



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "MEDITERRANEA" DI REGGIO CALABRIA

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE – FRANCIA

DOTTORATO DI RICERCA IN

DIRITTO ED ECONOMIA

CICLO XXXIV

CYCLE DE DOCTORAT. FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

Curriculum: Diritto Privato dell'Economia – Filosofia del Diritto

Settore Scientifico Disciplinare: IUS/20

SOCIETÀ, ALTERITÀ E DIRITTO

Il «socius» e il prossimo in Paul Ricoeur e in prospettiva

filosofico-giuridica

Tesi di Dottorato in cotutela della

Dott.ssa Elena Siclari

Relatore: Chiar.mo Prof. *D. M. Caranzì*

Correlatore: Chiar.mo Prof. *A. Bellantone*

Coordinatore del corso di Dottorato:

Chiar.mo Prof. Attilio Gorassini

Anno Accademico 2020/2021

SOCIETÀ, ALTERITÀ E DIRITTO

Il «socius» e il prossimo in Paul Ricoeur e in prospettiva

filosofico-giuridica

	<i>pag.</i>
Indice	1
Introduzione	4

Cap. I

Il concetto di identità e la questione dell'intersoggettività nel pensiero di

P. Ricoeur

1. Prolegomeni del concetto di identità	11
2. L'identità personale e i diversi volti della stessa	15
3. I paradossi dell'identità personale e il concetto di identità narrativa	19
4. La dialettica tra <i>identità idem</i> e <i>identità ipse</i>	26
5. «Soi même comme un autre». L'alterità costitutiva del sé	28
6. Il sé e la prospettiva etica	37

Cap. II

La società e il ruolo delle istituzioni

1. Riflessioni sul concetto di giustizia in P. Ricoeur	44
2. La prospettiva etica e il ruolo delle istituzioni	48
3. La dimensione della giustizia	59
4. Il concetto di vita buona e di norma morale	63

5.	Il soggetto di diritto e la sua struttura dialogica istituzionale	68
6.	Il concetto di imputabilità connesso al tema della responsabilità	78

Cap. III

La logica del riconoscimento

1.	Il misconoscimento originario	83
2.	La lotta per il riconoscimento e il concetto di amore	91
3.	La lotta per il riconoscimento sul piano giuridico	97
4.	Lotta per il riconoscimento e stima sociale	104
5.	La politica del riconoscimento	107

Cap. IV

Un modello di società fondato sul principio della reciprocità

1.	La dialettica tra Amore e Giustizia	110
2.	Gli Stati di pace: <i>Agape, Philia, Eros</i>	120
3.	La logica del dono come atto di amore e il principio della sovrabbondanza	124
4.	Le «socius» et le prochain in <i>Histoire et Vérité</i>	129
5.	La concezione di straniero come terza categoria di alterità	134
6.	Dalla fragilità dell'identità al concetto di ospitalità	143

	Considerazioni conclusive	153
--	----------------------------------	-----

Bibliografia

Bibliografia primaria	167
Bibliografia secondaria	171

Introduzione

La ricerca che si conduce ha come riferimento il pensiero di Paul Ricoeur, uno dei maggiori filosofi e pensatori francesi del Novecento, il quale ci ha donato un'imponente produzione destinata a lasciare una traccia indelebile nella letteratura filosofica contemporanea; come osserva Jervolino: «Egli non cessa di stupire i suoi lettori e interpreti per la sua straordinaria fecondità intellettuale»¹. L'alto valore della sua opera, originale e variegata, è frutto di un percorso filosofico che dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo si orienta verso l'ermeneutica e la psicanalisi.

Snodo centrale del presente lavoro è il soggetto e la sua costitutiva e imprescindibile relazione con l'Altro nelle sue molteplici forme; altro da intendere come *estraneo*, come *prossimo*, come *ciascuno*, come *sé stesso*.

Fondamentale risulta l'opera *Soi même comme un autre*² espressione del nucleo teoretico ricoeuriano poiché condensa il senso più profondo della concezione di soggettività proposta da Ricoeur: la valenza, non comparativa ma esplicativa, del «come» se stesso «in quanto» altro costituisce un modo di pensare l'identità e il soggetto, non più in termini di autoposizione soggettiva di stampo cartesiano e moderno, ma secondo una prospettiva fenomenologico-ermeneutica per la quale

¹ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, p. 11.

² P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990.

l'altro risulta implicato a un livello originario e profondo nel processo di costituzione del sé³.

Soi même comme un autre rappresenta una antropologia morale in cui Ricoeur cerca di rispondere alla domanda «chi sono io?»⁴ delinendo un po' faticosamente un soggetto finito, limitato e definito dal filosofo come Cogito integrale⁵. La domanda «chi sono io?» è una domanda carica di aporie, è un tema complesso; si tratta, seguendo Ricoeur, di scavare in questo ambito per trovare fili e soluzioni.

La serie di studi proposta in *Soi même comme un autre* e ripresa nel corso della presente indagine è attraversata da tre prospettive filosofiche; nella prima, viene ricercato per il sé uno statuto che sfugga alle alternanze della esaltazione e della decadenza che interessano la filosofia del soggetto alla prima persona: dire sé non equivale a dire io; nella seconda prospettiva, con il termine *même*, si pone al centro dell'analisi l'identità intesa nelle sue due principali significazioni di *idem* e *ipse* e il confronto tra le stesse⁶; infine viene proposta una terza prospettiva che vede nella dialettica tra il *medesimo* e l'*altro* la concezione stessa del sé *in quanto altro*.

³ Cfr. P. RICOEUR, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, 2013, p. 445.

⁴ J. GREISH, *L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001, p. 387.

⁵ *Ivi*, pp. 32-33. Nelle pagine menzionate si legge: «Après cet aperçu les décisions méthodologiques qui commandent la phénoménologie de la volonté et de l'involontaire, voyons maintenant comment s'y présente le cogito. D'entrée de jeu, une thèse retient notre attention: «Le Cogito est intérieurement brisé». Son intime rupture consiste dans le fait que tout acte volontaire met inévitablement en jeu de l'involontaire. «Même en première personne, le désir est autre que la décision, le mouvement autre que l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent». Tout se passe donc comme si la description des différentes expressions du cogito (penser, vouloir, désirer, imaginer, sentir), faisant émerger plusieurs cogitons différentes».

⁶ Cfr. C. ROMANO, *Être soi-même, Une autre histoire de la philosophie*, Paris, 2019, pp. 36-37.

Alla luce di tali considerazioni l'ermeneutica del sé rappresenta la via preferibilmente percorribile per la filosofia riflessiva in quanto elabora un concetto di identità derivante da un lungo iter ermeneutico tracciato nel mondo dei segni dell'*altro*⁷.

Sin dal titolo della presente ricerca, *Società, Alterità e Diritto. Il «socius» e il prossimo in Paul Ricoeur e in prospettiva filosofico-giuridica*, emerge come l'obiettivo sia quello di approfondire le principali categorie di alterità, una prospettiva nuova della visione stessa di società intesa come *Società di diritti* caratterizzata da una *logica* - definibile da Ricoeur - *della reciprocità* o *della sourabondance* che va oltre l'aspetto utilitaristico e si ispira al più ampio concetto di *gratuità*⁸.

In particolare, il presente lavoro, si suddivide in quattro capitoli.

Il primo capitolo è dedicato al concetto di identità e alla questione dell'intersoggettività; l'attenzione ricade sui diversi volti dell'identità e i paradossi che la stessa presenta. L'accento verte sul concetto di *identità narrativa* e sull'importante dialettica tra identità *idem* e *ipse*. L'*identità narrativa* rende gestibile e sostenibile l'equilibrio precario tra *ipseità* e *medesimezza*⁹; ciascun individuo costruisce la propria identità nelle varie fasi della propria vita mediante il *riconoscimento* e necessita di narrare a sé stesso e agli altri il percorso della propria esistenza; in tale contesto, la normatività del riconoscimento,

⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, pp. 64-79.

⁸ C. CHALIER, *Découvrir la gratitude au risque de l'asymétrie*, Mountrouge, 2020.

⁹ Cfr. F. DOSSE, *Le sens d'une vie*, Paris, 2008, pp. 471-474.

insieme alla dimensione giuridica, gli consentono di cristallizzare le tappe fondamentali del proprio percorso esistenziale¹⁰.

Nel secondo capitolo verrà approfondito il concetto di società e il ruolo delle istituzioni, ponendo l'attenzione sul concetto di giustizia, di vita buona e di norma morale. Temi, questi, fondamentali per introdurre il più ampio e complesso concetto di soggetto di diritto strettamente legato al tema della imputabilità e della responsabilità. L'attenzione del filosofo francese verso il tema della giustizia è strettamente legata all'etica ed alla morale; emerge l'apertura giuridica verso la quale il filosofo francese si muove affinché l'istituzione venga inserita tra le forme inter-personali dell'alterità. Al centro delle riflessioni che seguono si pone la constatazione del fallimento della giustizia nella dimensione tra l'idea di giusto come idea regolatrice e l'idea di giusto nella sua forma giudiziaria reale. Ricoeur propone un'idea di giustizia *ricostruttiva*, giustizia volta a ricostruire il legame sociale infranto dalla violenza e a restaurare il reciproco riconoscimento. Sul punto, interessante, appare il riferimento di Ricoeur al concetto hegeliano di diritto come *relazione riconoscente*¹¹ e al crimine come interruzione di tale relazione e dunque come forma di misconoscimento. Inoltre, opera che merita particolare attenzione, è *Parcours de la Reconnaissance*, in cui Ricoeur si interroga per la prima volta in maniera articolata e diretta sul *riconoscimento* – parola appartenente al suo lessico ma mai oggetto di una

¹⁰ Cfr. P. F. SAVONA, *Diritto e riconoscimento. La giuridicità come capacità umana*, Napoli, 2020, pp. 108-109.

