

Edi Pucci

AMORE, COMUNITA' UMANA E GIUSTIZIA  
NEL PENSIERO DI PAUL RICOEUR

1. *L'Io, il Tu, e l'Altro nel pensiero contemporaneo e in Paul Ricoeur.*

L' "Io" e il "Tu", la relazione dialogica, la reciprocità del riconoscimento, la supremazia del rapporto personale rispetto al rapporto oggettivante tra il " Soggetto" e l' "Oggetto", costituiscono nella filosofia contemporanea un tema centrale.

Il pensiero del XX secolo, attraverso questa problematica cerca di riscoprire un nuovo e diverso rapporto con la realtà, e tenta di rovesciare definitivamente, in vista dell'apertura di nuovi orizzonti di pensiero, il classico primato della riflessione oggettivante, instaurato da Cartesio, con il quale il ruolo fondamentale è stato assunto dal sapere determinante ed esatto, affermatosi incondizionatamente nel sapere scientifico e nella tecnica.

In vario modo con intenti e con esiti diversi, pensatori come Edmund Husserl, Jean Paul Sartre, Martin Buber, Emmanuel Lévinas<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana, vol. I, Den Haag, 1950, (*Meditazioni Cartesiane*, trad. it. di F. Costa, Milano 1960); J. P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, ed. Gallimard, 1955, (*L'essere e il nulla*, trad. it. di Giuseppe Del Bo, Il Saggiatore, Milano 1965); E. Lévinas, *Autrement que être, au ou-delà de l'essence*, La Haye, 1978.

hanno investito il problema e lo hanno innalzato all'importanza che ora ha conquistato nel pensiero contemporaneo.

In questo orizzonte di pensiero la problematizzazione del rapporto tra l' "Io" e il "Prossimo" riveste senz'altro una posizione di primo piano.

In *Soi- même comme un Autre*<sup>2</sup> Ricoeur afferma perentoriamente che il modello del legame di intimità personale ristretto al solo rapporto duale è insufficiente per comprendere il significato dei rapporti interumani. Sembra invece che M. Buber ed E. Lévinas, per quanto con esiti diversi, abbiano invece privilegiato proprio questo modello. Sussiste tuttavia tra di loro una differenza fondamentale: per Buber la perfetta relazione duale Io-Tu comporta perfetta reciprocità, fusione e infine *simmetria*, se sfocia nell'amore reciproco<sup>3</sup>. Per Lévinas al contrario essa esige sproporzione e *dissimmetria*, perchè l'Io è sottomesso all'Altro nella responsabilità di cui è investito per il suo essere. Il "Volto dell'Altro" è un'"ingiunzione"<sup>4</sup> e un "comando". Io sono infinitamente responsabile per lui.

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, ed. Du Seuil, 1990, (*Sè come un altro*, trad. it. di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano, 1993). Per le citazioni che compaiono nel presente articolo si riportano rispettivamente le pagine dell'originale francese e della traduzione italiana. Nella citazioni si è utilizzato l'ottima traduzione italiana sopramenzionata.

<sup>3</sup> M. Buber, *Das Ich und das Du*, Leipzig 1923, (trad. it. *Il principio dialogico*, Milano 1959).

<sup>4</sup> E. Lévinas, op. cit., pp. 14 sgg., pp. 127 sgg., pp.159-160 sgg. Si veda in proposito anche l'articolo di F. Moncada, " Etica e intersoggettività. Riflessioni su *Soi- même comme un Autre* di P. Ricoeur", in *Archivio di filosofia*, anno LX, nn. 1-3, 1992, pp. 557-574.

Riportiamo in proposito una sintesi, estremamente succinta, dati i limiti del presente lavoro, di un'intervista a Lévinas. L'intervista, del febbraio 1985, consiste in sette domande che L. Adert e J. C. Aeschlimann, pongono a Lévinas ed è stata pubblicata in *Répondre d'Autrui, E. Lévinas, (Auteur d'un entretien avec Lévinas, Nuchâtel 1989, ed. de la Baconnière.*

1) Domanda: *Quale sia secondo Lévinas il punto di partenza della filosofia.*

Risposta: non l'etica formale che fa coincidere immediatamente l'individuo con l'universale, ma l'alterità *non formale* dell'altro (in opposizione a Kant), (p.9-10). Sorgono così i problemi chi sia il prossimo, che per Lévinas è anche il "terzo" (ma allora di fronte allo sconosciuto la "carità" e l'"amore" si trasformano in "giustizia oggettiva" e si sfigurano perchè la giustizia comporta "conoscenza", "sapere" e "impersonalità"). Il pericolo è che l'etica scompaia nella giustizia. Allora soltanto una "voce profetica" può riproporre la generosità, la misericordia e la compassione.

