

La persona: un racconto «materiale».
La costruzione dell'ipseità nella scrittura e nella
lettura dello spazio condiviso

*(The Person, a 'Material' Story: The Construction of Ipseity
and the Writing and Reading of the Shared Space)*

Francesca D'Alessandris

Abstract

The issue of personal identity has been connected since its first formulation, in the modern age, to the one is persistence of self in time. The most recent hypothesis of a narrative identity of person, specifically the one given by Paul Ricœur, starts from this same assumption. In this article, we will reformulate the link between person and narrative from the perspective of the category of space. The transcendental connection between time and space and the essential corporeity of the person will be the starting point for a theory of the act of reading as a construction of ipseity. This latter exhibits its singularity throughout personal understanding of places, by inhabiting a shared space which is, for its part, an architectural material narrative.

Keywords: Narrative Identity, Space, Body, Architecture

Abstract

Il problema dell'identità personale è connesso, dalla sua prima formulazione in età moderna, a quello del perdurare del sé nel tempo. L'ipotesi più recente dell'identità narrativa della persona, in

particolare nella versione datane da Paul Ricœur, muove anch'essa da questo stesso assunto di partenza. In questo articolo, ci proponiamo di riformulare il legame tra narrazione e persona in riferimento alla categoria dello spazio. La connessione trascendentale del tempo e dello spazio e il carattere essenzialmente corporeo della persona serviranno da base per una teoria dell'atto di lettura come momento di formazione dell'ipseità. Questa, nell'abitare uno spazio condiviso che è, a sua volta, una narrazione architettonica materiale, esibisce la propria singolarità nella comprensione personale dei luoghi.

Parole chiave: identità narrativa, spazio, corpo, architettura

*À force de construire, me fit-il en souriant,
je crois bien que je me suis construit moi-même.*

Paul Valéry, *Eupalinos ou l'architecte*

1. Dell'indissociabilità trascendentale del tempo e dello spazio

Chiedersi se e in che modo si possa parlare di identità personale significa, innanzitutto, interrogarsi sulla temporalità del sé. L'implicazione della questione della durata in quella del riconoscimento della persona, imprescindibile al punto da sembrare tautologica, sembra a un primo sguardo sufficiente a esaurire il senso complessivo della problematica.

Paul Ricœur, nei luoghi testuali nei quali ipotizza che sia la narrazione a permettere di considerare il soggetto agente identico a sé stesso, non contraddice questo punto di partenza. Nel terzo volume di *Temps et récit* (Ricœur, 1985), una sintetica riflessione su cosa debba intendersi per identità personale trova spazio nelle pagine conclusive, dedicate, appunto, alle aporie della temporalità. Qui, l'identità narrativa è vista come il «rejeton fragile issu de l'union de

l'histoire et de la fiction» che è il «support de la permanence du nome propre [qui] justifie qu'on tienne le sujet de l'action, ainsi désigné par son nom, pour le même tout au long d'une vie qui s'étire de la naissance à la mort» (355).

L'*ipseità* figurata in queste righe ha la struttura temporale del componimento poetico e, per questo, non è affetta dalle contraddizioni caratteristiche dell'identità sostanziale, di matrice cartesiana, denunciate da Hume e Nietzsche. Lontana dall'essere un'entità che si autoafferma e che permane immutata nel tempo, essa si conserva proprio in quanto cambiamento. Come una catena di riconfigurazioni che non smette «de se faire et de se défaire» (358) e di riemergere così continuamente dal movimento circolare dell'innovazione e della sedimentazione, l'identità del sé è nella debolezza di un carattere che si deposita nel momento in cui si ripensa. Riflettersi nella narrazione, dunque costruirsi, vuol dire articolare in un racconto il senso del proprio sviluppo temporale e, così facendo, avanzare parallelamente in questo sviluppo stesso, già mutato e già da ripensare. I residui e le tracce di questa dinamicità, che è la cifra della persona, non possono così che accadere in una *mise en intrigue* che, imitandoli, li crea e genera nuovo materiale narrativo. Sintetizzando, il paradosso dell'identità personale è che essa non può che darsi nella performatività di una narrazione cangiante (Arrien, 2008: 97–108).

Il riconoscimento dell'inevitabile *impasse* alla quale conduce il tentativo di pensare un nucleo stabile del sé, più che una resa, è così la premessa alla base dell'accadere della persona come *personaggio*. In *Temps et récit*, quelli che saranno gli sviluppi successivi della riflessione su questo aspetto si trovano condensati nell'indicazione della vita come di un «tissu d'histoires racontées» (Ricoeur 1985: 356). È questo il punto d'arresto o, se si preferisce, il punto di partenza di una teoria ermeneutica della persona: la posizione di un

livello prefigurativo della narrazione, ovvero l'affermazione di un carattere costitutivamente narrativo dell'azione e della connessione tra azioni. Così, è soltanto perché il nostro stare e agire nel mondo si struttura secondo le logiche del racconto che esso può, in un secondo momento, essere esplicitato in una costruzione narrativa (Ricœur, 1983: 85–137).

In *Temps et récit* è chiaro, ancora una volta, che la prefigurazione abbia a che fare con un modo di essere nel tempo. Nel capitolo dedicato all'analisi dell'azione, Ricœur si sofferma sulla triplice struttura pre-semantica, simbolica e temporale della *praxis*. «Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle», scrive, «la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action: de ses structures intelligibles, de ces ressources symboliques et de son caractère temporel» (87). In questo senso, la narrazione non fa che *riconoscere* e rendere manifesto l'aspetto temporale implicito nell'agire.

Che la temporalità sia la chiave per comprendere la maniera di essere della persona e della sua identità, eterogenea rispetto a quella della cosa, è ribadito a chiare lettere in *Soi-même comme un autre*. La questione dell'identità personale è qui riformulata proprio a partire da una distinzione fondamentale tra il tempo del sé e il tempo degli oggetti. Se questi infatti semplicemente *permangono*, e sulla base di questa mera permanenza possono dirsi i medesimi (*même*) nel variare dei loro stati, la persona al contrario è in grado di *mantenersi* (*ipse*) attivamente, attraverso una decisione che Ricœur identifica con la promessa fatta all'altro. Per quanto anche il mantenimento di sé comporti un aspetto di oggettualità, ovvero implichi, come si è visto in *Temps et récit*, una sedimentazione del sé nel polo caratteriale – nel «quoi du qui» (Ricœur, 1990: 147) –, l'ipseità conserva comunque i tratti peculiari di una soggettività che sceglie di essere coerente a sé

stessa. L'identità-ipse (*ipseité, selfhood, Selbstheit*) è una maniera di darsi nel tempo che sfugge alla categoria kantiana di sostanza e che con l'identità-idem (*mêmeté, sameness, Gleichkeit*) mantiene un rapporto di reciprocità dialettica, in un legame che si costruisce e si mostra nella narrazione.