¹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, Meiner, Hamburg, 1967; trad. It. A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di Filosofia del diritto, 1802-1803*, Bari, 1971, pp. 161-301.

specifica riflessione e analisi. Ricoeur ripercorre i principali testi occidentali da Omero, Aristotele, Decartes, Kant e Hegel e scopre le varie modulazioni dell'agire umano che il *riconoscimento* - dimensione attiva e passiva insieme - dischiude, soprattutto sul piano etico e politico. La logica del *conoscere* cede il passo a una dialettica del *riconoscere*, dalla quale affiorano nella loro concretezza le molteplici condizioni dell'esistenza, prime tra tutte la radicale finitezza e il rapporto con l'alterità nonché le loro implicazioni nel contesto della contemporaneità¹². La dimensione della giuridicità va ben oltre le astratte capacità del soggetto di diritto definite dai codici e dalle carte costituzionali; essa è la principale risorsa di consapevolezza che il soggetto matura nel processo di costruzione della propria identità proprio nel momento in cui si accorge di essere entrato nel *circuito del riconoscimento*¹³.

Nel terzo capitolo verrà esaminata la *politica del riconoscimento*: dal misconoscimento originario alla lotta per il riconoscimento analizzata dall'autore su diversi piani: sul piano giuridico, sul concetto di amore e sulla stima sociale. Il quarto e ultimo capitolo si incentra sull'incessante dialettica tra *Amore e Giustizia* e sugli *Stati di pace: Philia* (in senso aristotelico), *Eros* (in senso platonico) e *Agape* (in senso biblico e postbiblico). *Agape* sembrerebbe rifiutare a priori l'idea di mutuo riconoscimento nella misura in cui la pratica generosa del dono, per lo meno nella sua forma originale, non richiede né si aspetta alcun dono in

¹² Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004.

¹³ *Ibidem*.

restituzione¹⁴. L'*Agape* consente di oltrepassare la logica dell'equivalenza e del calcolo e fa sì che l'uomo operi il primo gesto del dono generoso e ignori l'obbligo di contraccambiare seguendo la logica dell'*economia del dono* caratterizzata, come scrive Hénaff, dalla logica del *senza prezzo*¹⁵, la quale si distacca da quella della giustizia regolata dall'equivalenza; una parte dello studio del quarto e ultimo capitolo è dedicata alla concezione di *socius* e di *prossimo* approfondita dal filosofo in particolar modo in *Histoire et Vérité* e ad altre categorie di alterità come quella dello *straniero* e del *ciascuno senza volto*.

Ricoeur sostiene come nei diversi contesti della vita sociale, economica e politica fare posto alla gratuità consenta di migliorare notevolmente i rapporti umani e di sciogliere i difficili nodi conflittuali generati dalla ricerca dell'utile e dalla volontà di sopraffazione dell'altro. La reciprocità tra gli individui dunque viene intesa come condizione essenziale della moderna concezione dei diritti umani e come fondamento della dignità, della coesistenza pacifica, della legittimità, della giustizia, della libertà e dell'uguaglianza.

L'itinerario tracciato da Ricoeur accompagna il suo lettore ad uscire da una visione narcisistica e identitaria dell'*io* come soggetto autoreferenziale caratterizzato da una struttura chiusa e da una considerazione del legame sociale utile solo a fini egoistici, bensì ad avere una visione solidaristica avente una struttura aperta dell'*io*.

¹⁴ Cfr. V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur per un'etica del superamento dei conflitti*, op. cit., pp. 114-115.

¹⁵M. HÉNAFF, *La prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, 2002, trad. it. di R. Cincotta, *Il prezzo della verità*, Troina, 2006.

Nelle società odierne, dove prevalgono il relativismo e l'utilitarismo, Ricoeur ci invita a percorrere una strada non di chiusura in sé stessi, ma una strada aperta all'altro e alle categorie che incontra nel lungo cammino della propria esistenza.

Cap. I

Il concetto di identità e la questione dell'intersoggettività nel pensiero di P. Ricoeur

1. Prolegomeni del concetto di identità

Il pensiero di Paul Ricoeur si è caratterizzato per uno spiccato interesse per la persona e per la sua identità. La proposta e l'analisi del filosofo francese circa la nozione di identità rinvia all'importante posizione che lo stesso ha assunto all'interno del panorama filosofico moderno e alla posizione che ha saputo intraprendere come alternativa a tendenze filosofiche opposte che hanno dominato dopo Cartesio.

Partendo dalla critica dell'immediatezza originaria della coscienza tipica della filosofia del soggetto di matrice cartesiana, Ricoeur, riprende le nozioni di primato della mediazione riflessiva e ermeneutica dell'*io* e tenta di stabilire un rapporto tra la filosofia analitica del linguaggio e la fenomenologia ermeneutica¹⁶.

Ricoeur afferma dapprima, che il soggetto non è un centro trasparente, autoponentesi e autofondantesi, ma una identità che non può non porsi la domanda su quel *Sé* che ciascuno è nel rapporto costitutivo con l'*Altro*.

¹⁶ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969, pp. 64-79.

Affronta nelle sue opere il problema dello statuto del soggetto in primo luogo in riferimento ai processi linguistici di identificazione e di enunciazione e in un secondo momento stabilisce un confronto con la teoria dell'agire sociale e con la riflessione di tipo etico¹⁷. Alla base dell'argomentazione del filosofo francese si pone la distinzione tra due significati contrapposti dell'identità: identità come *idem* e identità come *ipse*.

La prima rinvia alla continuità del *medesimo* e alla definizione sociale dell'individuo mentre l'identità come *ipse* è riferita alla singolarità personale imprevedibile dell'*altro*. Oltre a considerare la dialettica complementare che si stabilisce e si intreccia tra identità *idem* e *ipse*, Ricoeur interpreta la dimensione *ipse* dell'identità anche come dialettica del *sé* e dell'*altro*: il *sé* dell'uomo è altro da sé stesso, è alterità¹⁸.

Questa alterità la filosofia non riesce a denominarla in modo univoco: essa è il corpo, l'altro uomo, la voce della coscienza. L'ermeneutica del *sé* si presenta come una filosofia pratica che non ha ambizione di fondazione ultima ma alla quale «non fa difetto né la sicurezza né la confidenza generata dall'attestazione di Sé come un altro»¹⁹. Ricoeur è stato riconosciuto appartenere pienamente a quella che Jean Greish ha definito l'età ermeneutica della ragione²⁰.

¹⁷ P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, p. 82.

¹⁸ A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività, Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 3-11.

¹⁹ G. FORNERO, S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Milano, 2002, p. 1054; Cfr. O. MONGIN, *Il concetto di attestazione*, in *L'io e l'altro*, a cura di A. Danese, Genova, 1993, pp. 33 ss.

²⁰ J. GREISH, *L'age hermeneutique de la raison*, Paris, 1995.

Da una parte il filosofo francese analizza il pensiero di Cartesio e la posizione idealistica di un soggetto esaltato, in cui l'alterità viene sempre ricondotta al proprio; d'altra parte la posizione nietzschiana di un soggetto umiliato e ridotto ad una pura illusione²¹.

In tale studio Ricoeur prende come punto di riferimento il pensiero di Cartesio per mettere in evidenza la figura di un soggetto chiuso in sé stesso, e provocare, in un certo qual modo, la crisi di tale posizione facendone emergere l'infondatezza. Il suo fine è quello di intraprendere un cammino che conduca ad una equilibrata considerazione del sé. Il riferimento principale va alle opere del filosofo francese tra cui: *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'Involontaire, Finitude et culpabilité, Parcours de la reconnaissance, Soi même comme un autre, Le Giuste1 e Le Giuste 2*.

La questione del soggetto costituisce il filo conduttore dell'intera ricerca del filosofo e appare nelle sue opere in tutta la sua profondità «come una messa in questione radicale del soggetto e come l'esplorazione delle forme molteplici per parlare in modo non soggettivistico, di quell'essere se stessi che noi siamo, attraverso quella che l'autore chiama una fenomenologia ermeneutica del sé»²².

²¹ D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in *Sé come un altro*, Milano, 2015, p. 14.

²² D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, p. 66.

In *Soi même comme un autre*, considerata come la summa delle opere di Ricoeur, viene analizzato il concetto di identità al fine di comprendere a quale grado l'alterità sia costitutiva dell'ipseità²³.

L'identità *idem* nel significato di *medesimo* indica il permanere identico e immutabile da parte del soggetto, l'identità *ipse* nel significato di *stesso* indica il processo dinamico cui il soggetto è sottoposto temporalmente nell'operazione di identificazione. Ricoeur stesso sostiene che è nell'espressione *soi-même* che si costruisce la struttura ambigua e paradossale della soggettività umana; il termine *même* infatti, in lingua francese, possiede una doppia valenza, a seconda che intendiamo l'*identico* al corrispondente latino di *idem* o di *ipse*.

Ricoeur precisa come *soi-même* non sia altro che una forma rafforzativa di *soi*, nella quale l'espressione *même* serve ad indicare che si tratti esattamente dell'essere o della cosa in questione. Ricoeur sottolinea come identità e medesimezza e identità ipseità non vadano pensate l'una distinta dall'altra o di per sé autonome ma nella loro reciproca relazionalità²⁴.

Dalla prospettiva così delineata l'identità per Ricoeur non viene considerata come un'identità totalmente chiusa, ma risulta essere un reale processo sempre in corso, che si costituisce in modo dinamico nel tempo tramite la costante dialettica tra medesimezza e ipseità, la quale rende l'*io-idem* da un lato

²³ Cfr. sul tema, MARCO SALVIOLI, *Escatologia e narrazione. Temporalità, eternità ed ipseità in P. Ricoeur e J. - Y. Lacoste*, in "Academia.edu", 2016, n. 1, pp. 102-134.

²⁴ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 167-180.

una totalità chiusa e compiuta, dall'altro lato invece rende *l'io-ipse* una totalità aperta soggetta a continui cambiamenti ed evoluzioni²⁵.

2. L'identità personale e i diversi volti della stessa

Identità deriva dal latino tardo *identitas*, «il significato generico del lemma appare *l'essere identico, immutato, tra due enti-cose, la loro perfetta uguaglianza oppure l'essere quella e non qualcos'altro*»²⁶; con diverse accezioni la ritroviamo in diversi settori quali la filosofia, la matematica, e la psicoanalisi²⁷. «Al sostantivo di identità si attribuisce il significato del verbo corrispondente identificare nel senso di individuare perfettamente una cosa ed identificarla

²⁵ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004, p. 48.