2) Domanda: *rapporto fra filosofia greca e tradizione giudaica.*

Risposta: La spiritualità greca è uguale al sapere; ma il sapere comporta anche il significato di dominare e padroneggiare. La spiritualità ebraica è invece " prossimità dialogale e fraterna" (p.12). Ma secondo Lévinas la Bibbia può anche conciliarsi con la

Ricoeur è senz'altro più vicino a Lévinas che a Buber. E tuttavia ritiene che il primato della relazione *duale* non possa venire mantenuto senza una contropartita che comporta il sacrificio della dimensione intersoggettiva, interpersonale e comunitaria, che per lui è essenziale e imprescindibile ai fini della comprensione ultima e profonda della nostra "identità personale"<sup>5</sup>.

Scrivendo Ricoeur in *Soi-même comme un autre* "Con l'idea di pluralità viene suggerita l'estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia tra l'io e il tu lascia al di fuori a titolo di terzi. Ma il terzo, senza giochi di parole, è immediatamente *il terzo incluso* dalla pluralità costitutiva del potere. Viene così imposto un limite ad ogni tentativo di ricostruire il legame sociale solo sulla base di una relazione dialogale strettamente diadica. La pluralità include dei terzi che non saranno mai dei volti"<sup>6</sup>. Nelle pagine successive Ricoeur prosegue la sua riflessione affermando che il naturale e originario desiderio di reciprocità, di stima e di comunione tra l'io e

Grecia. Il conoscere porta in prossimità il conoscente e il conosciuto, così come il rapporto con il prossimo, ma senza farli coincidere (p.12).

3) Domanda: *Il ruolo del "soggetto"*.

Risposta: L'io è l'altro in un'obbligazione responsabile prima ancora di affermarsi "per sé" (p.13). L'io e il tu non sono scambiabili, sono *dissimmetrici* proprio per questo motivo.

4) domanda: *perché non ci sono riferimenti alla psicoanalisi nel pensiero di Lévinas.*

Risposta: la psicoanalisi è oggettivante. Rifiuta l'umiltà e l'abnegazione perché vuole sapere *tutto* sull'altro (p.13). Vuole fissare l'altro nella presenza oggettivante. Invece bisogna mantenere un certo non-sapere dell'altro, che è *rispetto* (p.13).

5) Domanda: *rapporti tra filosofia, arte e letteratura.*

Risposta: ci può essere poesia anche nel logos ermeneutico (p.13).

6) domanda: *rapporti tra etica ed estetica*

Risposta: Il Bello non è l'ultimo. Il Bello può anche affascinare crudelmente (pp.14-15).

7) Domanda: *La questione della Storia: C'è un senso della Storia?*

Risposta: "Non ho una filosofia della storia" (p.15).

La misericordia e la bontà vanno dall'"uomo privato" all'altro (singolo) privato", al di fuori di ogni dottrina e istituzione religiosa". Là dove essa diventa predicazione comincia ad avere un principio ideologico e ad essere tradita (p.16).

L'intervista è immediatamente seguita da un saggio di P. Ricoeur *Emmanuel Lévinas, Penseur du Témoignage*, (pp.17-39), molto ricco di interesse al quale rinviamo il lettore, ma su cui non possiamo diffonderci in questa sede, in quanto esclusa dai limiti del presente lavoro. Il tema del saggio è costituito da un confronto, molto istruttivo e interessante, fra le posizioni di Lévinas, di Heidegger e di J. Nabert.

<sup>5</sup> Rinviamo in proposito al nostro "Review of Paul Ricoeur's oneself as another: personal identity, narrative identity and 'selfhood' in the thought of Paul Ricoeur", in *Philosophy & Social Criticism*, n. 2, vol. 18, 1992, 185-206.

<sup>6</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même...*, op.cit. p. 228 (291-292).

l'altro non può sostenersi senza l'instaurazione di una società che vive sotto *leggi giuste*, delle quali si rende garante una "Autorità" riconosciuta universalmente dal consenso di tutti<sup>7</sup>. In proposito Ricoeur si richiama espressamente al pensiero di H. Arendt, di cui ricordiamo soprattutto su questo punto preciso il libretto *Sulla violenza*<sup>8</sup>.

La problematica sollevata da Ricoeur non è affatto recente nel suo pensiero. Già essa era stata posta con chiara consapevolezza nello scritto, compreso poi nella raccolta *Histoire et Vérité*, "Le socius et le prochain"<sup>9</sup>, ed è stata da lui ripresa nei suoi seminari tenuti a Roma il 21 Aprile '93 e a Napoli, presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dal 3 al 7 maggio di questo stesso anno.

L'articolazione della problematica è vasta e di ampio respiro. Da parte nostra cercheremo di seguirla nelle sue linee essenziali, onde farne risultare l'importanza in ordine ai chiarimenti speculativi della massima portata sugli interrogativi ultimi che le supreme questioni morali ci pongono. La filosofia contemporanea infatti ha posto il problema del rapporto tra l' "io" e il "tu", già a partire dall'idealismo tedesco, con il tema del "riconoscimento", al quale Ricoeur si riconnette esplicitamente in *Soi-même comme un autre*. Nell'VIII Studio di quest'opera Ricoeur, ricollegandosi ad Hegel, parla del "desiderio" come il movente che sospinge ciascuno di noi alla ricerca del *riconoscimento dell'Altro*. Il tema del riconoscimento, connesso con quello del desiderio non è certamente nuovo nella filosofia contemporanea. Esso fu abbozzato forse per la prima volta da J. G. Fichte nel *Sistema della dottrina morale*<sup>10</sup>. In questo importante libro Fichte sostiene che l'esistenza dell'Altro è necessaria affinché ad un "Io" venga comunicato "l'impulso morale", cioè il riconoscimento della necessità dell'elevazione della natura umana al di sopra dei puri e semplici impulsi naturali vitali in vista della conquista della coscienza dell'universalità della legge della ragione, che consiste eminentemente nella moralità.