Il personaggio protagonista del suo racconto è certo, dunque, una figura descrivibile all'interno di una specifica dimensione temporale; questo non implica, però, che esso sia *riducibile* a una maniera di essere nel tempo. Facendo riferimento alla memoria in quanto facoltà che permette la costruzione narrativa del sé, si capisce infatti come questa costruzione richieda un riferimento essenziale anche allo *spazio* del sé, inteso come spazialità corporale e come spazialità dell'ambiente esperito e abitato.

Per parlare di memoria, di identità e del loro legame, inevitabile è il richiamo a Locke e alla prima formulazione del problema della persona in età moderna. Riprendendo il *Saggio sull'intelletto umano*, è lo stesso Ricœur a sottolineare come Locke abbia individuato per primo il problema del carattere specifico dell'identità riferita alla persona e non agli oggetti. La prima ha a che fare infatti, in modo del tutto specifico, a livello sincronico, con la coscienza, e, a livello diacronico, con la memoria, ovvero con questa stessa coscienza ma riferita al passato. Scrive Locke:

Posto ciò, per trovare in che cosa consista l'identità personale, dobbiamo considerare per che cosa sta la parola persona; e sta, credo, per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso, giacché è impossibile che

qualcuno percepisca senza percepire che percepisce [...] E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro ad una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona; si tratta dello stesso io ora e allora ed è dallo stesso io — lo stesso di quello attuale che ora riflette su di esso — che quell'azione venne compiuta (Locke, 2013 [1689]: 372)

La rilevanza della posizione dell'empirista si appunta, come in parte emerge già da queste righe, su un altro aspetto, connesso a quello della memoria e, a nostro avviso, non meno significativo, ovvero l'idea che, riprendendo la citazione da *Soi-même comme un autre*, «quand nous demandons si une chose est la même [same] ou non, il est toujours fait référence à quelque chose qui a existé en tel temps et tel lieu [corsivo nostro], dont il était certain qu'à ce moment cette chose était identique à elle-même» (151). Quanto si comprende a partire da questa affermazione è che l'identità, riferita alla persona tanto quanto agli oggetti, non può non connettersi anche alle caratteristiche spaziali dell'ente considerato. Nel caso della persona, per la quale, come si è detto, l'identità, per Locke, è connessa alla memoria, quest'ultima può essere letta come il ponte tra la dimensione spaziale e l'identità personale stessa.

Alla ripresa da parte di Ricœur di Locke su questo punto, fanno eco le pagine del successivo *La mémoire, l'histoire, l'oubli* dedicate allo spazio abitato. Qui, parlando del tornare alla memoria di un dato episodio, Ricœur specifica come il ricordo si dia sempre in un doppio legame con il passato, che si articola sui binari paralleli dello spazio e del tempo. Nello «j'y étais» (Ricœur, 2000: 183) che introduce l'evocazione memoriale, si scopre l'indissociabilità delle due dimensioni che, nell'esperienza, si danno necessariamente l'una nell'altra. Il ricordo si lega insomma in modo immediato non soltanto

alla temporalità, ma anche alla spazialità corporale del soggetto che ne è protagonista e, di conseguenza, esso è connesso all'ambiente nel quale ha avuto luogo l'esperienza che ne è alla base. Come si chiarisce in queste righe, l'inerenza della memoria allo spazio passa, allora, per quella al corpo proprio, il quale in nessun momento è separabile dal sé e dalle sue facoltà.

L'essenziale connessione dei ricordi allo spazio apre un largo spettro di difficoltà, che riguardano la relazione del tempo e dello spazio in quanto tali e in riferimento all'identità narrativa della persona. Cominciando dal primo nodo problematico, per definire il rapporto tra lo spazio e il tempo presi in sé stessi occorre riferirsi al primo volume di *Temps et récit*, in particolare alla sezione sulla "aporétique de la temporalité" (Ricœur, 1985: 37–90), dove Ricœur dedica un paragrafo all'idea di tempo in Kant. Il confronto con la *Critica della ragion pura* serve, nel contesto della argomentazione sviluppata nell'intera trilogia, a considerare la difesa della natura oggettiva del tempo (37) per poi metterla in relazione dialettica con la tesi contraria. L'argomento di Kant è che l'esperienza interiore non sia possibile se non sulla base dell'esperienza esteriore degli oggetti [B275] (75). Interessante, riguardo a questo punto, è che Ricœur rimandi in nota alla lettura di Jean Nabert, che scrive:

La conscience de la succession de nos états, qui n'est rien moins que la conscience de notre existence dans le temps, est l'aspect interne d'une opération qui comporte une détermination de l'espace. Ce n'est pas assez de dire que la ligne droite est "la représentation externe figurée du temps" (Nabert, 1924: 154–155).

Il tratto distintivo della riflessione di Kant, che Ricœur contrappone a quella di Husserl, è proprio l'affermazione

dell'impossibilità di conoscere il tempo direttamente: poiché l'intuizione del tempo non appare ma è condizione dell'apparire, essa non può che darsi nella reciproca intuizione dello spazio, ovvero degli oggetti esterni. Coscienza del tempo e coscienza dello spazio si legano così in una relazione trascendentale, riguardante cioè la loro stessa possibilità.