²⁶ D. CANANZI, *Interpretazione, Alterità, Giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Torino, 2008, pp. 232-233.

²⁷ P. RICOEUR, *Paul Ricoeur. Autor de la Psychanalyse. Textes recueillis par C. Goldenstein et introduits par J. L. Schlegel avec une post-face de V. Busacchi*, Paris, 2008, p. 49.

secondo un processo di identificazione»²⁸. Una prima serie di studi del filosofo francese si è incentrata in particolare sul concetto di identità personale che non può che articolarsi se non nella dimensione della temporale esistenza umana²⁹. I dibattiti contemporanei sull'identità personale sembrano offrire un'importante occasione di confronto fra i due principali usi che il filosofo propone del concetto di identità: da un lato l'identità *idem* e dall'altro l'identità *ipse*³⁰.

Occorre però partire dalle diverse accezioni del concetto di identità che il filosofo propone nelle sue opere. L'identità viene qualificata da Ricoeur come *identità numerica* intesa nel senso di identità-unicità poiché «di due occorrenze di una cosa designata con un nome invariabile nel linguaggio ordinario, noi diciamo che esse non formano due cose differenti ma una sola e medesima cosa»³¹.

Un'altra forma di identità presa in esame dal filosofo è l'*identità qualitativa* - in altri termini si considera una somiglianza estrema tra due o più occorrenze.

Tali componenti identitarie sono considerate irriducibili l'una dall'altra ma è

²⁸ *Ivi*, p. 233.

²⁹ P. RICOEUR, *Anthropologie Philosophique écrits et conférences 3*, Paris, 2013, p. 445.

³⁰ C. ROMANO, *Être soi-même, Une autre histoire de la philosophie*, Paris, 2019, pp. 36-37; Interessante nelle pagine citate l'approfondimento di C. Romano il quale a sua volta cita e riprende il pensiero di Heidegger in M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 16 éd., 1986, p. 12; tr. fr. E. MARTINEAU, *Être et Temps*, Paris, 1985, p. 33 «L'expression Soi-même nous a permis de répondre à la question du qui du Dasein. L'ipséité du Dasein a été formellement déterminée comme une manière d'exister (eine Weise zu existieren), et non pas, par conséquent, comme un étant subsistant (nicht als ein vorhandenens Seiendes). Le qui du Dasein la plupart du temps je ne le suis pas moi-même, c'est le On-même qui l'est».

³¹ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, tr. It. di Daniela Iannotta, Milano, 2015, p. 240.

altresì presente una terza componente identitaria che è costituita dalla continuità ininterrotta tra il primo e l'ultimo stadio dello sviluppo di ciò che riteniamo il medesimo individuo.

L'intera problematica dell'identità ruota attorno alla ricerca di un invariante relazionale conferendo ad esso la significazione forte di permanenza nel tempo³².

Il confronto tra le forme identità si relaziona pertanto con il problema della *permanenza nel tempo*. Per comprendere al meglio l'oggetto della questione è opportuno richiamare l'articolazione concettuale che il filosofo propone del termine *mêmetè o medesimezza* al fine di indicare la posizione eminente che in essa occupa la permanenza nel tempo³³.

La medesimezza viene intesa come *un concetto di relazione e in particolare come una relazione di relazioni*. Una forma di permanenza nel tempo non si lascerebbe ricondurre alle questioni: «Chi?»; «Che cosa?»; «Chi sono io?»³⁴.

Quando parliamo di noi stessi disponiamo di due modelli di permanenza nel tempo: il *carattere* e la *parola mantenuta*³⁵.

L'ipotesi di Ricoeur è che la polarità di tali modelli di permanenza della persona risulti dal fatto che la permanenza del carattere esprima il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem* e di quella dell'*ipse* l'una

³² *Ivi*, p. 241.

³³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 140.

³⁴ Cfr. D. JERVOLINO, *Un altro cogito?*, in *L'io dell'altro, confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova, 1993, pp. 49-60.

³⁵ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, Paris, 2009, p. 91.

attraverso l'altra, mentre *la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data* sottolinea lo scarto estremo tra la permanenza del sé e quella del medesimo attestando pienamente l'irriducibilità delle due problematiche³⁶.

Il carattere in questo studio viene interpretato in funzione della posizione che occupa nella problematica dell'identità³⁷; viene definito dal filosofo come insieme di disposizioni permanenti da cui si riconosce una persona.

Il carattere potrebbe costituire il punto limite in cui la problematica dell'*ipse* si rende indiscernibile da quella dell'*idem*.

Interessante appare la riflessione sul concetto di *abitudine* che attribuisce una storia al carattere, un segno distintivo a partire dal quale è possibile riconoscere una persona. Il carattere assicura dunque allo stesso tempo sia l'identità numerica, sia l'identità qualitativa, sia la continuità ininterrotta del cambiamento e, finalmente la permanenza del tempo che definiscono la medesimezza.

È dunque comprensibile che il polo stabile del carattere possa rivestire una dimensione narrativa³⁸. Tale studio tiene aperta la strada per la tematizzazione di una ermeneutica del sé come approdo della presente ricerca.

³⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 207.

³⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'Involontaire*, Paris, 2009, pp. 445-459.

³⁸ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit., p. 211-213.

3. I paradossi dell'identità personale ed il concetto di identità narrativa

La questione dell'identità personale rischia di perdersi in paradossi paralizzanti senza l'intervento della mediazione narrativa³⁹.

Tale studio secondo il pensiero di Ricoeur fonda le sue origini nel pensiero di Locke e Hume⁴⁰. A Locke si deve la formulazione dell'equazione fra identità personale e memoria e ad Hume si deve l'elaborazione di un concetto forte di identità. Ricoeur in *Soi-même comme un autre* riprende un passaggio, tratto dal *Trattato sulla natura umana* di Hume, che mette in risalto la relazione dell'identità: «Noi abbiamo un'idea distinta di un oggetto che rimane invariabile e ininterrotta attraverso una data variazione di tempo, questa idea noi la chiamiamo di identità o di medesimezza»⁴¹.

Ricoeur propone l'esame di tre paradossi dell'identità. Il primo concerne *le rapport au temps et la structure temporelle de l'identité*; il secondo paradosso si basa sul rapporto tra *Soi et Atrui* ed il terzo paradosso potrebbe essere identificato come *responsabilité et fragilité*⁴².

³⁹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 150-166.

⁴⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 214- 220. Paul Ricoeur in queste pagine fa riferimento al Saggio di J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1975; tr. It. A cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'Intelletto umano*, Torino, 1971.

⁴¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 217. Si veda, D. HUME, *A treatise of Human Nature*, Oxford, 1967, p. 253.

⁴² P. RICOEUR, *Anthropologie philosophique*, Paris, 2013, pp. 377-391.

Si vedrà nel dettaglio nel corso della trattazione il rapporto con il tempo, il rapporto tra il sé e l'altro e gli aspetti inerenti la responsabilità e la fragilità della persona. In questo paragrafo il fulcro della trattazione è il concetto di identità narrativa che sembra fungere da *trait d'union* tra le diverse forme di identità.

La natura dell'identità narrativa si rivela in particolar modo nella dialettica tra *ipseità* e *medesimezza*⁴³. La medesimezza rappresenta il contributo principale della teoria narrativa alla costituzione del sé. L'identità, se compresa narrativamente può essere chiamata, per convenzione di linguaggio, identità del personaggio⁴⁴.

L'identità del personaggio si costituisce in connessione con quella dell'intreccio. A tal proposito Ricoeur definisce personaggio «colui che compie l'azione del racconto»⁴⁵. In particolare in *Temps et récit*, che costituisce «una vasta ed imponente trilogia»⁴⁶, l'identità viene caratterizzata mediante «il concorso di un'esigenza di concordanza e dell'ammissione di discordanze che fino alla fine del racconto mettono in pericolo questa identità»⁴⁷.

L'arte che funge da mediazione tra concordanza e discordanza viene denominata *configurazione*. Nello specifico, per richiamare quanto enunciato

⁴³ F. DOSSE, *Le sens d'une vie*, Paris, 2008, pp. 471-474.

⁴⁴ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. pp. 167-168.

⁴⁵ P. RICOEUR, *Sè come un altro*, cit. p. 234.

⁴⁶ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, p. 63.

⁴⁷ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 168.

da Aristotele, con il termine concordanza si intende il principio ordine che presiede la composizione di casi.

Ricoeur propone di definire la *concordanza discordante* come caratteristica di ogni composizione narrativa con la nozione di *sintesi dell'eterogeneo*.

Il *modello narrativo* si distingue dagli altri per lo statuto dell'evento; l'evento narrativo è definito per il suo rapporto con l'operazione di configurazione⁴⁸.

L'operazione narrativa introduce un concetto di identità dinamica del tutto originale che concilia le categorie che apparentemente sembrerebbero contrapposte: la categoria dell'identità e quella della diversità.

La teoria narrativa in un certo qual modo crea una relazione, una congiunzione tra azione e personaggio. Dalla correlazione tra azione e personaggio scaturisce una dialettica che è corollaria alla dialettica sopra enunciata della concordanza e della discordanza che viene dispiegata dalla costruzione dell'intreccio dell'azione.

La *concordanza discordante* viene confrontata con la richiesta di permanenza del tempo connessa a sua volta alla nozione di identità.

È interessante approfondire come la dialettica del personaggio arriva ad inscrivere tra questi due poli della permanenza nel tempo⁴⁹.

La funzione di mediazione dell'identità narrativa tra i poli della medesimezza e della ipseità è attestata dalle variazioni imaginative cui il racconto

⁴⁸ *Ivi*, pp. 231-234.

⁴⁹ *Ivi*, p. 176.

sottopone tale identità. L'analisi di Ricoeur non è una analisi propriamente eidetica ma, piuttosto ermeneutica⁵⁰.

Il polo estremo dell'identità narrativa è rappresentato dall'identità etica. Ricoeur effettua inoltre una distinzione tra etica e morale⁵¹.