<sup>7</sup> Ibid., p. 229 e sgg. (294 e sgg.).

<sup>8</sup> H. Arendt, *On Violence*, New York, 1970, (*Sulla violenza*, trad. it di A. Chiaruttini, Mondadori, Milano 1971).

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris Ed. du Seuil, 1955 "Le socius et le prochain", pp.213-229, (tr. it. in AA. VV. *L'amor del prossimo*, Roma 1958, "Il socio e il prossimo"). Avvertiamo che per le citazioni in proposito ci rifaremo a questa traduzione.

<sup>10</sup> J. G. Fichte, *Sistema della dottrina morale*, trad. it. di R. Cantoni, Firenze 1957, libro II, pp. 91 e sgg.).

Ma una visione ben più approfondita della "dialettica del riconoscimento" fu elaborata da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* (1806), a proposito della "lotta per il riconoscimento" tra il "Servo" e il "Signore".

Come è noto, secondo Hegel, l'autocoscienza è soprattutto "desiderio" di un'altra autocoscienza: "l'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza"<sup>11</sup>. Ognuna delle due deve dimostrare e provare all'altra la propria indipendenza e il proprio emergere dalla pura e semplice naturalità di un mero "essere vivente", per dar prova della sua umanità. "E' ora di considerare questo puro concetto del riconoscere, della duplicazione dell'autocoscienza nella sua verità; è da considerare cioè come il suo processo appaia per l'autocoscienza. Esso presenterà dapprima il lato dell'inuguaglianza di ambedue le autocoscienze...l'un estremo è solo ciò che è riconosciuto mentre l'altro è solo ciò che riconosce"<sup>12</sup>. Ma la condizione di "uguaglianza" tra le due autocoscienze non può, secondo Hegel, essere conseguita senza un processo di sviluppo, di svolgimento e dunque di *mediazione*. Non è un "dato immediato", ma una conquista che passa attraverso la scissione. Soltanto nell'affrontarsi in una *lotta per la vita e per la morte* le due autocoscienze possono arrivare al reciproco riconoscimento. Quella delle due che si arrende all'altra per avere salva la vita, risulterà perciò non riconosciuta nella sua umanità, come potenza spirituale superiore all'istinto e alla vitalità naturale. Quella delle due che invece risulta vincitrice della lotta sarà riconosciuta dall'altra come la coscienza superiore. Questa è il "Signore". Il "Servo" lavorerà per lui. Gli sarà sottomesso. Il "Signore" sarà invece libero dalla schiavitù del lavoro e potrà così liberamente disporre dei beni di consumo lavorati dal Servo.

Per Hegel tuttavia la verità del processo della "dialettica del riconoscimento" non è nel Signore, ma nel Servo. Perché questi è in verità colui che attraverso il lavoro sperimenta la sua libertà di fronte alla natura. Il Signore non fa la prova dell'esperienza autentica di siffatta libertà, ma dipende dal Servo. E' dunque nel lavoro, e nella necessità, tramite il lavoro, di conservare la propria vita e di difendersi dalla continua minaccia di morte che è l'apparizione della

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, vol. I, La Nuova Italia, Firenze, 1963, p. 155.

<sup>12</sup> Ibid., p.151.

natura, la fonte del riconoscimento dell'universalità dell'uomo e della sua razionalità.

Il tema hegeliano, rimasto pressoché inosservato nel secolo scorso, è stato ripreso dalla filosofia del secolo ventesimo. Esso è indubbiamente denso di concretezza storica. In vario modo hanno attirato su di esso l'attenzione l'esistenzialismo e il marxismo. Un caso a parte nell'esplorazione del rapporto intersoggettivo come fondato eminentemente sull'oggettivazione e sulla conflittualità è costituito da *L'essere e il nulla* di Jean Paul Sartre<sup>13</sup>.

Non si può dire che Ricoeur non ricordi la memorabile lezione hegeliana. In *Soi même comme un autre* tuttavia il "desiderio" non sembra passare attraverso la scissione dell'*ineguaglianza* e della *conflittualità* tra l'"Io" e l'"Altro". Infatti il "desiderio" dell'Altro e di essere riconosciuto dall'Altro è primariamente avvertito attraverso la ricerca della "reciprocità" nell'"amicizia" e nella "stima". Al di là di Hegel qui Ricoeur si rifà all'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

Certo anche per Ricoeur la coscienza di sé esige un contrasto, ma questo non produce la lotta per il riconoscimento, anche a rischio della vita, ma il riconoscere e il ritrovare se stesso in un altro, per scoprirsi entrambi quali membri di una comunità umana protesa alla ricerca e all'attuazione della "vita buona".

