo alla storia e alla finzione per organizzare la vita in un ordine, anche se fittizio. Da questo punto di vista emerge chiaramente la rilevanza della teoria narrativa per il contesto etico.

L'identità come costanza nella fedeltà e come costellazione di singolarità permette di intendere la storia come un movimento continuo e strutturale che raccoglie in sé la molteplicità degli individui e insieme anche come un movimento discontinuo di eventi che fanno emergere costellazioni di persone nella loro singolarità. L'idea è dunque quella di una storia che nell'unicità dell'accadere e del suo racconto rivela la propria incidenza soltanto con l'attestazione etica e morale del singolo. Una storia che opera in un senso estensivo e come pluralità di irradiazioni di senso.

Se pertanto la postmodernità è apparsa come l'attestazione dello smembramento di un senso unico e definitivo –retta invece da una pluralità di motivazioni, dispersa nella immediatezza del quotidiano, assumendo il singolo come misura definitiva– e anche come l'elogio della disseminazione del senso –abbandonando l'orizzonte determinato delle metafisiche e inseguendo prospettive contingenti, semplici ideologie che garantiscono unità accidentali di tempo, azione, discorso– ora può proporsi con un ideale modesto di ricostruzione dell'identità infranta e scissa.

¹⁶P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 148. Trad., *Sé come un altro*, cit., p. 212.

Da questo punto di vista emerge la vicinanza con la proposta che abbiamo avuto modo di intravedere in Benjamin. Nel caso di Benjamin appariva l'impiego di una nozione di temporalità corretta rispetto all'uso fenomenologico, nel modo in cui veniva introdotto da Heidegger in *Essere e tempo*, e anche di una nozione di immagine arcaica che permetteva di parlare della singolarità in termini di costellazioni. Anche Ricoeur ritiene la temporalità non dicibile nel discorso diretto della fenomenologia, bensì basata sulla mediazione del discorso indiretto della narrazione, tanto che a livello epistemologico il tempo resta configurato mediante il racconto, non c'è tempo passato se non raccontato, in quanto il racconto è il custode del tempo. E derivatamente l'esigenza di essere se stessi nella vita reale e di interpretare la vita alla luce dell'unità di un racconto comporta alcune conseguenze di rilievo.

Della nozione di «unità narrativa di una vita», che MacIntyre discute ponendola al di sopra della nozione di «pratica di vita» e di quella di «piani di vita», cioè un racconto al cui interno devono essere collocate le storie dei singoli soggetti¹⁷, Ricoeur sottolinea il potere unificatore del racconto: una volta raccontata, la nostra vita ci appartiene come una totalità singolare. Il racconto permette di unificare la nostra esperienza temporale sulla scala di estensione di una vita e pertanto di ricostruire la nostra identità di soggetto storico. A tal punto, scrive il filosofo, che la persona «si designa essa stessa nel tempo come l'unità narrativa di una vita» e insieme si mostra nella sua incompiutezza, proprio perché a sottrarsi alla narrazione sono gli aspetti fondamentali di ogni storia, cioè l'inizio e la fine della vita stessa¹⁸.

Per questo l'identità, compresa narrativamente, può essere chiamata identità del «personaggio» e si costruisce in collegamento con quella dell'«intreccio», facendo così da cerniera tra la teoria dell'azione e la teoria morale. È proprio nella misura in cui possiamo designarci come personaggi e narratori della nostra storia che possiamo anche raccontarci come gli autori di azioni, le quali sono poi oggetto di una valutazione morale. Da qui si comprende inoltre la necessità di «tendere alla vita buona», a una «vita vera», compiuta e felice.

Pertanto ciò attesta che se un'ontologia dell'ipseità è possibile, è solo in connessione con un fondo (aristotelicamente) di essere, di autonomia (kantiana) del soggetto, dell'*essentia actuosa* (spinozianamente) di un *conatus* perseverante nell'essere¹⁹, o infine di ciò a partire da cui il sé può essere detto «agente».