L'etica si presenta come concreta e teleologica mentre la morale si presenta come deontologica e universale⁵². Questa distinzione è interessante perché l'etica appartiene ad una certa comunità concreta e dunque alla narratività; mentre la morale trascende la dimensione storica.

La connessione tra la morale e l'etica è più complessa, nello specifico viene identificata come maggiormente «dialectique»⁵³.

Senza la narrazione il problema dell'identità personale è destinato ad una antinomia senza soluzione⁵⁴.

Il lavoro di Paul Ricoeur sull'identità narrativa costituisce pertanto una risorsa preziosa; in particolare in *Temps et Récit*, il filosofo ha precisato come il concetto di identità narrativa si applica tanto agli individui quanto alla collettività.

La costituzione di una identità collettiva dipende dalla capacità semantica di inserire la storia collettiva in un racconto⁵⁵.

⁵⁰ H. J. ADRIAANSE, T. DE BOER, F. DASTUR, H. J. GÖRTZ, J. GREISCH, H. INEICHEN, D. JERVOLINO, R. KEAENEY, P. KEMP, F. MARTY, A. PEPEREZAK, P. RICOEUR, Y. SUGIMURA, C. THEOBALD, H. DE VRIES, B. WALDENFELS, *Paul Ricoeur, l'hermeneutique a l'école de la phénoménologie*, Paris, 1975, pp. 43-47.

⁵¹ P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, 1996, pp. 339- 356.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 46.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, 1985, pp. 352-359.

⁵⁵ A. LOUTE, *Identité narrative collective et critique sociale*, in "Études Ricoeuriennes", 2012, vol. 3, n. 1, pp. 53-66.

È rilevante come il concetto ricoeuriano di identità narrativa comprenda non solo una dimensione personale ma altresì una dimensione intersoggettiva.

Secondo l'autore è proprio raccontando la propria vita che il sé riesce a comprendere sé stesso. Quando si configura il racconto della propria vita, si raccolgono elementi eterogenei come mete, motivi, cause e circostanze sotto una stessa totalità di significato. Gli episodi della propria vita, che si susseguono uno dopo l'altro, sono ripresi sotto una stessa unità temporale ed essendo integrati nella storia perdono la loro contingenza.

Raccontando la storia della propria vita, viene messo anche in intrigo il personaggio della storia, cioè noi stessi: «Il racconto costruisce l'identità del personaggio, la sua identità narrativa, costruendo quella della storia raccontata. L'identità della storia costituisce l'identità del personaggio»⁵⁶.

Nell'esperienza viva, il soggetto ha solo un'intuizione discordante di sé stesso lacerata tra queste due modalità antinomiche. La trama di sé, articolando il carattere e il mantenimento di sé, conferisce al sé un'unità:

«en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne: la permanence dans le temps du caractère et celle du maintien de soi»⁵⁷.

⁵⁶ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 175.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., pp. 195-196.

L'unità prodotta dalla trama di sé è un'unità narrativa, cioè costituisce il prodotto di una trama che produce l'unità di una storia attraverso l'eterogeneità⁵⁸. Mediante la sua identità narrativa, il soggetto non accede solo a una comprensione di sé, ma ritrova la convinzione del suo poter-fare. L'identità narrativa, permettendo all'attore di pensare la sua iniziativa, è anche la mediazione attraverso la quale egli riprende possesso dell'assicurazione che ha del suo poter-fare.

Mettendo a fuoco la sua vita, l'attore non è costretto a raccontare solo le azioni passate, egli può anche schematizzare le azioni possibili.

Secondo Ricoeur, l'immaginazione narrativa è ciò che può trasformare il potere di fare, in un potere di compiere azioni possibili. In tal senso, il filosofo parla di immaginazione «l'imagination comme fonction générale du possible pratique»⁵⁹. Come precedentemente affermato, Ricoeur non ha limitato l'applicazione di questo concetto alla sola identità personale;

«On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel: individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective»⁶⁰.

Secondo Ricoeur:

⁵⁸ A. LOUTE, *Identité narrative collective et critique sociale*, in "Études Ricoeuriennes", 2012, vol. 3, n. 1, p. 55.

⁵⁹ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 225.

⁶⁰ P. RICOEUR, *Temps et récit III: Le temps raconté*, 1990, Paris, p. 356.

«l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables, de la même façon que l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, d'une institution procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique»⁶¹.

È attingendo alla loro identità narrativa collettiva che i membri della società potrebbero, ritrovare la motivazione del voler vivere insieme⁶².

«Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation [...], que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation»⁶³.

La vita narrata assume un senso aurorale, infinito e mai definitivo, in grado di contrastare addirittura le istanze inevitabili della morte⁶⁴ o, per meglio dire, di opporsi alla collocazione del senso di un'esistenza all'interno di una temporalità finita, circoscritta ad un inizio e ad una fine⁶⁵.

⁶¹ P. RICOEUR, *Temps et récit III: Le temps raconté*, 1990, Paris, pp. 356-357.

⁶² A. M. VILLAVERDE, *Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricoeur*, in "Idee", 1997, 12, n. 34-35, pp. 167-178.

⁶³ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 304.

⁶⁴ Cfr., O. ABEL, *Préface*, in P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, 2007, p. 7.

⁶⁵ MARC-ANTOINE VALLÉE, *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi*, in "Études ricoeurienne", 2010, vol. 1, pp. 34-44.

4. Dialettica tra identità *idem* e identità *ipse*

Nel paragrafo precedente si è ricordato come la struttura narrativa congiunga i due procedimenti, rispettivamente dell'azione e del personaggio.

Da tale correlazione tra azione e personaggio scaturisce una dialettica che è in un certo qual modo interna al personaggio⁶⁶ e rappresenta il contrario della dialettica tra concordanza discordanza.

La dialettica consiste nella capacità del personaggio di saper trarre la propria unicità dalla propria vita considerata come totalità temporale. La persona intesa in qualità di personaggio del racconto non è distinta dalle sue esperienze, anzi condivide il regime dell'identità dinamica propria della storia raccontata⁶⁷. Occorre ora iscrivere la dialettica della concordanza discordanza nella dialettica tra *identità idem* e *identità ipse*. In che modo tale dialettica si colloca tra i due poli della permanenza nel tempo per fungere da mediazione tra essi?⁶⁸ Nell'esperienza quotidiana esse tendono a confondersi mentre «nella finzione letteraria lo spazio per le variazioni aperto per i rapporti tra le due modalità è immenso»⁶⁹. Paul Ricoeur si rifà ad un confronto con i *puzzling cases* della filosofia analitica, in questo confronto viene a culminare il rapporto

⁶⁶ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., pp. 174-175.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Temps et Récit III, Le temps raconté*, Paris, 1985, p. 357; cfr. *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, 1984, p. 237.

⁶⁸ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 176.

⁶⁹ *Ibidem*.

tra due versioni: una narrativista e una non narrativista dell'identità personale⁷⁰.

Per certi versi ci parla di messa a nudo dell'ipseità⁷¹ in virtù di una possibile perdita di supporto da parte della medesimezza.

L'intenzione del filosofo francese risulta essere quella di mettere in gioco una dialettica che sia complementare alla dialettica tra *identità idem* e *identità ipse*; tale dialettica viene definita da Ricoeur come la dialettica del sé e dell'altro da sé, con la quale si concepisce l'alterità non solo come un termine di paragone ma come costitutiva della stessa ipseità; *Sé come un altro* suggerisce sin dalle prime pagine che l'ipseità del sé stesso implica «l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra - che l'una passa piuttosto nell'altra»⁷².

⁷⁰ P. RICOEUR, *Temps et Récit III*, op. cit. pp. 353-356.

⁷¹ A. THOMASSET, *Paul Ricoeur une poétique de la morale*, op. cit., pp. 161-164.

⁷² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, op. cit. p. 78.

5. «Soi même comme un autre». L'alterità costitutiva del sé

Nella riflessione filosofica di Ricoeur la distinzione tra l'io e il sé è di fondamentale importanza tanto da segnare l'intero arco del suo percorso filosofico; all'io fanno capo le filosofie di un soggetto che trova in sé stesso il suo senso e quello del mondo; sul sé prende vita una filosofia riflessiva che coglie il senso sempre indirettamente. In questi termini il superamento dei limiti della filosofia fenomenologica di Husserl⁷³ va letto nella direzione di un soggetto che non rimane chiuso nella sua coscienza ma coglie sé stesso attraverso la mediazione del suo altro, riconosciuto sotto varie figure e significati⁷⁴.

«Ricoeur imposta il problema nei termini di una dissimetria tra l'io e l'altro, che si gioca in modo speculare sebbene capovolto: dissimetria dell'io rispetto all'altro, dissimetria dell'altro rispetto all'io. Insistere sulla doppia dissimetria impedisce di fare eguaglianza tra l'io e l'altro, e tra l'altro e l'io»⁷⁵.

Il pensiero di Ricoeur sul soggetto e sulla questione dell'intersoggettività trova esplicitazione in numerose opere del filosofo francese.

In *Soi même comme un autre*, in particolare, confluiscono, grazie alla potente forza mediativa del pensiero ricoeuriano, i temi principali delle precedenti

⁷³ P. RICOEUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986, pp. 161-195.

⁷⁴ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2012, p. 19.

⁷⁵ EMMANUEL LÉVINAS, GABRIEL MARCEL, PAUL RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, a cura di Franco Riva, Roma, 2010, p. X.

opere del filosofo: i nodi essenziali della filosofia dell'esistenza in Karl Jaspers e la filosofia dell'esistenza⁷⁶; la riflessione fenomenologica iniziale sul volontario e l'involontario⁷⁷, l'interrogazione sul racconto⁷⁸, la riflessione ermeneutica e la filosofia analitica del linguaggio⁷⁹ e l'elaborazione dell'etica⁸⁰.

Il ritmo ternario di articolazione del pensiero dell'autore - il «descrivere», il «raccontare» e il «prescrivere» - integra l'approccio fenomenologico ed ermeneutico per la costruzione dell'identità narrativa di un soggetto che trova essenzialmente la sua unità proprio sul piano dell'etica.