I tre grandi filosofi della vita morale, da ciascuno dei quali il filosofo francese cerca di ricavare i migliori suggerimenti, nel rispetto delle loro insostituibili prospettive, sono Aristotele, Kant e Hegel. Da Kant Ricoeur ricava il senso dell'imprescindibilità della legge morale come riconoscimento ottenuto mediante la "ragione" della reciprocità autentica e reale delle persone. Da Hegel la necessità di radicare la legge morale, che nella formulazione kantiana è astratta, formale e inefficace, nella storia e nella comunità, nel concreto svolgersi dell'*ethos*. In proposito vanno ricordati i saggi della raccolta *Du texte à l'action*<sup>14</sup>.

Nel tema della "lotta per il riconoscimento" si compendiano e si condensano a nostro avviso il senso e il modo di vedere tipicamente moderno della storia come lotta e conflitto di forze economiche, politiche, di rapporti di potere che di fatto limitano il conseguimento

<sup>13</sup> J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, ed. Seuil, Paris 1983-1985, ( *Dal testo all'azione*, trad. it. a cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1989, alla quale faremo sempre riferimento).

della vera conoscenza della reciprocità. E tuttavia ci sembra che Ricoeur privilegi il punto di vista di Aristotele rispetto a quello di Hegel. Quest'ultimo ha in comune con Aristotele, e l'ha senz'altro appreso da lui, la necessità di radicare l'etica nella prassi concreta della vita, mentre Kant invece aveva fatto della legge morale un fatto riconoscibile con la pura ragione. Egli aveva dunque dato inizio a una certa "scientificizzazione" della prassi che non poteva non pesare nell'avvenire della filosofia con incidenze sfavorevoli.

Eppure Ricoeur vuole salvare l'importante conquista di Kant secondo cui c'è una teleologia morale nella vita della comunità umana, e questa teleologia deve condurre al riconoscimento, iniziatosi già nel "desiderio" di "reciprocità", che si instaura nell'"amicizia" e nella "stima", esprimendosi nelle formule universali della razionalità della legge.

Per questo motivo, riteniamo che egli si discosti dal punto di vista hegeliano che contempla il raggiungimento del riconoscimento come qualcosa che deve necessariamente passare attraverso la lotta e attraverso il conflitto, e trova in Aristotele e nella sua analisi dell'eticità originaria del rapporto della reciprocità amichevole il modello fondamentale da cui prendere le mosse per la comprensione del fatto originario del *riconoscimento reciproco*.

Se alla base del modo di esistere comunitario dell'uomo non c'è la lotta, il conflitto, l'ineguaglianza della relazione Signoria-Servitù, ma l'uguaglianza della reciprocità, diventa allora più comprensibile e realmente più praticabile vivere nella storia e nella comunità umana secondo una teleologia etica di giustizia che dia luogo alla possibilità di attuarla concretamente con leggi e con *istituzioni giuste*.

## 2. Il "socio" e il "prossimo".

Nell'articolo del 1955, poc'anzi menzionato, il filosofo francese, esordisce ponendoci dinanzi allo stupore e alla sorpresa (*étonnement*) dell'incontro, subitaneo ed improvviso, con il prossimo. Rifacendosi alla parabola evangelica del buon samaritano, Ricoeur ci mostra come il "prossimo" e il suo incontro siano qualcosa che infrange ogni "categoria sociale", ogni ruolo prestabilito (il sacerdote, il levita); la parabola del buon samaritano è la "parabola dell'uomo con funzione sociale, dell'uomo assorbito dalla sua professione, e che la funzione

sociale *occupa* al punto da renderlo indisponibile per la sorpresa di un incontro; in essi l'istituzione - e precisamente l'istituzione ecclesiastica - chiude l'accesso all'evento"<sup>15</sup>. Sembra che in questo modo si contrappongano, fino ad escludersi due livelli, quanto mai inconciliabili dell'essere con l'altro: il "prossimo " e il "socio". "Tra il socio e il prossimo bisogna scegliere"<sup>16</sup>. Le forze "mondane", "sociali", "politiche", "culturali" sono assolutamente incapaci di farci vivere "nel mondo" del "prossimo": "noi non viviamo - siamo tentati di dire - nel mondo del 'prossimo', ma in quello del 'socio' "<sup>17</sup>. Esso è fatto di "funzioni sociali", di "ruoli", di collettività impersonali, esso è in sostanza l'insieme di tutto ciò che nel linguaggio di Gesù e del Nuovo Testamento viene chiamato il "mondo".

Sotto questo aspetto l'esperienza cristiana è autenticamente "demondanizzante" nel senso che essa de-costruisce la maschera dei ruoli, delle professioni, delle funzioni che fissano ognuno di noi al ruolo "mondano" ("sociale", proprio dunque del "socius"), che purtroppo non abbiamo scelto interamente di nostra spontanea volontà, ma al quale siamo stati, almeno in parte, avviati dalla vita e da circostanze più importanti di noi.