L'unità di ingiunzione e attestazione consente un'integrazione di ontologia e di moralità, di consapevolezza del sé e di apertura all'altro, nella pluralità irriducibile delle sue figure. Nell'attestazione dell'essere ingiunti, ovvero nell'ingiunzione come struttura

¹⁷A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981, pp. 211-212. Traduzione a cura di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano, 1988, p. 253.

¹⁸P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 186, 190-191. Trad., *Sé come un altro*, cit., pp. 250, 254-255.

¹⁹P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 367. Trad., *Sé come un altro*, cit., p. 431.

dell'ipseità, vi è altresì la via per un'assunzione e insieme per un superamento radicale del «sospetto»: è la coscienza di sé, come quello stesso che agisce e che soffre, il terreno saldo nel quale l'esercizio del sospetto si converte in fecondo lavoro di demistificazione che sostiene e non impedisce la serietà dell'impegno. E ciò avviene nonostante l'ambiguità della coscienza e la plurivocità della meta-categoria dell'Altro, che si rivela come l'alterità del corpo proprio, dell'altro uomo, della coscienza morale, senza che queste tre esperienze di passività si possano ridurre a un'unità indistinta. Nella dimensione della passività viene assunto pienamente il soffrire umano, che è poi unicamente l'altra faccia dell'agire. È in tale dimensione che l'ipseità del sé diventa coestensiva con il vivere, con la vita di esseri umani che agiscono e patiscono, senza tuttavia cessare di interrogarsi sul senso del loro agire e patire.

Ricoeur conclude osservando che tale dispersione conviene all'idea di alterità, che deve restare tale per mantenere il suo potenziale differenziante: «solo un discorso altro da sé [...] conviene alla meta-categoria dell'alterità, se si vuol evitare che l'alterità stessa si sopprima diventando identica a se medesima»²⁰.

I buoni racconti e la trasformazione dell'identità

Si può così pensare, almeno per ipotesi, che X e Y sono identici perché provengono da Z. Siamo tutti diversi nell'espressione eppure identici nell'umanità: che cosa forma la nostra identità di esseri umani?

La nostra identità è la condivisione di un'unica provenienza: semplicemente le identità sono apparse, sono e stanno d'ora in poi qui di fronte a noi poste, senza che l'origine direttamente appaia. L'unica nostra esperienza dell'origine è il dono di ciò che da essa proviene. La temporalità è poi ciò che ci identifica, ciò che ci costituisce nella diversità sebbene siano identiche la provenienza e la condivisione: noi siamo primariamente la nostra temporalità, siamo il tempo che viviamo e che sfugge, e non possiamo prescindere dalla storia che ci ha generati.

L'identità umana elabora e presenta questi due aspetti insieme, un'unica origine da cui si proviene e la condivisione di un tempo, esterno, che per ognuno è diverso, perché il modo con cui si vive la propria temporalità è assolutamente irripetibile e irreversibile, e questo costituisce il singolo. Ognuno è quello che è per il modo in cui ha dato testimonianza del tempo rendendo così anche testimonianza dell'origine: l'a priori della comprensione è in movimento.

Le conseguenze di una simile ipotesi della fondazione dell'identità sul piano antropologico e ontologico sono rilevanti. In definitiva si tratta di giungere alla comprensione di un soggetto radicalmente mutato rispetto alla logica con cui la modernità ha

²⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 410. Trad., *Sé come un altro*, cit., p. 474.

tramandato la sua genesi. Nell'ipotesi che si è cercato di presentare, il soggetto istituisce la propria identità non da sé o a partire da una propria auto-comprensione, equivalente a una surrettizia e in ultima analisi contraddittoria auto-fondazione. Il punto di partenza logico e temporale di istituzione dell'identità è la relazione originaria all'altro da sé, a un'alterità radicalmente altra, non totalizzabile e non riconducibile alla stessa identità in via di costituzione, che sarebbe altrimenti coinvolta in un circolo vizioso. La condizione affinché l'alterità si possa rivelare come istitutrice di senso consiste nel suo essere già e sempre configurata storicamente, nel presentarsi come un dato, un positivo, un principio, non frutto delle esigenze logiche della fondazione, ma in grado di imporsi con la necessità della sua eccedenza temporale e storica rispetto al soggetto isolato della modernità, il quale comunque resta esistenzialmente –in tal senso sono ineliminabili le correzioni a tale soggetto apportate dall'«umanismo» di Sartre– e, alla radice, solo.