L'ermeneutica del sé rappresenta la via percorribile oggi per la filosofia riflessiva elaborata dopo le lezioni di Marx, Nietzsche e Freud, i maestri del sospetto (così definiti dal filosofo francese)⁸¹.

Con questi autori, infatti, si è attuata una sorta di seconda rivoluzione copernicana, nella quale oggetto di dubbio non è più soltanto la realtà del mondo esterno, ma il mondo stesso della coscienza soggettiva, che da dato originario e certo, si trasforma in «compito», il compito lungo e faticoso del

⁷⁶ P. RICOEUR, (con M. Dufrenne) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947, p. 300; cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, 1947, p. 455; P. RICOEUR ET MARCEL G., *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Paris, 1968, p. 131.

⁷⁷ Cfr. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'Involontaire*, Paris, 2009, p. 460; *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, Paris, 2009; *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. Lasymbolique du mal*, Paris, 1960, p. 350.

⁷⁸ P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975.

⁷⁹ P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 322-345.

⁸⁰ P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II. Avec une préface*, Paris, 1986, p. 137-159.

⁸¹ P. RICOEUR, *Tradizione o alternativa*, Brescia, 1980, pp. 11-12.

divenir cosciente, attraverso il riconoscimento in sé delle molteplici tracce dell'altro.

La prospettiva sull'identità risulta così spostata alla radice: l'appartenenza originaria del soggetto a sé stesso, data quasi per scontata, si ribalta nell'estraneità di un io costitutivamente e originariamente decentrato da sé.

Le linee tracciate consentono di rispondere ad una domanda esplicita sull'identità di quel soggetto che, privo ormai di trasparenza della prima persona, si offre come un sé, come una mediazione riflessiva.

Ricoeur sin dalla prefazione dell'opera *Soi même comme un autre* dichiara di distaccarsi dalle filosofie del Cogito. Il cogito, per il filosofo non è autosufficiente, non si pone da sé stesso nell'essere⁸²; il soggetto viene rappresentato come un sé e non come un io; un soggetto che torna a sé dall'analisi delle proprie «esteriorizzazioni intenzionali»⁸³.

Siamo disposti alla dimensione che di alterità ne scaturisce, alterità del mondo, alterità dell'altro che non può ridursi al proprio e che colora un orizzonte di appartenenza su di un modo intersoggettivo; alterità del proprio corpo che ostacola il progetto di autodeterminazione.

La novità proposta da Ricoeur è quella secondo cui il sé e l'altro non sono più pensati come elementi separati che si presuppongono ma l'alterità viene pensata come costitutiva dell'ipseità. Appare interessante come il filosofo

⁸² D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, 1993, p. 14.

⁸³ D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in *Soi même comme un autre*, 2015, Milano, pp. 42 ss.

francese non parli di un *io* ma di *sé*. Scrive infatti: «Dire *sé*, non è dire *io*. L'*io* si pone o è posto. Il *sé* è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso *sé* stesso»⁸⁴. In *sé* come un altro viene esposto un itinerario che vede il *sé* condurre al suo altro per poi far ritorno al *sé*, ad un *sé* non come *idem* ma come *ipse*, ossia ad un *sé* che ha preso consapevolezza di *sé* attraverso il suo altro. L'altro costituisce il *sé* a livello ontologico⁸⁵.

L'ermeneutica dell'*io* sono diventa ermeneutica del *sé*; su questa analisi Ricoeur sostiene di essere guidato da tre principali intenzioni filosofiche che articolano la sequenza degli studi di cui si compone l'opera sopra citata.

La prima segna il primato della mediazione riflessiva, che prevede un attraversamento dei segni che è propriamente caratteristico della metodologia di Ricoeur. In particolare si tratta di un livello di *Sprachlichkeit*, dimensione del linguaggio, in cui si riflette e si esprime l'esperienza umana.

Ricoeur scrive: «Tra l'analisi linguistica e la fenomenologia non vi è l'opposizione che vige tra due teorie avversarie, ma c'è la differenza che c'è tra due livelli strategici. Direi che le analisi fenomenologiche vanno a porsi sotto le analisi linguistiche, che la fenomenologia da un fondamento *vissuto* agli enunciati; che gli enunciati danno un'*espressione* al vissuto»⁸⁶.

⁸⁴ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, cit. p. 94.

⁸⁵ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 78.

⁸⁶ P. RICOEUR, *La Semantica dell'azione*, Milano, 1986, p. 168.

Nella continuazione del testo è possibile leggere: «La fenomenologia opera a livello del senso vissuto, l'analisi linguistica sul piano degli enunciati. L'una definisce il livello di costituzione, l'altra il livello di espressione»⁸⁷.

Importante tale studio poiché ogni particolarità grammaticale illumina una parte del senso fondamentale ricercato⁸⁸.

Il *sé* sia nella lingua italiana che in lingua francese (*soi*) designa un pronome riflessivo alla terza persona; dalla seconda intenzione filosofica traspare una apertura poetico-narrativa che concerne il rilevamento e le dissociazioni delle due principali significati dell'identità contenute nell'ambiguità del termine *même*⁸⁹.

L'allusione dell'uso rafforzativo del termine *même* sembra rifletterne l'ambiguità nel titolo, *Soi même comme un autre* tradotto in *Sé come un altro* è apparso il modo migliore per conservare la polisemia delle alternative⁹⁰.

La terza intenzione filosofica apre la dialettica del *sé* e dell'altro da *sé*. «Alterità costitutiva del *sé*, come abbiamo già notato, che lo informa e lo struttura a livello ontologico fondamentale»⁹¹. Paul Ricoeur è dunque ricordato come il filosofo che ha intrapreso l'avventura del cogito, delineando con acutezza la crisi dell'io penso cartesiano sin dalle prime opere degli anni Cinquanta, prendendo le distanze dai pensatori della filosofia decostruzionista.

⁸⁷ *Ivi*, p. 169.

⁸⁸ D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, in *Soi même comme un autre*, 2015, Milano, p. 44.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

Soi même comme un autre rappresenta una antropologia morale in cui Ricoeur con lunghe deviazioni cerca di rispondere alla domanda «chi sono io?»⁹² delinendo un po' faticosamente un soggetto finito limitato dotato solo di libertà umana. Tale soggetto viene definito da Ricoeur come Cogito integrale⁹³. La domanda «Chi sono io?», come anticipato nell'introduzione alle presenti pagine, è una domanda carica di aporie, è un tema complesso, si tratta di scavare in questo ambito per trovare fili e soluzioni.

Ricoeur identifica come gli iniziatori di questo interrogativo soprattutto come coloro che hanno messo in crisi il cogito cartesiano.

Tale riflessione, come sopra enunciato, è stata messa in moto dalle filosofie conosciute come decostruzioniste di cui la Francia offre grandi esempi. La sensibilità filosofica del '900 è figlia di una complessa tradizione che affonda le proprie radici nella crisi della razionalità moderna «la scuola del sospetto trova nel '900 alcune espressioni caratteristiche: dalle filosofie della crisi di inizio secolo, al pensiero antimetafisico heideggeriano, dal rifiuto della tecnicizzazione del mondo, alla ricca e articolata tradizione ermeneutica»⁹⁴.

⁹² JEAN GREISH, *L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001, p. 387.

⁹³ JEAN GREISH, *L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001, pp. 32-33. Nelle pagine menzionate si legge: *Après cet aperçu les décisions méthodologiques qui commandent la phénoménologie de la volonté et de l'involontaire, voyons maintenant comment s'y présente le cogito. D'entrée de jeu, une thèse retient notre attention: «Le Cogito est intérieurement brisé». Son intime rupture consiste dans le fait que tout acte volontaire met inévitablement en jeu de l'involontaire. «Même en première personne, le désir est autre que la décision, le mouvement autre que l'idée, la nécessité autre que la volonté qui y consent». Tout se passe donc comme si la description des différentes expressions du cogito (penser, vouloir, désirer, imaginer, sentir), faisant émerger plusieurs cogitons différentes».*

⁹⁴ G. LINGUA, A. MATINENGO, *Il dibattito novecentesco sulla decostruzione e i suoi limiti*, in "Lessico di etica pubblica", 2010, n. 1, p. 220.

La formalizzazione della categoria dei così detti maestri del sospetto tra cui Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, è apparsa necessaria per coloro che si sono sforzati di leggere il contemporaneo nel loro rapporto di continuità e di rottura rispetto alla modernità. Uno tra i momenti salienti di tale riflessione è rappresentato dalla *decostruzione*.

«In Derrida, la decostruzione coincide essenzialmente con il gesto inaugurale dell'approccio filosofico al mondo, ossia - per darne una formulazione fin troppo generale - con l'idea che non si dia filosofia se non nella scelta di negare consistenza sostanziale alle categorie che la nostra tradizione culturale ci consegna come indubitabili: tutte le nozioni filosoficamente e culturalmente rilevanti non sono altro che "nomi", dietro ai quali resta difficile riconoscere una consistenza sostanziale di tipo metafisico»⁹⁵.

Il decostruzionismo ha manifestato una straordinaria capacità polemica nel paradigma europeo e americano del secolo '900 ma è ancora possibile considerarlo una chiave di lettura inclusiva per la riflessione filosofica attuale? Il riferimento a Ricoeur in questa disamina è strategico poiché all'ermeneutica di Ricoeur è possibile accreditare una lettura del tema della demistificazione che comprende il punto di vista decostruttivo con una sensibilità totalmente diversa.

«Resta esemplare il trattamento che Ricoeur riserva al mito. Senza dubbio, il linguaggio mitico è una forma di mascheramento dell'originario, che l'uomo,

⁹⁵ *Ibidem*.

per rendere comprensibile ha tradotto in altro registro; ed è chiaro che in tale prospettiva il mito necessita di un adeguato armamentario demistificante, che riveli ciò che esso ha travestito, ma questa prospettiva eziologica non è sufficiente ad azzerare la carica di significato che i miti portano con sé. Se dunque in chiave strettamente decostruttiva la demistificazione si deve considerare l'ultima parola sulla verità di ciò che diciamo [...] in qualche modo la ricostruzione si propone di recuperare un secondo livello di validità del linguaggio mitico, attraverso ciò di cui la demistificazione ha mostrato l'insufficienza»⁹⁶.