Anche Hannah Arendt ha osservato in *Vita Activa*, che il Cristianesimo è un religione "impolitica" per eccellenza<sup>18</sup>.

A questo punto però la riflessione di Ricoeur si fa molto ampia e ci mette in guardia dalla facile tentazione di un'indebita assolutizzazione: quella di contrapporre brutalmente "comunità" e "società", "relazione personale" e "relazione amministrativa o istituzionale". Scrive Ricoeur: "L'opposizione brutale tra comunità e società, tra relazione personale e relazione amministrativa o istituzionale, può essere solo un momento della riflessione. Si dovrà dire subito perchè questo momento è necessario, indispensabile e mai abolito nella nostra storia di uomini. Ma si deve dire innanzitutto quanto questo momento sia illusorio, poichè esso non è privilegiato, ma *isolato dalla dialettica totale del Regno di Dio*" <sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Ibid., p. 215 (239).

<sup>16</sup> Ibid., p. 219 (243).

<sup>17</sup> Ibid., p. 218 (242).

<sup>18</sup> H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, (*Vita Activa*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pp. 80 e sgg.).

<sup>19</sup> P. Ricoeur, "Le socius et le prochain", art. cit., p. 221, (trad. it. cit., pp. 244 - 245).

Esiste anche una "economia" della Salvezza che passa attraverso la "via lunga" della storia, dunque attraverso le istituzioni e attraverso i movimenti di liberazione dell'uomo da ogni schiavitù imposta da leggi e da istituzioni *ingiuste*<sup>20</sup>. La "teologia della carità" vive sì della sorpresa e dell'irruzione dell'incontro con il "prossimo", ma non può non passare attraverso l'altro cammino "dell'amore di Dio nell'istituzione, che è l'autorità", poichè l'autorità anche venuta dal basso, anche derivata dal popolo per elezioni o in modo diverso è ancora, in un altro senso, mossa dalla carità sotto l'immagine della giustizia .....<sup>21</sup>. Ricoeur ricorda il passo della *Lettera ai Romani 13,1 - 7* in cui S. Paolo dice: "i magistrati sono ministri di Dio per il tuo bene.... per esercitare la giustizia.... quando sono fedelmente occupati nel loro ufficio"<sup>22</sup>.

L'isolamento del momento del "prossimo" nella relazione privilegiata dell'intimità del rapporto io-tu non solo non esaurisce "la dialettica della carità", ma la snatura del tutto<sup>23</sup>. C'è sì un "maleficio" dell'"obiettivazione", incidente in ogni istituzionalità in ogni forma di organizzazione, specie nell'organizzazione del lavoro nel mondo moderno e contemporaneo. Questo "maleficio" è l'estraneazione e la disumanizzazione dell'"apparato". "Qualsiasi istituzione tende a sviluppare le passioni del potere tra gli uomini che dispongono di una qualunque possibilità (materiale o sociale); appena una oligarchia - tecnocratica, politica, militare o ecclesiastica - vi è affermata, tende a fare di quella possibilità un mezzo di dominio e non di servizio"<sup>24</sup>.

La funzione di "servizio" al "prossimo", dove non ci sono privilegi per nessuno, ma tutti sono riconosciuti nella loro essenza identica spirituale e personale, è soddisfatta soltanto dalla "giustizia".

E' giusto valorizzare il "prossimo", perchè soltanto il senso della "prossimità" dell'altro, vicino o lontano che sia dal punto di vista fattuale, spezza i vincoli delle forme irrigidite nelle quali la nostra più profonda identità personale è stata snaturata in un "ruolo sociale". E tuttavia è un errore assolutizzare la "prossimità" a tutto detrimento dell'esigenza della "giustizia", perchè è proprio questa esigenza ciò che soddisfa la condizione di far diventare "prossimo" anche il

<sup>20</sup> Ibid., p. 221 e sgg. (244 e sgg.).

<sup>21</sup> Ibid., p. 222 (245).

<sup>22</sup> Ibid., p. 222 (245).

<sup>23</sup> Ibid., p. 224 (247).

<sup>24</sup> Ibid., p. 225 (248).

lontano e lo sconosciuto. Così pure è un errore non meno grave assolutizzare il "mondano" e il "sociale", pretendendo che tutte le contraddizioni e le lacerazioni storiche dell'esistenza umana vengano superate dall'automatismo del funzionamento delle loro strutture.