In questa prospettiva la storia cessa di essere il contenitore neutro e inerte di eventi che non riguardano direttamente la vita del soggetto. Cessa anche di essere una somma di fatti slegati dalla loro ricostruzione all'interno di un racconto, come pure non può essere la realizzazione di un'idea assoluta a prescindere dalla libertà del soggetto. La storia diviene, in quanto luogo comune e non trascendibile di reciproca appartenenza delle identità, un processo che per la propria attuazione implica lo stesso soggetto, la cui identità è in via di costruzione. Il punto di partenza è dunque la comunanza reciproca nel tempo di una identità, che per formarsi ha bisogno del dato dell'esperienza e di una storia comune, che per svolgersi necessita della trasformazione della astratta idea di libertà in una realtà vissuta e condivisibile. Questo è il compito specifico dell'identità. Venendo meno l'equilibrio in cui essa si struttura nel tempo e coniugando la propria tensione ideale alla libertà incondizionata con i propri interessi, bisogni e passioni, l'identità si riduce all'astratta nozione meramente conoscitiva di un soggetto privo di mondo e il mondo a un insieme di eventi privi di un racconto. Ogni grande storia che inizia ha sempre bisogno di un soggetto per la sua attuazione, e questo processo di realizzazione può compiersi a condizione che il soggetto sia dato come libero in una relazione originaria con altro da sé.

Con questa proposta il soggetto viene inteso come attività insostituibile ed essenziale, certo sempre anticipata da una relazione di senso che la precede temporalmente e la istituisce, ma che è tale solo se viene ripetuto il gesto fondativo della realizzazione personale del senso. Perciò il soggetto non è neppure semplicemente passivo, nel momento in cui si comprende a partire da altro da sé, perché la stessa passività viene avvertita –e quindi compresa nella propria specifica dimensione di autonoma generazione di senso– solo mentre si manifesta un'attuazione, un passaggio dalla idealità alla realtà, una affermazione irripetibile dell'identità.

Non credo che la dimensione storica così descritta debba risultare eccessivamente impegnativa, quasi fosse percorribile e praticabile esclusivamente dagli eroi o dagli individui cosmico-storici in cui Hegel aveva riposto la realizzazione della libertà del-

lo spirito nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*. E in un simile contesto non mi sembra nemmeno pertinente continuare a ricordare la povertà o mancanza di senso dell'età presente e in definitiva giocare al ribasso sulla presunta incapacità dell'uomo contemporaneo di progettare eventi ed esperienze di senso privilegiate. Non credo che serva ai sostenitori del qualunque esagerato, perché la mancanza di senso consuma in breve tempo anche l'elogio dell'impotenza, e nemmeno ai sostenitori della ricerca di un fondamento, che nel ribadire la necessità di un senso assoluto che solo una divina rivelazione può assicurare, escludono molti uomini, in alcuni casi interi popoli, da esperienze condivisibili e insieme riducono l'esperienza religiosa a dogma.