Ricoeur non aderisce al decostruzionismo; secondo il filosofo francese la filosofia deve riprendere la linea di pensare la differenza e tentare dunque una strada nuova; occorrerebbe passare dalla decostruzione alla ricostruzione che cerchi in qualche modo di dare risposte all'enigma dell'alterità. Il coraggio di Ricoeur si manifesta proprio nel passaggio dalla decostruzione alla ricostruzione.

Il punto di arrivo sarà la concezione di un *Io differente*, un soggetto altro, un soggetto frantumato in *Io plurimo*, dunque un soggetto relazionale la cui identità non si presenta essere come apatica, né come egocentrica ma una identità che si apre al legame sociale⁹⁷.

⁹⁶ *Ivi*, p. 222.

⁹⁷ P. RICOEUR, *Connaissance de soi et éthique de l'action*, in "Petite bibliothèque", 2011, pp. 131-140.

Dunque la ricostruzione deve partire per ricostruire il senso di un *Io* che riconosce l'alterità in sé stesso passando così da un *io Monade ad un io Nomade*⁹⁸.

«La costituzione dell'altro come realtà personale è possibile solo se si passa da una critica di tipo epistemologico e dalla stessa descrizione fenomenologica dell'esperienza trascendentale al livello di una filosofia pratica. La realtà assoluta dell'altro è data nel rispetto della sua personalità morale, dell'uomo come fine. Il rispetto non è un mero sentimento soggettivo-empirico, è un sentimento pratico che pone un limite alla mia facoltà di agire, riconoscendo nell'umanità un fine oggettivo, una dignità assoluta»⁹⁹.

Riprendendo le parole di Domenico Jervolino, «l'altro non è solo l'altro uomo, ma tutte le molteplici forme di alterità che il sé incontra nel cammino del proprio esistere e del proprio interrogarsi a cominciare dal corpo proprio per finire alla coscienza morale»¹⁰⁰.

⁹⁸ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Roma-Bari, 2006 (versione KIndle Cloud Reader, posizione 1655).

⁹⁹ D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, 1993, p. 40.

¹⁰⁰ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, p. 70.

6. Il sé e la prospettiva etica

Le linee tracciate vanno ad evidenziare una dimensione nuova che si differenzia da quella del linguaggio precedentemente considerata dal filosofo francese e dalla dimensione pratica e narrativa.

Tale dimensione si presenta allo stesso tempo etica e morale¹⁰¹. Gli esseri oggetto della questione sono esseri parlanti ed agenti allo stesso tempo; ora all'idea di azione viene connessa l'idea di un precetto. I precetti non sono esclusivamente di ordine morale; si può parlare di precetti tecnici, strategici, estetici¹⁰².

«Le norme morali si iscrivono nel circolo più vasto dei precetti che sono intimamente connessi con le pratiche che concorrono a delimitarle»¹⁰³. Lo studio dell'identità narrativa risulta essere propedeutico allo studio di tale dimensione che va al di là delle azioni semplici descritte dalle teorie analitiche dell'azione.

In *Soi même comme un autre* ma in molte altre opere dell'autore, viene proposta una distinzione tra etica e morale. Entrambe rinviano al concetto di costume con una duplice connotazione di ciò che viene stimato come buono e ciò che invece viene imposto come obbligatorio.

¹⁰¹ P. RICOEUR, *Etica e morale*, Brescia, 2007, pp. 33-34.

¹⁰² P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit. p. 199.

¹⁰³ *Ivi*, p. 264.

Ricoeur per convenzione ha utilizzato, nella trattazione delle sue opere, il termine etica per indicare la prospettiva di una vita compiuta ed il termine morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di norme caratterizzate dalla pretesa di universalità ed altresì da un effetto di coercizione¹⁰⁴.

La morale costituirebbe soltanto una effettuazione limitata della prospettiva etica, e l'etica coinvolgerebbe la morale. Il filosofo descrive un rapporto di subordinazione ma allo stesso tempo di complementarità tra le due componenti.

Alla prospettiva etica corrisponde la stima di sé e al momento deontologico il rispetto di sé¹⁰⁵. Secondo la tesi proposta dovrebbe emergere che «la stima di sé è più fondamentale del rispetto di sé e che il rispetto di sé è l'aspetto che la stima di sé riveste sotto l'egida della norma»¹⁰⁶.

L'etica si lega alla teoria dell'azione che a sua volta è prolungata da quella della narrazione. Il filosofo parla di una prospettiva etica del tutto particolare; si intende per prospettiva etica «la prospettiva di *una vita buona vissuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste*»¹⁰⁷. Tale affermazione si struttura in tre momenti fondamentali che esamineremo nel corso della presente ricerca. Il primo momento è costituito da ciò che Aristotele chiama *vita buona* o *vivere*

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ M. A. VALLÉE, *Quelle sorte d'être le soi? Les implications ontologiques d'une Hermeneutique du soi*, in "études ricoeurienne", vol. 1, n. 1, pp. 34-44.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 265.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 266.

*bene*¹⁰⁸. Per Ricoeur la dimensione ontologica è al tempo stesso una dimensione etica poiché il Con-esserci si rivela attraverso la relazione con l'altro.

Tendere alla 'vita buona' è l'auspicio della prospettiva etica ed è attraverso questa prospettiva teleologica che il filosofo coniuga l'ontologia all'etica.

L'attività di cura si apre «sull'orizzonte della vita buona»¹⁰⁹, verso quell'orizzonte aristotelico che ricerca la felicità come bene supremo che appaga la vita dell'uomo. Dicendo vivere 'bene' con per gli altri all'interno di istituzioni giuste, ci salviamo dalla indeterminazione della chiamata alle possibilità più proprie dell'Esserci ed anche dalla indeterminazione della decisione¹¹⁰.

Salvare l'Esserci dalla sua indeterminazione ontologica significa salvarlo dalla passività e richiamarlo alle sue possibilità più proprie, significa considerarlo dall'angolatura della sua fatticità e farlo uscire dalla nullità, dallo spaesamento e dalla estraneità radicale che gli derivano dalla sua condizione dell'esser-gettato¹¹¹, ovvero, connotarlo e svilupparlo secondo le dimensioni del rispetto, della giustizia, dell'interdizione e dell'obbligazione; dimensioni che si inscrivono all'interno delle questioni del bene e del male e che richiamano il

¹⁰⁸ JEAN GREISH, *L'itinerance du sens*, Genoble, 2001, p. 387.

¹⁰⁹ Ivi, p. 266.

¹¹⁰ P. RICOEUR, *Il problema etico in Essere e tempo*, in Aa. Vv., *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano, 1992, p. 62.

¹¹¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 335. Così Heidegger definisce l'indeterminazione ontologica dell'Esserci: «Che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel 'mondo' mutevole di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla?».

soggetto alla sua responsabilità¹¹². Attraverso la prospettiva della 'vita buona' Ricoeur guarda alla relazione di cura come capacità di vivere bene con e per l'altro all'interno di un'etica dell'alterità che si fonda sui concetti di *stima di sé e dell'altro, sollecitudine, e giustizia verso l'altro*¹¹³.

Così lo sviluppo della persona non si ferma alla relazione dialogica io-tu, ma si estende alla vita delle istituzioni¹¹⁴ che deve farsi carico di questi sguardi assumendoli come beni prioritari, in virtù della promozione dei loro diritti che vanno riconosciuti e valorizzati all'interno di una relazione che assume ora i tratti dell'impersonale¹¹⁵.

Ed è proprio l'impersonalità del riconoscimento educativo, che si realizza all'interno delle istituzioni ciò che costituisce la differenza e la qualità sostanziale del prendersi cura dell'altro nei luoghi educativi poiché, come sostiene Heidegger, il *con-essere* insieme agli altri si determina

¹¹² P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1985, pp. 5-12, 13-44. Si tratta di una conferenza svolta presso la facoltà di teologia dell'Università di Lausanne nel 1985.

¹¹³ Nella prospettiva etica ricoeuriana il sé e l'altro si implicano a vicenda al punto che l'alterità si dà come «costitutiva dell'ipseità»: l'altro come un sé, sé come un altro così come recita L'Etica nicomachea di Aristotele, felicemente interpretata da Ricoeur attraverso la metafora del 'come', una metafora antica che rimanda all'idea universale di amore: «Amerai il prossimo tuo, perché egli è come te» (Lv. 19, 18). La valenza etica del comandamento, anteriore e superiore a tutte le leggi, rende bene il paradosso dello scambio per il quale «la stima dell'altro come un sé stesso e la stima di sé stesso come un altro» risultano equivalenti: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 290.

¹¹⁴ O. AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Assisi, 2007, p. 533.

¹¹⁵ P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, pp. 57-60; Cfr. E. RENZI, *Criticismo, fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricoeur*, in "Archivio di filosofia" (Tempo e intenzionalità), 1969, 30/1, pp. 89-97.

esistenzialmente anche «qualora, di fatto, l'altro non sia né presente né conosciuto»¹¹⁶.

Ricoeur esplicita e completa il senso della dialettica riferendosi due termini, persona e comunità. In forza del riconoscimento della differenza irriducibile tra relazioni interpersonali e relazioni istituzionali, tra piano morale e piano politico, Ricoeur supera l'idea di comunità come 'persona di persone'. Infatti, la categoria dell'altro include due concetti diversi: l'altro e il 'ciascuno'¹¹⁷.

L'altro del «*vis à vis* intersoggettivo» e il 'ciascuno' senza volto, non meno titolare di diritti, della relazione istituzionale¹¹⁸.

L'altro dell'amicizia e il 'ciascuno' della giustizia, nel medesimo tempo.

Queste due istanze etiche non devono essere divise poiché si articolano in un'unica formula che ben definisce la relazione di cura: «la cura di sé, la cura dell'altro e la cura dell'istituzione»¹¹⁹. Ricoeur non afferma che la categoria del ciascuno si identifica con quella dell'anonimo, sulla scorta di una identificazione affrettata con il "si" di Heidegger, poiché il 'ciascuno' è una persona distinta, che viene però raggiunta tramite il canale delle istituzioni e della giustizia distributiva¹²⁰. Il soggetto «acquista uno statuto specifico come 'ciascuno', in quanto titolare di diritti perché titolare di diritto, in quanto uomo

¹¹⁶ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, 1976, p. 156.