Particolarmente significative le ultime pagine del breve scritto. Il tema del "prossimo", scrive Ricoeur, opera una "critica permanente" dell'astrattezza e dell'estensione indeterminata del legame sociale. "Il prossimo è la duplice esigenza del vicino e del lontano; così era il Samaritano: vicino perchè si avvicinò, lontano perchè rimase il non-Giudeo che, un giorno, raccolse uno sconosciuto sulla strada"<sup>25</sup>. D'altra parte, ammonisce Ricoeur, non si deve perdere di vista quando le relazioni personali possono cadere vittima delle passioni più feroci e più dissimulate, che sono poi le più perfide di tutte. La carità non è un alibi per la giustizia<sup>26</sup>. Così "la protesta del 'privato' contro il 'sociale' non è mai del tutto innocente; è con tutta la sua perversità che il 'privato' si oppone al 'sociale' e ne denuncia l'astrattezza e l'anonimato"<sup>27</sup>. Qual è il senso finale delle istituzioni? Il servizio reso alle persone. Al loro bene esse devono giovare, altrimenti sono vane. Le relazioni umane necessitano sia del "percorso lungo" delle istituzioni, delle mediazione tramite le oggettivazioni collettive, sia delle relazioni personali comunitarie di *vis-à-vis* che rimangono insostituibili e fondamentali

### 3. Amore, giustizia e comunità umana.

Su questo stesso ordine di pensieri Paul Ricoeur è ritornato nella conferenza romana tenuta presso la Facoltà Valdese di Teologia il 21/4/ 93, *Amour et Justice*<sup>28</sup>. Gli ancoraggi teologici e i richiami all'Antico e Nuovo Testamento sono ancora più forti e più espliciti.

Il rapporto fra "carità" e "giustizia" si configura come il rapporto fra "la logica della sovrabbondanza", che è la logica del "dono", della "lode" e del ringraziamento e la logica dell' "equivalenza" che comporta "lo scambio e le distribuzioni giuste". Si tratta del classico

<sup>25</sup> Ibid., p. 227 (250).

<sup>26</sup> Ibid., p. 227 (250).

<sup>27</sup> Ibid., p. 228 (250).

<sup>28</sup> P. Ricoeur, *Amour et Justice*, Conferenza pubblica, Roma, 21 Aprile 1993, Facoltà Valdese di Teologia.

---

problema della "giustizia", sia come "giustizia commutativa", sia come "giustizia distributiva", studiato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

In *Soi-même comme un Autre* Ricoeur ha dibattuto diffusamente nell'ottavo e nel nono studio proprio questa problematica. Nella conferenza romana del 21 Aprile di quest'anno tuttavia, ci sembra di ravvisare, rispetto alle diffuse e tormentate analisi di *Soi-même comme un Autre* qualcosa di più, e cioè la "dialettica dell'amore e della giustizia". Il tema della "reciprocità" che comporta simmetria e scambio è enunciato dalla "Regola d'Oro" ("non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te"), che è l'ispiratrice di fondo della morale kantiana. Alla logica dello scambio reciproco nella prospettiva della giustizia non si può, secondo Ricoeur, contrapporre la superiorità della "logica" della sovrabbondanza" propria dell'amore e della carità. Infatti egli scrive: "Io non esito a dire che la regola della giustizia con la sua logica dell'equivalenza, è la più alta conquista della morale umano e solamente umana"<sup>29</sup>. Già nella stessa conferenza romana, così come nelle sovraricordate lezioni napoletane, Ricoeur si diffonde sulle problematiche dell'amministrazione della giustizia e sul significato del momento giudiziario.

Alla base di esso deve comunque esserci sempre "la giustizia come virtù delle istituzioni che presiedono a tutte le operazioni di distribuzione"<sup>30</sup>. Anche la proporzionalità della pena all'entità della colpa commessa rientra in questo orizzonte dei problemi<sup>31</sup>.

La "giustizia", diremmo, a seguito delle analisi di Ricoeur, sta dalla parte del "rispetto", del "comandamento" (nel senso dell'"imperativo categorico" kantiano), dunque della "legge". Secondo Ricoeur è necessario che l'amore e la giustizia collaborino: "innanzitutto vorrei affermare che l'amore o come a volte preferiamo dire, la carità non potrebbe sostituirsi alla giustizia"<sup>32</sup>. Troppo spesso l'elemosina, il servizio volontario, le pie elargizioni, si sono presentate e continuano a presentarsi come un "modo di eludere la giustizia sociale"<sup>33</sup>. Ora, secondo il filosofo francese, solo se anche "l'amore diventa il motivo profondo della giustizia, e la giustizia il

---

29 Ibid., p. 9.

30 Ibid., p. 12.

31 Ibid., p. 13.

32 Ibid., p. 14.

33 Ibid., p. 14.

braccio efficace dell'amore.... la sua figura quotidiana, la sua versione prosaica"<sup>34</sup>, è possibile comporre il loro conflitto. Per questa via la giustizia potrebbe anche essere pensata non in contrasto assoluto con l'amore e con la carità, (e ciò avverrebbe irreparabilmente in una morale utilitarista che teorizzi solamente l'equilibrio ben inteso degli interessi), ma come l'attenzione intelligente ed illuminata verso "una persona sfavorita" che è in ultima analisi "una persona singola, insostituibile e che non ammette scambiabilità, ciò che, nella prospettiva biblica si dice immagine di Dio, creatura assoluta, assolutamente amata da Dio"<sup>35</sup>.