Piuttosto, queste testimonianze di soluzioni impraticabili o contro-finali non fanno che richiamare l'attenzione su un corretto assetto della relazione originaria, sul quale viene in aiuto ancora una volta un riferimento pratico più che teoretico. Il libro sacro pare dica in molti luoghi che Dio non sostituisce né annulla la libertà dell'uomo, tanto che tutta la storia della salvezza testimonia un Dio fiducioso nell'alleanza istituita con l'uomo e nel contempo un uomo capace di capire e di attuare un senso che lo trascende, un senso che è radicalmente altro da lui, ma che anche lo riguarda nel profondo e lo reclama per la sua attuazione. Il libro sacro può essere letto insieme al libro della storia: in questo ambito la teoria dell'identità del soggetto riconosce l'alterità come costitutiva, la relazione come originaria, e insieme anche come una soggettività capace di senso, in grado di rielaborare il dato e ridargli in ogni opera l'impronta della propria specifica attuazione.

Il libro della storia, intesa in quanto racconto, propone sempre una molteplicità di espressioni, in sé apparentemente incompatibili, eppure intrecciate nel divenire. La forma della storia a volte non presenta vie d'uscita, a volte apre nuovi scenari. La narrazione può proporsi come un gioco serio, dotato di uno scopo e di una finalità; sembra procedere a caso eppure insegue un disegno, a volte un grande progetto; comincia sospendendo il tempo nel «c'era una volta», in un elogio dell'anarchia, ma tutti i fatti al suo interno sono collocati in una gerarchia, anche se immaginaria; la narrazione a volte crea e a volte distrugge, concentra gli eventi in una trama o li disperde nella paratassi; alla superficie dell'espressione appare ciò che sta nel profondo; segue una traccia che indica l'origine di tutte le cose più di qualsiasi causalità; si esprime con ironia, ma è seria come la metafisica; all'inizio sta in una totale indeterminazione, ma ama la determinazione come unica forma in cui apparire; esclude la trascendenza come ciò che è altro, lontano, separato da tutto, ma la ripropone nell'immanenza, come l'unico luogo in cui può soggiornare senza evaporare nel nulla.

In questa prospettiva, l'identità umana si esprime come responsabilità e condivisione di un buon racconto. Non deve sembrare strano che la postmodernità non creda proprio più ai grandi principi saldi della filosofia o almeno alle convinzioni della modernità, imposte con il fervore della sicurezza e in realtà semplicemente ripetute e in quanto tali ritenute anche salde. I principi saldi della modernità vengono letti come

generatori di catastrofi, assolutamente incapaci di portare frutti e anzi responsabili diretti insieme ai loro sostenitori di quelle rovine che l'angelo della storia descritto da Benjamin sconsolatamente contempla, dispiegando le sue ali al vento del futuro.

Se una fondazione assoluta del sapere –come insegna la logica contemporanea– è un assurdo, e una fondazione del sapere condizionata, sebbene non assoluta, è comunque in grado di giustificare un itinerario scientifico, così non è certo possibile dimostrare quei principi saldi su cui la modernità ha avuto la pretesa di autogiustificarsi. Insieme al riconoscimento della propria fondazione condizionata, la modernità deve anche essere in grado di riconoscere nei principi, con cui ha pensato se stessa, lo stesso fondamento morale degli errori commessi o dei cumuli di rovine della storia.

Forse l'assunzione di principi meno saldi, perché non affidati alla logica, e più delicati e circoscritti alla fedeltà della realizzazione da parte del singolo, alla lunga possono risultare più efficaci. La «paura», un sentimento solo a prima vista negativo con cui però la politica occidentale ha elaborato la struttura della città e più in generale l'esperienza della rappresentanza, anche quella democratica parlamentare, la «speranza» come virtù di una possibilità in grado di ideare la forza dell'utopia, la «responsabilità» come segno evidente dell'integrità della persona, non sono certo principi forti come quello di non contraddizione. Sul piano storico si assiste però alla totale inefficacia di quest'ultimo e alla sostanziale, silenziosa e incisiva operatività dei primi.

Questa considerazione non ha certo, e anzi proprio non pretende, il valore rigoroso di una prova, e però evidenzia che il motivo per cui ogni uomo sceglie qualcosa –per la quale prova un interesse, alla quale tiene, in cui ne va della sua vita– non è mai la contraddizione o il suo evitamento, bensì ogni volta è un senso che esibisce sempre, nel bene e nel male, «ciò per cui» ogni uomo sceglie qualcosa.