L'accento posto da Nabert sull'invisibilità degli stati interni, che si danno necessariamente nel darsi di determinazioni spaziali esterne, ci dà un indizio su come il rapporto di dipendenza del tempo dallo spazio si riproponga nella determinazione dell'esperienza del sé come specifico fenomeno spazio-temporale (Ricœur 1985: 82). L'interrelazione del tempo e dello spazio conduce, così, al riconoscimento dell'impossibilità di percepire i nostri atti in sé, al di là del modo in cui ne siamo affetti, ed è solo in questo affettare noi stessi che produciamo nello spazio delle configurazioni mentali suscettibili di essere nominate e descritte. La "synthèse figurée" operata dall'immaginazione trascendentale è così la relazione necessaria tra l'io che produce affezioni e l'io che attraverso queste stesse affezioni si conosce, ovvero tra il tempo invisibile e il tempo visibile (per mezzo dello spazio).

Ragionando con e oltre Kant, che, come è noto, non procede al di là della posizione dell'io trascendentale, ci si può spingere sino ad affermare che l'essere affetto dall'esteriorità dell'esperienza degli oggetti sia condizione per il sé di potersi non solo percepire nell'istante, ma anche ricostruire come un unico sviluppo temporale *nella e a partire dalla* differenza dei propri stati interni. Pur non contravvenendo al divieto kantiano di far corrispondere un'anima all'intuizione del senso interno, si può articolare il pensiero di un io identico a sé stesso come risultato di una costruzione indiretta. In questo modo, il non poter conoscere noi stessi se non come fenomeni, se da un lato chiude la strada all'apprensione del sé come sostanza,

dall'altro apre la possibilità, come lo faranno le critiche dei "maîtres de soupçon" (Marx, Nietzsche, Freud) all'ipotesi di un soggetto che si ritrova nella passività frammentata delle esperienze (e dei ricordi) della propria vita. È quello che Ricoeur cerca di fare, come si è detto, pensando un'identità narrativa e non sostanziale della persona che passa attraverso l'esercizio della memoria. Se questo è possibile, è perché la duplicità della coscienza di sé, interna perché esterna, si mantiene nel carattere intrinsecamente spaziale del ricordo, carattere che risulta così fondato sul piano trascendentale. Non è solo nella puntualità della percezione che "il tempo è invisibile" senza lo spazio, ma anche nella catena di ricordi che prolunga la coscienza interna retrospettivamente, seguendo la lezione di Locke.

La coscienza del tempo non può, dunque, per essere tale, che exteriorizzarsi. Facendo ora riferimento a un altro autore ben noto a Ricoeur, Gaston Bachelard, si può sostenere, viceversa, che anche lo spazio del ricordo non può che darsi nell'intimità di una coloritura soggettiva. Ne *La poétique de l'espace*, testo che Ricoeur aveva ben presente già dall'anno di pubblicazione (1957) ma sul quale non scrive prima de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), l'intreccio del tempo e dello spazio passa dal piano trascendentale a quello memoriale, mescolando ancora una volta, ma in un senso mutato, l'oggettività e la soggettività dell'esperienza. In questo caso, la spazialità del sé ha a che fare, a un livello secondario e derivato rispetto alle intuizioni del tempo e dello spazio in Kant, con il lasciare tracce del sé nello scorrere degli episodi di una vita, che diventano i luoghi in cui hanno preso forma prima ancora che i ricordi di questi stessi luoghi, cosicché

On croit parfois se connaître dans le temps, alors qu'on ne connaît qu'une suite de fixations dans des espaces de la stabilité de l'être, d'un être qui ne veut pas s'écouler, qui,

dans le passé même quand il s'en va à la recherche du temps perdu, veut "suspendre" le vol du temps, dans ses mille alvéoles, l'espace tient du temps comprimé. L'espace sert à ça (Bachelard, 1957: 27).

Nella visione di Bachelard, che si sforza di pensare una sintesi tra lo spazio neutro della scienza e quello immaginifico e impregnato di senso del vissuto individuale, gli ambienti non sono solo un mero sfondo delle vicende personali: ne sono piuttosto una parte integrante. Ma questo è vero solo perché, a loro volta, i luoghi si danno nella relazione che abbiamo con essi e, per questo, sono già sempre connotati, in ogni singola esperienza, emotivamente e intellettualmente. Viceversa, poiché non siamo mai separabili dal mondo in cui ci muoviamo e che, muovendoci, costruiamo, la spazialità e l'apertura delle nostre azioni ci riguarda al punto che «au-delà des souvenirs [elle] est physiquement inscrite en nous» (32). Ogni immagine che, nell'istante, ci viene dallo spazio a noi connesso, diventa una vera e propria incisione nella memoria e, reciprocamente, il nostro accadere nello spazio modifica la qualità dell'ambiente nel quale agiamo. La fenomenologia di Bachelard è su questo punto esplicativa: ogni luogo è originariamente un luogo *per noi*, ed è per questo che lo spazio non è meno personale del tempo, perché esso si dà *nel nostro* tempo, rendendosi visibile nel suo scorrere. Le stanze, i corridoi, gli angoli della casa natale, luogo che ha un peso privilegiato ne *La poétique de l'espace*, sono immagini di un mondo che si costituisce con l'esperienza e, nella durata, oggettiva l'intimità del ricordo, solidificandolo.

In un modo simile a quello di Bachelard, per distinguere la spazialità astratta, "omogenea e isotropa" della geometria (*space*) dalla concretezza del luogo vissuto (*place*), Edward Casey identifica la seconda come un terreno originario che accade con l'esistenza stessa.

Questo terreno è il luogo, e non lo spazio, che è la condizione di esistenza di ogni cosa. Anche in questo caso, il ragionamento si fonda sulla specificità del rapporto tra il tempo soggettivo e la dimensione spaziale che, ancora una volta, si configura come una relazione di reciproca dipendenza. In modo forse ancora più radicale, Casey indica una derivazione originaria, ontologica e fenomenologica, del primo dalla seconda, poiché, in un'inversione del noto argomento heideggeriano sulla temporalità e la storicità dell'essere, è la spazialità a essere letta come il punto in cui l'essere si apre all'evento (*Ereignis*) (Casey, 1993: 329). A sua volta, questa apertura diventa temporale nel momento in cui assume delle caratteristiche che afferiscono a un determinato contesto socioculturale, ovvero nel momento in cui essa acquista storicità.