E' dunque il soffio e l'ispirazione dell'amore la sola forza "che innalza la giustizia al di sopra della semplice limitazione sospettosa al mio e al tuo, e la orienta verso un'idea di cooperazione, oserei dire verso il sentimento di un indebitamento reciproco. Ognuno debitore insolvente di ciascuno e di tutti: tale sarebbe la formula della giustizia "convertita dall'amore. Convertita a che cosa? A se stessa, al suo uso più segreto, che è la riconciliazione, o almeno il compromesso nei conflitti inevitabili delle società complesse"<sup>36</sup>.

Sarà per questa via consentito all'amore infrangere le limitazioni e le restrizioni inevitabili poste dalla legalità e dalla giustizia. E infatti "ciò che l'amore sovverte non è l'ordine in se stesso, ma i suoi limiti storici, le restrizioni nazionali, i pregiudizi di classe e di casta, in sostanza tutto ciò che allontana dal senso della giustizia e dalla proclamazione del suo ideale"<sup>37</sup>. Così, anche un'istituzione collettiva e impersonale come lo Stato può introdurre nei suoi ordinamenti, che devono funzionare secondo il rigore della giustizia, manifestazioni e momenti dell'autentica carità, come l'amnistia, il perdono giudiziario<sup>38</sup>.

Il piano assolutamente individuale, personale e profondamente interiore della "carità" e il piano "esteriore" "razionale" della legge impersonale possono così raggiungersi reciprocamente e completarsi. Ritroviamo in questa prospettiva di Ricoeur le riflessioni dell'ultimo Kant, il quale nella *Metafisica dei Costumi* ha affermato che

---

<sup>34</sup> Ibid., pp. 14-15.

<sup>35</sup> Ibid., p. 18.

<sup>36</sup> Ibid., p. 18.

<sup>37</sup> Ibid., p. 20.

<sup>38</sup> Ibid., p. 21.

"l'amore e il rispetto sono i più belli ornamenti del mondo morale"<sup>39</sup>. Per Kant il loro equilibrio è necessario come quello della forza di attrazione e della forza di repulsione nella natura, affinché il rispetto non scada nella freddezza indifferente dell'estraneità e l'amore a sua volta non sia stravolto nella sentimentalità che annebbia la comprensione intelligente dell'altro<sup>40</sup>.

Ricordiamo che in *Soi- même comme un autre* Ricoeur aveva stabilito come il momento della reciprocità e del mutuo riconoscimento, fondato sulla libertà e sulla spontaneità, non possa limitarsi "alle relazioni interpersonali", immediate e dirette, perchè si estende alla vita delle istituzioni; la giustizia infatti contiene qualcosa che non è contenuto nel momento della premurosità sollecita dell'altro (*sollicitude*), che caratterizza i rapporti di amicizia e di amore. Essa esige la garanzia del rispetto e dell'uguaglianza. E proprio per questo essa appartiene allo stesso orizzonte del "vivere insieme" degli uomini nelle comunità organizzate"<sup>41</sup>.

### *Alcune conclusioni*

Nelle quattro lezioni tenute all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, Paul Ricoeur ha dedicato la sua attenzione soprattutto all' "atto di giudicare". Il pensatore preso nella più alta considerazione in proposito è il Kant della *Critica del Giudizio*. Alla base del percorso teoretico di queste lezioni c'è però l'*Appendice a La Vita della Mente* di Hannah Arendt, che si intitola appunto *Giudicare*<sup>42</sup>.

Riteniamo che l'interessante e complessa tematica delle lezioni di Napoli sia da ricollegare agli studi condotti da Ricoeur sul rapporto tra etica e morale in *Soi- même comme un autre* e in *Du texte à l'action*. In questi lavori infatti Ricoeur ravvisa nel momento formale e imperativistico della morale kantiana non il punto di partenza necessario, ma piuttosto "il momento di interiorizzazione, di

<sup>39</sup> I. Kant, *Metafisica dei Costumi*, trad. it. di G. Vidari, Bari, 1970, p. 316 e p. 346.

<sup>40</sup> Cfr. F. Bosio, "Assolutezza, condizionalità e situazionalità dell'uomo nella dimensione etica" in *Ethos e Cultura*, Padova, 1991, pp. 878 - 879.

<sup>41</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme....* op.cit. p. 227, ( *Sè come Altro*, trad. it. cit., p.290)

<sup>42</sup> H. Arendt, *The Life of the Mind*, New York-London 1978, ( *La vita della mente*, trad. it. a cura di A. Dal Lago, Bologna 1987), pp.549-567.

universalizzazione, di formalizzazione nel quale Kant identifica la ragion pratica"<sup>43</sup>. Si tratta a suo giudizio di un momento necessario per la conquista dell'"autonomia di un soggetto responsabile, cioè di un soggetto che si riconosce capace di fare ciò che nello stesso tempo crede di dover fare"<sup>44</sup>. L'autonomia, l'universalità della legge, sono per Ricoeur non momenti di partenza, posti in modo imperativo, ma piuttosto esiti che vanno considerati come teleologici, vale a dire come prospettive da raggiungere.