¹¹⁷ Si veda: P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 27: «Colui che sta di fronte non è più il tu, ma il terzo, che viene designato in maniera degna di nota dal pronome ciascuno pronome impersonale ma non anonimo».

¹¹⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, pp. 15-16.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 47- 48.

¹²⁰ *Ivi*, p. 43.

e non sulla base del suo ritrovarsi in una determinata condizione contingente»¹²¹.

Tra la logica del dono e della sovrabbondanza, (logica che verrà approfondita nel corso della trattazione), che si muove sul piano della relazione amicale tra il sé e l'altro, e la logica dell'equivalenza propria dell'idea occidentale di giustizia, che si muove sul piano della relazione tra le istituzioni e il ciascuno, non sussiste contraddizione¹²². Nell'etica ricoeuriana, intersoggettiva a tre poli, la dimensione ontologica e quella etica sono inscindibilmente correlate. Nel legame tra etica e alterità vi è la cura come motivazione originaria e più autentica di un'etica attiva che guarda verso le relazioni umane. L'etica attiva è la cura intesa come interesse.

Essa mette in gioco l'uomo collocandolo nella sua dimora più autentica: la cura come dimensione esistenziale assunta consapevolmente su di sé nel Con-essere insieme agli altri nel mondo¹²³. Questa dimensione ricoeuriana dell'etica della cura induce ad intendere la relazione educativa come relazione

¹²¹ D. CANANZI, *Interpretazione, Alterità, Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Torino, 2008, p. 323.

¹²² ANNIE BARTHÉLÉMY, *Le self dans l'ouvrage de Ricoeur Soi-même comme un autre. L'attestation de soi: certitude et fragilité du self*, in "Symposion", 2015, n. 2, pp. 431- 445. Di particolare interesse appaiono le conclusioni del presente contributo: «Au terme de ce développement, on voit que les analyses de Paul Ricoeur rendent plus problématiques c'est en cerner les limites de validité théorique et de pertinence pratique, en considérant que sous ce terme apparemment simple se cachent un ensemble de questions essentielles. Ces questions Ricoeur les a examinées méthodiquement, au terme de sa recherche, il montre que le self n'est pas une identité définissable a priori mais qu'elle est une finalité que la personne poursuit par un effort de rassemblement, rassemblement des éclats dispersés d'un soi, rassemblement de ses forces pour attester de ses capacités [...]».

¹²³ A. TIGANO, *Legalità, educazione e buone pratiche di cittadinanza*, in "Quale educazione", 2005, n. 68, pp. 37-45.

di cura che consiste nel promuovere delle azioni, ovvero delle pratiche di cittadinanza, finalizzate al benessere della persona¹²⁴. Da queste considerazioni si evince come la realizzazione etica non può essere costruita in solitudine ma necessita della partecipazione e del riconoscimento dell'altro e di condizioni socio-politiche favorevoli¹²⁵.

¹²⁴ *Ivi*, pp. 315-319.

¹²⁵ PAUL RICOEUR, *Politique, économie et société*, Paris, 2019, pp. 95-112.

Cap. II

La società e il ruolo delle istituzioni

1. Riflessioni sul concetto di giustizia in P. Ricoeur

Nel presente capitolo verrà preso in esame il pensiero di Paul Ricoeur con particolare riferimento alle opere che dedica alla questione della giustizia e delle istituzioni. L'attenzione del filosofo francese verso il tema della giustizia è strettamente legata all'etica ed alla morale.

Trattare tematiche così delicate e complesse quali giustizia, morale ed etica, richiede riferimenti specifici ad alcune opere dell'autore; in particolare al *Giusto 1 ed al Giusto 2*¹²⁶. Nel *Giusto 1* l'asse principale si snoda nel rapporto tra l'idea di giustizia in quanto regola morale e l'idea di giustizia in quanto istituzione, mentre nel *Giusto 2*, l'aggettivo giusto viene ricondotto alla sua radice terminologica e concettuale¹²⁷.

¹²⁶ Oltre alle opere sopra menzionate particolare riferimento va alle opere dello stesso autore: *Le juste, la justice et son échec*, Paris, 2005; *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004; *Etica e morale*, Brescia, 2007. In *Le juste, la justice et son échec* viene specificato come: «D'un côté l'idée du juste, considérée comme idée régulatrice ou, si l'on veut, transcendatale, pour le champ entier du droit positif appelé aussi domaine de la loi – de l'autre côté l'épreuve de l'échec de la justice sous sa forme judiciaire, épreuve marquée par l'impuissance à justifier de façon convaincante le droit de punir».

¹²⁷ P. RICOEUR, *Il Giusto 2*, tr. it. di *Le juste 2*, di D. Iannotta, Torino, 2007, p. 17.

Peculiare attenzione meritano ai fini della presente ricerca, i saggi: *Giustizia e Verità*¹²⁸, saggio del 1995 contenuto nel *Giusto 2*, e la *Piccola etica*¹²⁹ contenuta in *Sé come un altro*.

Da tali scritti emerge l'apertura giuridica verso la quale il filosofo francese si muove affinché l'istituzione venga inserita tra le forme inter-personali dell'alterità¹³⁰.

Al centro delle riflessioni del filosofo francese si pone la constatazione del fallimento della giustizia nella dimensione tra l'idea di giusto come idea regolatrice e l'idea di giusto nella sua forma giudiziaria reale.

Ricoeur propone un'idea di giustizia ricostruttiva, giustizia volta a ricostruire il legame sociale infranto dalla violenza. La giustizia ricostruttiva è volta a restaurare il reciproco riconoscimento. Sul punto interessante appare il riferimento di Ricoeur al concetto hegeliano di diritto come *relazione riconoscente*¹³¹ ed al crimine come interruzione di tale relazione e dunque come forma di misconoscimento.

¹²⁸ Si veda *Giustizia e Verità*, saggio pubblicato in *Le juste 2* in cui appaiono di preminente importanza le parole con le quali Ricoeur indica l'itinerario che intende tracciare: «in un primo momento prenderò l'idea del giusto come termine di riferimento e difenderà la supremazia del giusto, pensato senza il vero, nella gerarchia delle idee regolatrici di ordine pratico. In un secondo tempo, mi applicherò a mostrare in che modo specifico il giusto arruola in qualche maniera il vero nella sua circoscrizione». P. RICOEUR, *Il giusto 2*, op. cit., p. 79.

¹²⁹ Opera scaturita dalle *Gifford Lectures* tenute ad Edimburgo nel 1986. Nel *Giusto 2*, Ricoeur precisa che la parte concernente l'etica e la morale fu oggetto anche di un approfondimento durante un corso di lezioni dallo stesso tenute presso l'Università di Roma «La Sapienza» per la cattedra di ermeneutica del Professor Enrico Nicoletti nei primi mesi del 1987.

¹³⁰ *Ivi*, p. 350.

¹³¹ G.W.F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967; trad. It. A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di Filosofia del diritto, 1802-1803*, Bari, 1971, pp. 161-301.

Ricoeur sostiene che la sua attenzione per il diritto è dettata dal desiderio di mettere in evidenza un nesso profondo tra etica e diritto.

Temi, entrambi, strettamente legati allo studio del soggetto e dell'intersoggettività.

In particolare l'idea di giusto approfondita da Ricoeur fa riferimento al concetto di equo, in senso aristotelico del termine: la giustizia non è altro che un'operazione di tipo ermeneutico il cui esito risulta essere l'equo¹³².

Infatti, in esergo, nel *Giusto* troviamo: «l'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente [...] Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto»¹³³.

L'idea di giusto proposta dall'autore si presenta come un'idea dinamica ed evolutiva¹³⁴. L'equo è la figura che l'idea di giusto riveste nelle situazioni di

¹³² A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009, pp. 158-168.

¹³³ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit. p. 20.

¹³⁴ Si segnala: O. ABEL, J. PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, 2009, pp. 73-76; «L'idée du juste n'est autre que l'idée du bon considéré dans le rapport autrui. Tenir la justice pour une vertu, c'est admettre en effet qu'elle contribue à orienter l'action humaine vers un accomplissement, une perfection, dont la notion populaire de bonheur donne une idée de approchée. Cependant, le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice; car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne, et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. Le juste qualifie en dernière instance une décision singulière prise dans un climat de conflit et d'incertitude, et «l'équité s'avère ainsi être un autre nom du sens de la justice, quand celle-ci a traversé les conflits suscités par l'application même de la règle de justice».

incertezza e conflitto o nel regime straordinario e ordinario del *tragico dell'azione*¹³⁵.

Giustizia dunque come esito di mediazione ermeneutica tra universale e particolare, intesa inoltre come giusta distanza tra vittima e criminale¹³⁶.

Dalle riflessioni condotte è importante ai fini della ricerca porre al centro degli interessi la dimensione costitutivamente dialogica e relazionale della giustizia.

È mediante la dialettica del riconoscimento che si configura il giusto come equità.

I temi principali in questa disamina per Ricoeur risultano essere la giusta distanza e la prossimità, i quali rappresentano i due poli tra cui si articola il movimento del riconoscere¹³⁷.

Nel caso di specie, per giusta distanza si intende la posizione del giudice inteso come soggetto terzo imparziale, come «operatore della giusta distanza che il processo istituisce tra le parti»¹³⁸. Andrebbe specificato come il concetto di giustizia per il filosofo francese non costituisce un concetto di giustizia esclusivamente procedurale ma al puro formalismo egli contrappone un'idea di giustizia legata all'etica ed alla prospettiva etica.

¹³⁵ P. RICOEUR, *Il giusto*, p. 39.

¹³⁶ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit. p. 28.

¹³⁷A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur, La justice selon l'espérance*, op. cit., p. 161: «Que la réflexion sur la justice-égalité ait souvent privilégié la justice distributive, cela peut se comprendre si l'on considère que ce qu'Aristote appellera par la suite la Justice corrective ou réparatrice peut être comprise comme une partie de la justice distributive. Elle consiste, d'une certaine manière, en une correction d'un partage injuste en une réparation d'une injustice provoquée par une distribution elle-même injuste. En d'autres termes, la justice réparatrice a pour mission de remettre les personnes dans un supposé état d'égalité préalable; cette égalité préalable relevant d'une distribution juste».