Questo sguardo d'insieme su alcuni degli autori che, a più riprese, sono serviti a Ricœur come riferimenti per ripensare la persona, la memoria, l'esperienza del tempo e, più marginalmente, quella dello spazio, permette di tracciare un nuovo percorso dentro quello, indicato in *Temps et récit, t. 3* e in *Soi-même comme un autre* più estesamente che altrove, dell'identità narrativa della persona. Valorizzare l'elemento dello spazio nei passaggi in cui Ricœur si occupa di questa ipotesi, e nei loro rimandi storico-filosofici, significa porre le premesse necessarie a sviluppare un ragionamento che integra in modo essenziale l'idea di un carattere narrativo della persona.

2. Dal corpo alla persona

Dall'inseparabilità del tempo dallo spazio in quanto tali deriva per la persona la conseguenza, in Casey come in Bachelard, che i luoghi la collocano, ancorano e orientano, fino a diventare parte integrante della sua identità (23). La persona, fenomeno nel tempo, esemplifica al meglio la coappartenenza delle dimensioni temporale e spaziale,

scoprendosi essa stessa una costellazione di eventi locali che, perché singoli e individuali, non possono essere definiti ma raccontati («in a history or story» [330]). La connessione kantiana del tempo e dello spazio ha così il suo doppio nell'inseparabilità del vissuto temporale e spaziale del sé, il quale si dà costitutivamente nell'interazione con l'ambiente.

È nel sé che l'intreccio delle due articolazioni si rende visibile non solo a livello trascendentale, dove lo spazio è una forma vuota, ma anche nel vissuto fenomenologico, dove invece esso è saturo di senso. La condizione perché questo accada è che la persona si dia in una concretizzazione corporea: è soltanto il corpo, soggetto e oggetto allo stesso tempo, a potere fare da ponte tra l'io e il mondo e, in questo modo, a definire un *luogo* conferendogli uno spessore qualitativo e distinguendolo dallo *spazio* geometrico. Dire che la temporalità della persona si dia in una connessione necessaria con la sua spazialità vuol dire, allora, ammettere che non si possa parlare del sé se non come soggetto incarnato. La corporeità è condizione tanto del darsi di esperienze *tout court*, tanto della necessità che queste si diano in maniera sempre personalmente connotata, ovvero accompagnate dal sentimento di proprietà del vissuto in prima persona.

In tempi recenti, si è parlato della possibilità di un "carnal turn" in ermeneutica (Kearney, Treanor, 2015), ovvero di una prospettiva che, partendo dai presupposti dell'ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Ricœur recuperi pienamente il significato della nostra esistenza corporea, donandole un peso specifico all'interno della pratica interpretativa. Ciò non vuol dire soltanto mettere al centro lo studio dei segni e dei significati del corpo, ma, soprattutto, considerare quest'ultimo e le sue funzioni come intrinsecamente interpretanti e, rispettivamente, riportare quanto nel mondo è interpretabile al suo aspetto materiale. Sensazioni e percezioni sono viste così corrispondere a forme diverse, non verbali, di lettura del

mondo; i simboli, i testi, le opere alle quali l'ermeneutica si rivolge sono, per loro parte, valorizzati nel necessario legame a un supporto materiale.

Nella parabola della cosiddetta "carnal hermeneutics", Ricœur trova un suo spazio come pensatore della connessione tra materia e spirito perché filosofo della mediazione tra le scienze dure e le scienze umane. Il celebre adagio "spiegare di più per comprendere meglio" sta a indicare, infatti, l'esigenza di tenere insieme lo studio scientifico della materia all'analisi umanistica della dimensione ideale. Quanto resta a margine di queste letture è, però, l'indagine di Ricœur sulla natura dello spazio in quanto tale e sulla spazialità del sé, strettamente connessa alla riflessione sul corpo. L.A. Umbelino ha proposto, dando invece rilevanza a questo tema nel suo *On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an Ontology of Place*, una tematizzazione della spazialità come condizione originaria del potere avere luogo dell'esserci (Umbelino, 2017). Questa sarebbe, così, l'esatto doppio della fondamentale condizione storica di cui si parla nella terza parte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* in continuità con gli argomenti di Heidegger in *Essere e tempo*. L'ontologia della temporalità storica del *Dasein* necessita, secondo Umbelino, di una riflessione sulla spazialità come dimensione che si costituisce attorno al corpo e che permette l'appartenenza al mondo. Le capacità messe in atto dal sé, dalla percezione sino alla memoria, sarebbero assicurate così dal suo essere spaziale; per questo, si può arrivare a dire che le persone che ricordiamo sono quelle che sono a causa del loro modo di vivere i luoghi, e che, in generale, ogni memoria e identità sia tale in virtù della sua inerenza a uno spazio (242–243). La correlazione tra spazio e identità è descritta qui, in senso forte, nei termini di un legame di condizionamento necessario: se non fossimo estesi, ovvero già sempre relativi a un ambiente, non potremmo ripensarci e ripensare gli altri nel ricordo.

Tenendo insieme le considerazioni sull'intreccio trascendentale del tempo e dello spazio e quelle sulla corporeità ermeneutica, si possono fare dei passi ulteriori per la comprensione di questa relazione tra il corpo e l'identità spazio-temporale della persona. Ragionando con e oltre Ricoeur, il corpo si mostra non soltanto come il luogo in cui ci percepiamo percependo ciò che è esterno, ma anche come il punto in cui si formano le nostre radici identitarie: il suo darsi originario nell'ambiente dà luogo a delle specifiche qualificazioni del sé, fino a rendere non identificabile un soggetto sradicato dal proprio terreno. Lo spazio, allora, e in particolare lo spazio vissuto, è necessario a singularizzare il tempo o, per meglio dire, la soggettività non è propria unicamente del senso interno o esterno, ma risiede piuttosto nell'incontro di una specifica temporalità con un mondo esteso. Il corpo, interpretante in ogni sua relazione all'ambiente, tesse delle relazioni io-mondo significanti diverse e uniche per ogni soggetto. Per ogni contatto evenemenziale col mondo nello *hic et nunc*, il residuo è una traccia memoriale singola e individuale, nel corpo e nello spazio. La traccia corporale, ricostruita nel ricordo, è integrata poi in un racconto che costruisce l'identità della persona; la traccia spaziale, depositata nella fisicità dei luoghi, si immette nel circolo della figurazione del progettare e dell'abitare, entrando così, come si vedrà, nel campo narrativo dell'architettura.