In sintonia con Hannah Arendt, Ricoeur ravvisa nel "giudizio" della terza critica kantiana il carattere *riflessivo* e *discriminante* che ispira soprattutto il giudizio sintetico. I caratteri fondamentali di quest'ultimo si possono poi ritrovare per certi aspetti anche nelle "filosofie della storia" e nel "giudizio politico". Ricoeur ha affermato espressamente nella seconda lezione napoletana<sup>45</sup>: "dobbiamo ad Hannah Arendt il duplice tentativo di trarre una concezione del *giudizio politico* dalle congetture sulla storia universale e di interpretare il giudizio politico alla luce delle teorie del giudizio estetico nella terza Critica"<sup>46</sup>.

Infatti il "giudizio di gusto" non sussume un particolare sotto una regola universale data in precedenza. La finalità della bellezza, così come la finalità del tutto delle azioni umane, viene ricavata "retrospettivamente" dalle considerazioni che lo "spettatore" della storia passata propone su ciò che "l'agente della storia" ha compiuto. "In verità il giudizio estetico e il giudizio politico fondano la loro confidenza nel *sensus communis* sulla esemplarità del particolare, sulla capacità di situarsi dal punto di vista altrui, sulla distanza interna rispetto ad opinioni e credenze sottoposte al pubblico esame: tutti questi aspetti si riassumono 'nel modo di pensiero allargato' che viene suggerito nel paragrafo 40 della *Critica del Giudizio*"<sup>47</sup>.

L'estetica e l'arte hanno così una rilevanza "politica"; la loro funzione consiste infatti nell'instaurazione di una comunicazione

<sup>43</sup> Dal testo *all'azione*, tr. it. cit., p. 243.

<sup>44</sup> Ibid., p. 243.

<sup>45</sup> P. Ricoeur, "La lecture politique de la Troisième Critique par Hannah Arendt dans Jüger" seconda lezione del seminario *L'Acte de juger*, svoltosi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli da 3 al 6 Maggio, 1993, trad. it. di Daniella Iannotta.

<sup>46</sup> Vedi in proposito anche H. Arendt *La vita della mente*, op. cit., pp. 551 sgg.

<sup>47</sup> Citiamo dal dattiloscritto gentilmente fornitoci dall'Istituto nella traduzione provvisoria di D. Iannotta, p. 6.

---

universale insostituibile nella ricerca umana di un autentico "vivere insieme".

Ma tutto ciò non può non mancare di avere riflessi importanti anche sulle problematiche della "giustizia", su cui Ricoeur si è soffermato nelle ultime due lezioni.

Il "giudizio" nella pratica dell'amministrazione della giustizia risulta infatti da un lavoro di "interpretazione del grado di somiglianza e di dissomiglianza" tra i casi particolari. Esso perciò comprende "la competizione o meglio il conflitto fra l'aspetto inventivo, innovativo, creativo" delle applicazioni di norme universali ai casi particolari, e l'aspetto vincolante connesso all'esigenza di rettitudine, di correzione dello stesso gioco"<sup>48</sup>. Ricoeur richiama opportunamente in proposito la nostra attenzione all'accento posto da Kant sul "libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto", in ultima analisi dunque al concorrere reciproco di "creatività e normatività".

Si tratta dunque dello stesso gioco che è all'opera nella elaborazione e nell'amministrazione della "giustizia", quale forza che lavora all'instaurazione della "pace sociale".

A conclusione delle lezioni napoletane Ricoeur afferma "Come rammentiamo, un tratto degno di nota del giudizio di gusto è di non tendere all'universalità propria della oggettivazione teorica e pratica, ma all'universalità fondata sulla *comunicabilità*. L'atto di giudicare sul piano giudiziario incontra un'idea parallela nella forma della *accettabilità* delle decisioni della corte delle parti coinvolte (.....)<sup>49</sup>. Inoltre il legame stabilito da Kant fra comunicabilità e *sensus communis*, ha un parallelo nell'idea di cooperazione presupposta dalla finalità "lunga" dell'atto di giudicare (vale a dire l'instaurazione della "pace sociale").

Siamo così giunti al termine della nostra esposizione. Abbiamo inteso soprattutto mostrare come nel pensiero dell'ultimo Ricoeur le problematiche capitali della "giustizia" e dell'"amore" non configurino soltanto rapporti interpersonali di carattere etico ed esistenziale in generale, ma siano suscettibili di un ampliamento che

---

<sup>48</sup> bid., p. 8.

<sup>49</sup> Ibid., p. 11.

---

comprende la totalità delle dimensioni della "storia" e della "cultura".

La sua visione globale e complessa mira a trovare uno sbocco in una nuova e diversa riconfigurazione di un'ontologia la cui trattazione supera i limiti del presente lavoro, e per la quale ci permettiamo di rimandare ad un nostro precedente scritto.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> "Review of Paul Ricoeur's oneself as another: personal identity, narrative identity and 'selfhood' in the thought of Paul Ricoeur", in *Philosophy & Social Criticism*, n. 2, vol 18, 1992, pp.185-206.