La domanda morale dell'identità viene così riproposta in una modalità che solo apparentemente sembra trascurare la valenza dei principi e le conseguenze dei ragionamenti. Solo in apparenza: perché anzi questi si rivelano operativamente in modo del tutto non evitabile, come segno evidente della loro bontà, proprio e soprattutto nelle azioni. Anche ciò che a prima vista non appare comprensibile, nell'agire lascia comunque una traccia di sé, cioè si vede nella realtà l'esito che è in grado di produrre e il soggetto avverte immediatamente il valore del principio incarnato, perché lo patisce direttamente negli effetti che ha dispiegato.

Dunque in un tempo in cui la dimensione planetaria dell'identità prende il sopravvento sul piano delle conseguenze pratiche rispetto a ogni altro modello di identità, psicologica, sociale, politica ecc., occorre chiedersi esplicitamente: «a chi daremo la colpa delle rovine della storia?». Non certo a coloro che, vedendo le rovine, le descrivono e le imputano proprio ai principi saldi che le hanno generate. Pensare l'identità come responsabilità per una condivisione significa avere il coraggio di agire personalmente senza attendere da altri la soluzione. L'epoca postmoderna ha posto la filosofia di fronte a responsabilità che in precedenza questa non riconobbe mai e a conseguenze negati-

ve del proprio operato che essa imputò sempre ad altri. Alla filosofia orfana dei saldi principi non resta che adottare la soluzione raccontata con leggera ironia dal signor Raspe, il cui barone di Münchhausen, caduto in uno stagno, si tirava su da solo per il codino dei capelli. Si potrà anche dire che il signor Raspe scriveva solo storie strane, ma nessun principio può sostituire la responsabilità personale e irripetibile dell'uomo, perché vorrebbe dire che l'uomo è ontologicamente incapace della salvezza o che Dio stesso, anziché custode, è l'oppressore della libertà dell'uomo. Entrambe le ipotesi, mi sembra, sono irragionevoli e irreali.

In tal modo una identità che non si presume tale, ma che si sottopone continuamente alla prova della responsabilità per una condivisione e che quindi accetta anche la correzione e la verifica in corso d'opera, si regge sulla narrazione storica, ne resta confortata nelle proprie scelte o corretta nella fragilità della propria testimonianza. Principi assoluti e imm modificabili non esistono. Sul piano morale si tocca con mano la loro trasformazione e si fa esperienza delle loro conseguenze. Moralmente si sente nella carne l'effetto di un principio, si patisce il male e si apprezza il bene. Anche il bene e il male, prima di essere criteri assoluti di riferimento –che peraltro solo Dio conosce–, sono il frutto di azioni responsabili. Come si riconosce un albero dai propri frutti, così i principi non stanno in sé, ma sono correggibili proprio mediante le conseguenze; riconosciamo la validità di un principio non perché può essere dimostrato logicamente, o può essere imposto politicamente, ma perché i suoi effetti proprio nella carne sono visibili, condivisibili, buoni. Questi effetti costruiscono immediatamente una rete di relazioni positive, come pure gli effetti di un principio malvagio sono immediatamente esperibili nella tristezza della distruzione. Proprio gli effetti correggono continuamente i principi. E allora è sempre lecito chiedersi: «perché un principio e non un altro?». Ma sarà anche facile rispondere che ogni dimensione dell'umano –anche quelle non certo individuali dell'ambito sociale, giuridico, politico, affettivo, passionale, sacrale– dipende da una identità umana riconoscibile e condivisibile, cioè dai racconti che è in grado di generare e condividere.

Il pericolo segnalato dal postmoderno, e che testimonia i mali del nostro tempo, è la grande rilevanza accordata alle dichiarazioni di principio, agli elogi incondizionati dell'universalità nella totale disattenzione per il particolare, la pretesa di spiegare tutto con termini assolutamente vuoti dal punto di vista ontologico e storico come la «natura umana» e la sua «dignità». Hegel, il quale certo non disdegnava le astrazioni, insegnava che una determinazione, se resta astratta e non diviene particolare, e anzi singolare, più che universale è superficiale²¹.