All'individualizzazione dello spazio da parte del soggetto corrisponde, allora, la dipendenza dell'identità della persona dall'inclusione dei luoghi nel suo racconto. Non a caso Ricoeur, per parlare dello spazio abitato, si richiama alla figura del *polutropos* Odisseo, immagine di un uomo che ritrova sé stesso rimettendo ogni cosa a suo posto, che si ricostruisce nel viaggio come una soggettività che si forma, in quanto persona, recuperandosi e raccogliendosi negli spazi significativi della propria storia.

Questo raccoglimento avviene nell'esperienza di uno spazio che

non è originariamente individuale, ma che è piuttosto un intreccio di racconti materiali nei quali si concretizza, grazie al lavoro dell'architettura, l'immaginario e la memoria collettiva di un'epoca. Ritagliarsi in questo spazio vorrà dire non soltanto modificarlo vivendolo con il proprio corpo, ma anche essere in grado di leggerlo in maniera personale.

3. Riconfigurazioni personali

I luoghi che abitiamo quotidianamente, accanto e con altri, sono iscrizioni (*inscriptions*) di forme culturali passate e presenti. L'architettura, infatti, seguendo la visione che ne ha Ricœur, prefigura (*Mimesis I*) e configura (*Mimesis II*), per mezzo di racconti materiali, i significati che il racconto verbale articola nel tempo (D'Alessandris 2019). In questo circolo ermeneutico, la costruzione narrativa dell'identità personale nei luoghi può essere posta come il terzo momento, quello dell'abitare riconfigurante (*Mimesis III*), che avviene nel contatto tra il testo materiale e il mondo del lettore. Se è vero che una traduzione del mantenimento di sé nel tempo (identità-ipse) non è possibile nello spazio, poiché non si può dare una coerenza spaziale a sé stessi, si tratta di capire se e secondo quali termini in questo caso si possa parlare di una *individuazione* della persona come lettrice dei luoghi condivisi.

Il tema della lettura riconfigurante dello spazio si collega a una delle grandi questioni di *Temps et récit*: quella del riferimento (*Bedeutung*) della narrazione. Ricœur ammette, nel testo del 1983-85, che il racconto storico e il racconto di finzione trovino una comparabilità nel riferirsi entrambi a una temporalità narrata (Ricœur, 1990b: 9), ed esplicita che tale riferimento corrisponde alla riconfigurazione dell'esperienza viva del lettore. Se questo accade, in generale, per ogni tipo di lettura, un riferimento simile si pone anche nel caso della lettura dello spazio.

Nel caso di qualsiasi narrazione, secondo Marielle Macé, l'incontro di uno stile di scrittura con uno stile di lettura fa scaturire la singolarità della persona. «C'est dans la vie ordinaire» scrive, «que les ouvres d'art se tiennent, qu'elles déposent leurs traces et exercent durablement leur force» (Macé, 2011: 9), e questo vale per la lettura in modo tutto particolare. Nell'atto di leggere, non soltanto non ci distacciamo affatto, come potrebbe intuitivamente sembrare, dalla vita quotidiana, lasciandoci trasportare in un mondo di fantasia; attraverso le immagini, le azioni e i personaggi suggeriti dalle creazioni letterarie diamo invece forma alla nostra condotta di vita. Più nello specifico, il confronto con il mondo del testo apre possibilità di essere e promesse di esistenza altrimenti inesplorate e ci costringe ad attivare, formare e riconoscere i nostri gusti, le nostre attitudini, le nostre disposizioni. A una visione narratologica o semiotica, che vede la lettura come un esercizio chiuso in sé stesso, si contrappone così un'estetica per la quale si dà, nuovamente, un riferimento del racconto, e che pone questo riferimento nel processo di individuazione riconfigurante che il soggetto compie di sé stesso.

L'intimità del sé trova così nell'interazione con la letteratura una qualificazione e una chiarificazione e, attraverso questa comprensione estetica, la materia informe delle inclinazioni soggettive assume un profilo riconoscibile. La forza plastica delle narrazioni agisce per contrasto, per somiglianza, per affinità nel sentire e nel ricordare, per convergenza intellettuale nei giudizi di esperienza tra lo scrittore nascosto e il lettore. Il coinvolgimento vivido in ciò che leggiamo è così un aspetto essenziale della lettura come comportamento (15) e seguire, replicare, integrare il racconto nell'esperienza vuol dire lasciarsi trascinare dall'orientamento della storia, che scopre e inventa il nostro stile.

La capacità della letteratura di plasmare l'esistenza, già riconosciuta da Foucault e Barthes, dà ancora da pensare riguardo al

modo in cui essa interferisce e modifica la nostra esperienza individuale. La lettura avviene isolatamente: a differenza della visione condivisa di alcune arti performative, leggere è fattualmente un'esperienza del singolo. Nell'isolamento però, essa permette l'incontro con l'altro immaginativo, inteso non soltanto come il personaggio finzionale, ma anche come l'insieme di azioni, di idee, di sentimenti evocati, consapevolmente o meno, dall'autore. L'individuo entra così in contatto, passando per il mondo del testo, con l'immaginario e con le forme culturali della sua epoca, della sua storia, ed è spinto a ripensarle in maniera personale. Scoprendosi in questo *détour*, l'intimità si costituisce uscendo da sé stessa.

Secondo Wolfgang Iser, fondatore dell'estetica della ricezione, il lettore investe continuamente la propria capacità immaginativa – l'"immaginario" – ed emotiva e, solo in questo modo, l'opera acquista un senso pieno e vivido (Iser, 1976: 38–39). L'atto di lettura procede, seguendo l'articolazione temporale fenomenologica del vissuto, per meccanismi di ritensione e protensione, di memoria di quanto letto e aspettativa per quanto da leggere. È questo movimento a sintetizzare il testo in una totalità che, poiché frutto di un punto di vista e di una interpretazione soggettivi, non può che essere singola e personale. Ma attualizzare singolarmente un testo vuol dire, allo stesso tempo, individualizzare sé stessi, e ciò per due ragioni. La prima è che, come teorizzato da Iser, la letteratura fornisce al soggetto la figurazione di un suo poter essere altrimenti, inserendosi così nella frattura antropologica che vede l'uomo combattuto tra i limiti della sua vita fattuale, legata a un corpo, e lo slancio verso l'appropriazione e la libera scelta di sé. In questo modo, l'immaginario creato dall'opera si situerebbe in un universo virtuale perché a metà tra la realtà e la finzione; il mondo del testo, per quanto sia un mondo di fantasia, è così visto aprire, nei personaggi e nelle azioni figurate, delle possibilità reali. La seconda ragione è che, leggendo e interpretando il

testo, si interpreta se stessi, scoprendo le proprie affinità e lontananze dai modelli letterari (Macé, 2011: 182–185).

Ricœur dedica alla fenomenologia e all'estetica della lettura un intero paragrafo, «Monde du texte et monde du lecteur», nel quarto capitolo del terzo volume di *Temps et récit* (Ricœur, 1985: 243–264). Qui, l'idea di un apporto essenziale da parte del lettore per sopperire alle strutturali "lacune" del testo è ripresa e radicalizzata. È così evidenziato, a partire da R. Ingarden (244), che solo il lettore può figurarsi concretamente quello che nell'opera è presentato a un livello di schema, e soltanto lui può costruire una totalità a partire da una mera sequenza di frasi. In queste attività è in gioco un vero e proprio «travail de lecture, comme on parle de travail du rêve», cosicché «la lecture» è descrivibile come «une expérience vive» (246–247). Il filosofo si spinge così fino a sostenere che «la configuration en termes d'écriture s'égalé à la réfiguration par le lecteur en termes d'expérience» (248). Rispetto alla fenomenologia di Iser, che ammette che il racconto possa soltanto denotare, ovvero evocare immagini e azioni, l'ermeneutica fa allora un passo ulteriore, dal momento che, proprio per l'attenzione specifica al lato di chi legge, «pour une herméneutique comme la nôtre», scrive Ricœur, «l'assimilation de la fonction référentielle à celle de dénotation [...] empêche de rendre justice à l'efficacité de la fiction, au plan même où se déroule l'action effective de lire» (248). Se l'autore reale si cancella in quello implicato nell'opera, al contrario «le lecteur impliqué prend corps dans le lecteur réel» (249), che dovrebbe essere il vero oggetto di studio di una fenomenologia della lettura. Il punto è allora mettere l'accento sulla ricezione come refigurazione *concreta* dell'esperienza soggettiva, e non solo come apertura di possibilità immaginate.

Questa implicazione e attuazione delle inclinazioni personali di chi legge avviene non tanto in quello che Ricœur identifica come un

primo livello di comprensione, nel quale il testo domanda una "lettura innocente". Questo tipo di comprensione, di fatto immediata, è infatti, in parte, dettata dal gusto e dalle tendenze dominanti di un'epoca (*Ib.*). Essa fa però da base e da orizzonte a una lettura critica distanziata che, poiché da un lato chiarifica e, dall'altro, sceglie, è il vero terreno in cui emerge il carattere individuale del lettore. A un livello ulteriore, la lettura critica può poi corrispondere a una presa di coscienza peculiare da parte del singolo della propria età, dal momento che la letteratura offre l'occasione di viaggiare in altre epoche e, in questo modo, permette per contrasto una comprensione del presente.

Un ultimo aspetto merita di essere evidenziato: leggere ha per Ricoeur un effetto catartico e non soltanto estetico, dove per catarsi si intende, ripartendo dall'etimologia della parola, la chiarificazione operata del *muthos* (259). Riprendendo Jauss, il filosofo argomenta questo punto soffermandosi su come il lettore abbia la tendenza, ad esempio, a identificarsi con l'eroe. Questo caso specifico mostra bene come, se la *aisthesis* distanzia dalla realtà quotidiana, la catarsi, affettiva e cognitiva, propone di questa realtà delle nuove valutazioni.

Più in generale, ogni testo comporta, nell'esperienza estetica, una trasfigurazione del lettore; nel sono esempi la seduzione e l'illusione della letteratura popolare e la sovversione e l'utopia caratteristiche di alcuni romanzi contemporanei. Sono allora proprio la traslazione su altri piani e la continua variazione immaginativa a fare trasparire ciò che invece non varia ma, anzi, si scopre nella sua unicità: il sé, nei suoi tratti peculiari, nelle sue tendenze, idee, sentimenti, nella sua personalità individualizzante. Per questo un «étrange sentiment d'éloignement s'insinue ainsi au cœur du plaisir présent», evocato dalla straniante domanda: «que me dit le texte et que dis-je au texte?» (257). La singolarità dell'opera pungola insomma quella di chi, leggendo, si manifesta nella sua *maniera di*

essere e costituisce così un'individualità sempre ancora da ripensare.

4. Individuarsi nella lettura dello spazio

Nel panorama delle letture "deboli" dell'identità narrativa (Römer, 2017: 263–269), una interpretazione che si appunta sull'ontologia del nesso narrazione-persona è quella di S.J. Arrien. Secondo l'autrice, il riferimento all'essere sarebbe non tanto nella "veemenza ontologica" del linguaggio o nell'esperienza pre-narrativa della vita, quanto nel carattere performativo del racconto in cui il sé si narra e che è alla base della promessa fatta all'altro (Arrien, 2008: 107–108). Dire che la narrazione sia performativa vuol dire, infatti, affermare che la persona si generi nel *momento in cui* si racconta; il sé si connette così in un legame duplice alla sua storia, che lo crea e, contemporaneamente, lo fa accadere. L'individualizzazione non è allora solo sul piano del modo in cui si vive e ci si comprende, ma, in maniera ancora più marcata, in ciò che di sé si decide di narrare e nel come lo si narra. In una formula: raccontare sé stessi vuol dire scegliersi e, scegliere, vuole dire narrare.