Non la generale «natura umana» può garantire la bontà dell'identità, bensì il contrario, solo una buona identità esibisce o dà buona testimonianza di ciò che in termini

²¹ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 12, p. 89. Traduzione a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 58.

generali sarebbe bello che fosse la «natura umana». Preferire la «natura» all'«identità» significa far camminare l'uomo sulla testa, e simili pensieri capovolti più che storture non possono generare, perché testimoniano una palese disaffezione dell'umano, un amore dell'astrazione in cui ogni piccola creatura può essere poi ignorata per ciò che concretamente è, e il cui valore non dipende dall'appartenere alla «natura umana», bensì dal fatto che l'intera «natura umana» sta racchiusa proprio in questa piccola e singolare identità.

Questo è il punto decisivo in cui viene meno la contrapposizione artificiale tra modernità e post-modernità: la prima rivela l'importanza del proprio concetto «classico» di identità e la seconda esce dall'atteggiamento sterile dello scetticismo, individuando nel concreto, e non nelle peregrinazioni dell'astratto, il luogo di elaborazione della filosofia.

Sarà questa una identità che presenta continuamente i molti e pesanti segni della fragilità umana. Certo. E che altro dovrebbe essere l'umano se non una simile fragilità messa alla prova, un amore benedetto e redento perché sa fidarsi e affidarsi, il generoso e illimitato dispendio di ogni dono, la condivisione dei principi più saldi poiché vissuti? Alla posizione inquieta e poeticamente esaltante di Hölderlin – «C'è sulla terra una misura? No. Non ce n'è alcuna»²² – ritengo sia possibile dare più di una risposta percorribile nella prassi. E non si tratta dell'ammissione che allora ogni scelta è giusta. Questo tempo è serio nelle sue prove, non ammette improvvisazioni né repliche di promesse astratte e troppe volte disattese. Il senso ragionevole di un buon racconto, quel senso che rivendica a sé nella responsabilità di una condivisione, inverte l'orientamento di un'epoca. Il coraggio dell'identità si rivela proprio nel punto in cui l'epoca, dapprima sospesa in un punto zero del tempo, si flette e incomincia un tempo nuovo, mentre l'identità esce dallo sfondo omogeneo e vuoto dell'uguaglianza nell'istante in cui la curva del tempo inverte il suo corso. Quando la coscienza si rende disponibile per il cambiamento si ha la percezione, direbbe Kant, di «un piccolo inizio», che è già però l'annuncio atteso, l'avvento di un'epoca nuova. L'identità che si lascia istruire e formare da buoni racconti è molto modesta, povera di spirito, e accetta perciò la correzione e non teme di restare abbattuta. Perché soprattutto nella caduta estrema si può anticipare il punto d'inversione (*punctum flexus contrarii*)²³, in cui l'andamento della storia umana e della vicenda personale volgerà di nuovo verso il meglio.

²² «Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt keines», F. HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue...*, in *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, Bd. I, p. 908.

²³ I riferimenti sono a I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., *Werke*, Reimer, Berlin, 1923, Bd. VIII, p. 113. Traduzione a cura di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 107; *Id.*, *Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., *Werke*, Reimer, Berlin, 1917, Bd. VII, p. 83. Traduzione a cura di F. Gonnelli, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in *Id.*, *Scritti di storia, politica e diritto*, cit., p. 226.