La valorizzazione e la reinterpretazione della teoria dell'atto di leggere permettono di aggiungere all'argomento di Arrien un ulteriore tassello. A partire dall'esame di questo aspetto della teoria del racconto, si vede come non è soltanto nel narrarsi che l'identità del sé si attua performativamente o, meglio, si comprende che questa narrazione è da intendersi in senso duplice, nei due momenti della scrittura e della lettura. Questa, inoltre, influenza il processo di individualizzazione non solo nell'istante ma anche nella durata. Se, infatti, è condivisibile l'affermazione di Macé che «un individu n'est pas seulement son corps et sa portion insubstituable d'espace-temps», allo stesso tempo, si ammetterà che la singolarità possa però essere trovata nella maniera in cui questo spazio e questo tempo sono vissuti, e non soltanto nelle «images qu'il [l'individuo] projette

ou qu'il reçoit, les décors qu'il investit ou qu'il rejette [...]» (Macé, 2011: 20). Essa, cioè, non può essere soltanto nel modo in cui immaginiamo – e, immaginando, mettiamo in atto una condotta –, ma è anche nella modificazione della nostra esperienza di vita, operata dalle storie con le quali siamo venuti in contatto. L'incontro con gli altri, con noi stessi, con le cose è così sempre mediato dalle parole e dalle immagini che abbiamo letto e ci siamo figurati, che non restano mai soltanto al livello di un vissuto di fantasia.

Questi meccanismi individualizzanti che caratterizzano la lettura dei testi letterari possono trovare una replica sul piano della refigurazione dello spazio, sebbene le indicazioni di Ricœur in questo senso non siano molte e, nel riflettere sulla narrazione architettonica, i riferimenti al carattere personale della sua lettura sono lasciati tra le righe.

Un primo indizio sul legame tra l'abitare e la persona è dato nel pensare insieme, prima, la memoria e l'abitudine, poi, l'abitudine e l'abitare:

La première paire oppositionnelle est constituée par le couple de l'habitude et de la mémoire [...] Nous mettrons provisoirement entre parenthèses les raisons pour lesquelles Bergson présente cette opposition [mémoire-habitude et mémoire souvenir] comme une dichotomie. Nous suivons plutôt les conseils de l'expérience [...] pour qui habitude et mémoire constituent les deux pôles d'une suite continue de phénomène mnémoniques (Ricœur, 2000: 30).

L'abitudine non si distingue qualitativamente dalla memoria, ne è piuttosto una variante. In particolare, essa è la memoria caratteristica del «se souvenir comment...» e non del «se souvenir que...» (32). Se in questo secondo caso si può propriamente parlare di ricordo, nel

primo è più corretto invece riferirsi a una capacità *incorporata* che, in determinati contesti, si attua spontaneamente. L'abitudine, pensata per la prima volta ne *Le volontaire et l'involontaire*, è infatti il momento in cui «1. Je désigne un caractère de l'histoire de mes actes: j'ai 'appris'; 2. Je m'apparais affecté par cette histoire: j'ai 'contracté'; 3. Je signifie la valeur d'usage de l'acte appris et contracté: je 'sais,' je 'peux'» (Ricœur, 1950: 264). Il primo momento che origina il circolo è quello dell'invenzione, della spontaneità gestuale; il secondo è quello in cui questa spontaneità è integrata dal sé fino a diventare disponibile, anche se in modo inconsapevole, il terzo è quello in cui, di fronte a una situazione sconosciuta, la memoria corporale riemerge fino a diventare atto cosciente.

I processi di innovazione e di accumulazione dei gesti, che sono alla base della formazione dell'abitudine come deposito di memoria, sono in parte il risultato dei nostri movimenti e spostamenti nel mondo. Nella conferenza del 1951 *Bauen Wohnen Denken*, è Heidegger il primo a mettere in luce il legame tra l'abitudine e l'abitare. Scrive infatti: «Das Bauen als Wohnen, auf d.h. der Erde sein, bleibt nun aber für die alltägliche Erfahrung des Menschen das im vorhinein, wie die Sprache so schön sagt, "Ge-wohnte"» (Heidegger, 1951: 149). È proprio questa connessione essenziale a essere causa del pericolo di trasformare l'atto di abitare in ripetizione meccanica, anonima e inautentica del ritmo della vita. L'abitudine è all'origine della sua dimenticanza, perché essa si nasconde, paradossalmente, dietro a ciò che è, ovvero dietro alla familiarità dei gesti sui quali abbiamo smesso di riflettere. Reciprocamente, però, essa può essere materia del ricordo dichiarativo nel momento in cui resa esplicita, come ammette Ricœur facendo rispetto a Heidegger un passo ulteriore. Cosa ancora più importante per capire il nesso tra lo spazio e la memoria individuale, è che questo tipo di memoria si forma nella ripetizione dei movimenti di un corpo. Entra qui in gioco,

di nuovo, il tema dell'abitare, dello spostarsi e del sostare nei luoghi in maniera ritmata, sempre simile a sé stessa.

Se la memoria corporale, cioè l'abitudine, si costituisce abitando, è perché la mediazione del corpo nell'abitare non è una mediazione meramente strumentale. La nostra carne è infatti essa stessa spazio e, allo stesso modo che gli ambienti della nostra quotidianità, può allora essere descritta come materia intrisa di memoria. Ogni mutamento e spostamento modifica il corpo, creando frammenti di memoria che, se di nuovo vissuti e sedimentati, diventano abitudine. La memoria che è nei luoghi, allora, è il risultato e l'analogo della memoria che è il nostro corpo, prima che essa sia dispiegata in un ricordo e in un racconto.

In questo senso, la lettura del testo ha un suo doppio nella lettura dello spazio perché, come la prima, questa modifica il suo lettore-abitante e, ancora più nello specifico, lo fa in un modo non replicabile. Le azioni del singolo, per la loro stessa contingenza, hanno delle qualità che non possono ripresentarsi in maniera identica in un altro tempo e in un altro spazio. Sono delle singolarità, degli eventi, in quanto tali unici pur presentando delle caratteristiche strutturali. Queste azioni, vissute in prima persona da un soggetto altrettanto singolare, modificano e plasmano il sé in un gioco continuo di azione-reazione.

Al di là di questa prima analogia, però, riportare le categorie con le quali Ricœur ha ripensato l'intervento del lettore di fronte al testo in un esame parallelo dello spazio abitato genera degli aspetti problematici che non possono essere ignorati. La prima differenza da riconoscere tra le due refigurazioni è che il soggetto costruisce nella seconda un proprio percorso individuale grazie, e non malgrado alla corporeità che lo ancora alla sua condizione terrena – che per Ricœur non è mai messa tra parentesi neanche nell'universo letterario, se non in rari casi. C'è poi da chiedersi: come un atto di lettura che, di

fatto, non può darsi nell'isolamento, costruisce comunque una dimensione di intimità? In quale senso si può parlare di "catarsi" nella lettura dello spazio architettonico? Come pensare una lettura ingenua e una critica dello spazio? Come il lettore scopre le proprie inclinazioni dialogando con l'ambiente e come, infine, fa dei percorsi e dei luoghi eterogenei una totalità?

Rispetto al primo punto, la costruzione di un ambiente intimo personale è possibile anche nella condivisione perché questa avviene, in primo luogo, con chi è accanto: con coloro che, non a caso usando una categoria che, prima di diventare metafora di una vicinanza qualitativa, è una collocazione nello spazio, Ricœur chiama "les proches". È di nuovo ne *La mémoire, l'histoire, l'oublié* che si fa menzione di questa categoria: tra l'individuo e la collettività, è posto in queste pagine un terreno di prossimità tra soggetti con i quali si condivide una esistenza «dans la réciprocité et l'égalité de l'estime» (Ricœur, 2000: 162). La caratteristica di chi è prossimo a un soggetto dato è quella di avere vissuto con lui i luoghi della sua esistenza, che si ripresentano in forme diverse nella memoria, comunque singolare, di ognuno.

Le souvenir d'avoir habité dans telle maison de telle ville ou celui d'avoir voyagé dans telle partie du monde sont particulièrement éloquents et précieux» appunto perché «ils tissent à la fois une mémoire intime et une mémoire partagée entre proches (184).

Così, per quanto non isolato, l'atto di leggere uno spazio che, in questa lettura, diventa familiare, è un'azione che ha luogo e che genera una sfera di intimità, sempre permeabile e porosa.

La seconda domanda da porsi è ora quale tipo di catarsi, ovvero, in senso ricœuriano, quale chiarificazione del sé si dia nell'abitare. I

paesaggi architettonici possono risvegliare la coscienza storica non tanto perché, come nel caso delle opere letterarie, essi ci trasportino in altre epoche. Si danno però dei luoghi, come i *Passages* parigini resi celebri da Benjamin, quei lunghi «corridoi ricoperti di vetro e dalle pareti rivestite di marmo» in cui «si succedono i più eleganti negozi» (Benjamin, 2000: 92), che sono come un'illuminazione fulminea sui tratti di un'età. Senza alcuna mediazione teorica, l'incontro estetico con le "immagini dialettiche" fa accadere il risveglio nel singolo. Questo, come parte di una collettività, assume così consapevolezza di una condizione epocale. Se non è generalizzabile, allora, la capacità dello spazio di fare scaturire una riflessione storica, si dà però in alcuni luoghi, edifici, passaggi specifici la possibilità di una apertura sul proprio tempo.

Porre poi delle variazioni immaginative dispiegate dall'abitare analoghe a quelle evocate dalla lettura di un testo non sembra possibile, e l'esperienza di figurarsi in altri luoghi ha poco a che fare con la vivida esperienza estetica dello spazio. Come pensare allora l'emersione del sé individuale in questo caso?

Lo stesso luogo può essere vissuto in molti modi, secondo diversi stili. L'incontro con il luogo è sempre l'incontro con ciò che è esterno, che preesiste, che non si è scelto, almeno all'origine. È parte della propria gettatezza e, proprio per questo, occorre riappropriarsene in modo personale. In questo, la refigurazione del luogo è un momento privilegiato nella scoperta della propria maniera di essere, che in questa refigurazione è già sempre in atto come modo di comprensione, nel senso del *Verstehen* heideggeriano.

In ultimo, sapersi orientare vuol dire sapere organizzare in una sintesi un'eterogeneità di luoghi secondo azioni caratteristiche. Il soggetto agente, nel suo movimento, non solo ritiene e anticipa il passato e il futuro temporali, ma anche spaziali, creando così un flusso nel quale solo in un momento di arresto si distinguono il *qui* e

ora dal lì che è avanti e dietro all'istante. Questo movimento che si piega e si dispiega sempre di nuovo dà forma al sé, rendendolo singolo e personale, tanto quanto il racconto della sua esperienza del tempo.

Ci piace concludere riprendendo un'immagine efficace con la quale, per bocca di Tiresia, Pavese descrive nei *Dialoghi con Leucò* l'esperienza che ha della realtà un cieco: «tutte le cose sono un urto, non altro», insegna il vecchio a Edipo (Pavese, 1968: 21). Si può ora affermare, con e oltre Ricoeur, che è ugualmente ogni urto, insieme al racconto, a permettere che, nella materia informe, si riconoscano i tratti di una figura individuale.

Bibliografia

Arrien S.J. (2008). De la narration à la morale: le passage par la promesse. *Cités*, 33(1), 97–108.

Bachelard G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris: PUF.

Benjamin W. (2000). *I «Passages» di Parigi*. Torino: Einaudi.

Casey E. (1993). *Getting back into place: Toward a Renewed Understanding of the Place-world*, Bloomington: Indiana University Press.

D'Alessandris F. (2019). La durée dans la dureté. Espaces de la mémoire et mémoires de l'espace chez Paul Ricoeur. *Études Ricoëuriennes/Ricoeur Studies*, 10(1), 58–72.

Locke J. (2013 [1689]), *Saggio sull'intelletto umano*. Ed. it. di M. e N. Abbagnano. Torino: UTET.

Karney R. e Treanor B. (a cura di) (2015). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University Press.

Nabert J. (1924). L'expérience interne chez Kant. *Revue de métaphysique et de morale*, 1924, 205–268.

Macé M. (2011). *Façons de lire, manières d'être*. Paris: Gallimard.

Ricoeur P. (1983). *Temps et Récit I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.

— (1984). *Temps et Récit II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Seuil.

— (1985). *Temps et récit, t. 3: Le temps raconté*. Paris: Seuil.

— (1998). Architecture et narrativité. *Urbanisme*, 303, 41–51.

— (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

— (1990b). Mimésis, référence et réfiguration dans Temps et récit. *Études phénoménologiques*, 11, 29–41.

— (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Umbelino L. A. (2017). On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an Ontology of Place. *Critical Hermeneutics*, 1(1), 243–244; <<https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/3150>> (accessed: June 18, 2020).