Bibliografia

- Z. Bauman, *Conversations with Benedetto Vecchi*, Polity Press, Cambridge, 2004. Traduzione a cura di F. Galimberti, edizione a cura di B. Vecchi, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2007⁷.
- Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2000. Traduzione a cura di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, in ID., *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, Bd. V/1. Traduzione a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.
- H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. Traduzione a cura di B. Argenton, edizione a cura di R. Bodei, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Il Mulino, Bologna, 1989.
- H. BLUMENBERG, *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. Traduzione a cura di B. Argenton, edizione a cura di G. Carchia, *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1996.
- B. BRECHT, *Der kaukasische Kreidekreis*, in ID., *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1967, Bd. 5. Traduzione a cura di G. Pignolo e E. Castellani, *Il cerchio di gesso del Caucaso*, in *I capolavori di Brecht*, Einaudi, Torino, 1963.
- M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966. Traduzione a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano, 1978.
- S. FREUD, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (1917), in ID., *Gesammelte Werke*. London: Imago, 1947, Bd. XII. Traduzione a cura di C. Musatti, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino, 1976, vol. 8.
- I. HASSAN, «The Question of Postmodernism». *Performing Arts Journal*, VI/16, 1981, pp. 30-37. Traduzione a cura di P. Spedicato, *La questione del postmodernismo*, in *Postmoderno e letteratura. Percorsi e visioni della critica in America*. Edizione a cura di P. Carravetta e P. Spedicato, Bompiani, Milano, 1984, pp. 99-106.
- I. HASSAN, *Paracriticism: Seven Speculations of the Times*, University of Illinois Press, Urbana, 1984.
- I. HASSAN, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, Columbus, 1987.
- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, Bd. 12. Traduzione a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1977¹⁴. Traduzione a cura di P. Chiodi, edizione a cura di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005.
- F. HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue...*, in *Sämtliche Werke und Briefe*. Hrsg. v. M. Knaupp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, Bd. I.
- J.A. HOLSTEIN-J.F. GUBRIUM, *The Self We Live By. Narrative Identity in a Postmodern World*, Oxford University Press, New York-Oxford, 2000.
- I. KANT, *Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, in ID., *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., *Werke*, Reimer, Berlin, 1917, Bd. VII. Traduzione a cura di F. Gonnelli, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- I. KANT, *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in ID., *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., *Werke*, Reimer, Berlin, 1923, Bd. VIII. Traduzione a cura di F. Gonnelli, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- S. KIERKEGAARD, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* (1846), in *Søren Kierke*

- gaard's Skrifter*. Udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup og Alastair McKinnon, København, Gads Forlag, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2002, Bind 7. Traduzione a cura di C. Fabro, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, in Id., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, vol. II.
- S. KIERKEGAARD, *Journalen NB15*, in *Søren Kierkegaard's Skrifter*. Udg. af Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup, København, Gads Forlag, Søren Kierkegaard Forskningscenteret, 2007, Bind 23. Traduzione a cura di C. Fabro, *Diario*. Brescia: Morcelliana, 1963², vol. II.
- L. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros*, Diederichs, Jena, 1930³.
- J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979. Traduzione a cura di C. Formenti, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981. Traduzione a cura di P. Capriolo, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988.
- O. PAZ, *Cuento de dos jardines*, in Id., *Ladera este, Hacia al comienzo, Blanco (1962-1968)*, Joaquín Mortiz, México, 1969. Traduzione a cura di F. Moggi, *Racconto di due giardini*, in Id., *Vento cardinale*, Mondadori, Milano, 1990².
- P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990. Traduzione a cura di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 2005.
- J.-P. SARTRE, *L'Universel singulier*, in *Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris, 1966. Poi ripubblicato in *Situations IX – Mélanges*, Gallimard, Paris, 1972. Traduzione a cura di F. Fergnani e P.A. Rovatti, *L'universale singolare*, il Saggiatore, Milano, 1980.
- M.R. SOMERS, «The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach». *Theory and Society*, 23, 1994, pp. 605-649.
- The Postmodern History Reader*. Ed. by K. Jenkins, Routledge, London-New York, 1997.

Massimo MARASSI

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

massimo.marassi@unicatt.it

[rebut el 3 de març de 2010; acceptat per a la seva publicació el 15 de febrer de 2011]