¹³⁸ *Ibidem*.

2. La prospettiva etica e il ruolo delle istituzioni

La triade di base trasposta sul piano della norma diviene quella dell'autonomia del sé, del rispetto per l'umanità nella propria e altrui persona e godrebbe, scrive Ricoeur «della protezione del regno dei fini»¹³⁹.

Tale tripode viene questionato su due diversi piani: «quello orizzontale proprio del tripode che dal vivere bene conduce alla giustizia delle istituzioni nelle quali si dice la relazione intersoggettiva dei soggetti; e quello verticale che dall'approccio teleologico del vivere bene conduce a quello deontologico della norma, dell'obbligo, del formalismo, fino a quello della saggezza pratica, individuata come giustizia nella forma dell'equità»¹⁴⁰.

Analizzando le componenti della prospettiva etica risulta come la giustizia sia parte integrante del vivere bene e che vi sia la necessità di *istituzioni giuste* affinché venga vissuta una *vita buona*¹⁴¹. La prima componente della prospettiva etica è ciò che Aristotele¹⁴² definiva: «Vivere bene, vita buona, vera vita»¹⁴³.

Che la prospettiva del vivere bene comporti in qualche modo il senso della giustizia è implicita nella nozione stessa dell'altro.

¹³⁹ P. RICOEUR, *Il giusto 2*, op. cit. pp. 82-83.

¹⁴⁰ D. CANANZI, *Interpretazione, Alterità, Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Torino, 2008, p. 349.

¹⁴¹ JEAN-LOUIS SCHLEGEL, *Les institutons, entre le juste et le bon*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 43-51.

¹⁴² Ai fini della presente indagine è stata presa in esame *l'Etica Nicomachea* di Aristotele con particolare riferimento al libro V che tratta il tema della giustizia.

¹⁴³ *Ibidem*.

Occorre sottolineare si tratti di un aristotelismo depurato dall'eudemonismo, la felicità viene sostituita dalla vita buona. La bontà viene trattata come un concetto analogico e polisemico che interviene a saturare come predicato i diversi livelli dell'azione¹⁴⁴.

Il dinamismo dell'azione dalla più semplice a quella più complessa si confonde con la dimensione del desiderio cui dà espressione nella lingua greca l'ottativo. Dal punto di vista del soggetto l'accento ricade sul sé capace di riassumere e distribuire il riferimento alle persone dell'azione¹⁴⁵.

L'altro è anche l'altro dal *tu*. Secondo il pensiero del filosofo francese la giustizia si estende al di là del *vis à vis* ed entrano in gioco due asserzioni: il vivere bene non si limita alle relazioni interpersonali ma si estende alla vita delle istituzioni¹⁴⁶. L'istituzione viene intesa come punto di applicazione della giustizia e l'uguaglianza come contenuto etico del senso di giustizia¹⁴⁷.

In Ricoeur si afferma come debba essere distinto *l'altro* in una relazione di amicizia e *l'altro altro* nella relazione istituzionale, che poi non è altro che la relazione giuridica nella quale il ciascuno è titolare di diritti¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cfr. O. ABEL, *Paul Ricoeur, La promesse et la règle*, Paris, 1996, op. cit. pp. 58-59.

¹⁴⁵ F. ABBATE, *Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Torino, 2008, pp. 172-179.

¹⁴⁶ JEAN- LOUIS SCHLEGEL, *Les institutions, entre le juste et le bon*, in "Esprit", 2017, n. 17, pp- 43-51.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ D. CANANZI, *Interpretazione, Alterità, Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, op. cit., p. 254.

Secondo il pensiero del filosofo francese «una teoria filosofica del giusto trova la sua prima formulazione nell'asserzione secondo la quale il sé costituisce la propria identità solo in una struttura relazionale che fa prevalere la dimensione dialogica sulla dimensione monologica»¹⁴⁹.

La relazione con l'altro risulta porsi alla base della giustizia. La giustizia viene intesa da Ricoeur come una virtù che «si stabilisce su un rapporto di distanza dall'altro, altrettanto originario del rapporto di prossimità con l'altro, offerto dal suo volto e dalla sua voce»¹⁵⁰.

Nel *Giusto 1*, Ricoeur specifica come il rapporto con l'altro è immediatamente mediato dall'istituzione. L'altro nell'amicizia è rappresentato dal *tu*, mentre nella giustizia dal *ciascuno*, come viene indicato dal brocardo latino «*Suum cuique tribuere, a ciascuno il suo*»¹⁵¹.

Con il concetto di istituzione si oltrepassano i rapporti personali diretti che sono situati nell'ambito del modello *io-tu* tipico dell'amicizia e si entra nell'alveo dei terzi senza volto. Il filosofo francese propone una chiara distinzione tra le relazioni interpersonali che hanno per emblema l'amicizia, dalle relazioni istituzionali che hanno per ideale la giustizia¹⁵². Ponendo tale distinzione si rende piena giustizia alla dimensione politica dell'ethos.

¹⁴⁹ P. RICOEUR, *Il giusto*, tr. it di *Le juste 1*, a cura di D. Iannotta, Torino, 1998, p. 9.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 9-10.

¹⁵² P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Fiesole, 1994, p. 81

«Si libera l'idea comunitaria da un equivoco, che in fondo le impedisce di dispiegarsi in quelle dimensioni delle relazioni umane in cui l'altro resta senza volto senza però restare senza diritti»¹⁵³. Ponendo in tal senso una distinzione netta tra giustizia e amicizia viene donato un posto al ciascuno senza volto¹⁵⁴.

Ricoeur, definisce l'istituzione come: «la struttura del vivere insieme di una comunità storica – popolo, nazione, regione ecc.- struttura irriducibile alle relazioni interpersonali e, tuttavia, ad esse collegata in un senso degno di nota, che la nozione di distribuzione permetterà di chiarire»¹⁵⁵.

Ricoeur, in *Etica e morale* fa riferimento al ruolo mediatore del termine neutro lungo la via della realizzazione della libertà nella intersoggettività.

A tal fine introduce il concetto di istituzione come valore di neutralità rappresentativo del concetto di oggettività di ogni mediazione¹⁵⁶.

«Con l'istituzione, appare un nuovo fattore di passività che si compone con la passività dell'auto-afezione di ciascuno con sé stesso e con quell'altra passività che corrisponde alla situazione intersoggettiva iniziale d'ineguaglianza che non si è mai finito di correggere»¹⁵⁷.

¹⁵³ *Ivi*, p. 82.

¹⁵⁴ Si specifica che secondo il pensiero di Ricoeur, sotto il termine altro, occorre effettuare una distinzione tra l'altro e il ciascuno; l'altro appartiene all'alveo della amicizia, il ciascuno all'alveo della giustizia.

¹⁵⁵ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. pp. 226-227.

¹⁵⁶ P. RICOEUR, *Etica e morale*, op. cit., pp. 84-85.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

In altri termini Ricoeur sostiene che non ci possa essere storia della libertà e delle libertà senza la mediazione di un termine neutro, dotato di inerzia propria che costituisce *la non persona* tra persone: l'istituzione¹⁵⁸.

Scrivono il filosofo francese che anche la relazione più intima è possibile esclusivamente solo su uno sfondo istituzionale, sullo sfondo di un ordine che assicura la tranquillità, e protegge l'intimità, del *vis à vis*.

È necessario che le libertà siano mediate dalle istituzioni, siano esse familiari, giuridiche, economiche, politiche o sociali¹⁵⁹.

L'idea d'istituzione proposta da Ricoeur è caratterizzata da costumi comuni e non da regole coercitive. L'istituzione viene intesa come canale distributivo di umanità¹⁶⁰. «L'io, l'altro e l'istituzione costituiscono il triangolo di base dell'etica»¹⁶¹. L'auspicio del vivere bene si pone all'interno di istituzioni giuste.

L'istituzione si presenta dunque come un mezzo di una distribuzione giusta che consente di raggiungere l'altro, il ciascuno. La categoria del ciascuno non si

¹⁵⁸ Riferimento all'opera sopra citata. pp. 86; in particolare si legge «Per questo ho introdotto qui il termine di istituzione, che mi pare risponda a questo duplice criterio: da una parte, ogni istituzione rinvia ad una *Urstiftung*, a una prima instaurazione mitica, poiché l'istituzione significa che io sono già nell'istituto; dall'altra parte, appartiene all'istituzione che essa instauri delle libertà. Essa è insieme istituita e istitutrice. La mediazione etica è istituita e istitutrice, e a partire da essa possono essere introdotte nozioni come quelle di imperativo o di legge».

¹⁵⁹ Nella sfera economica, ciascuno persegue qualcosa che è di suo interesse personale connesso all'interesse degli altri mediante una legge economica; la politica invece rappresenterebbe il momento dove la legge di coordinazione dell'azione di tutti verrebbe interiorizzata sotto la forma di una costituzione che ciascuno vorrebbe

¹⁶⁰ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, op. cit. pp. 18-19. «Il problema dell'intersoggettività reclama l'approfondimento del senso dell'istituzione come canale distributivo di umanità in senso molto lato, dal semplice gesto alla parola, alle macro-istituzioni sociali, giuridiche ecclesiali e politiche».

¹⁶¹ *Ivi*, p. 19.

identifica con la categoria dell'anonimo, il ciascuno è una persona che può essere raggiunta solo mediante i canali delle istituzioni¹⁶².

Tra le interpretazioni di istituzione proposte da Ricoeur, l'interpretazione distributiva contribuisce ad eliminare la distanza tra individuo e società ed assicura la coesione tra le componenti individuali, interpersonali e societarie del concetto di prospettiva etica¹⁶³.

Mediante l'istituzione viene attuata la giustizia distributiva¹⁶⁴ che reca in sé una specifica dimensione etica. Aristotele, come già anticipato, nell'*Etica Nicomachea*, focalizza il nesso tra giustizia e distribuzione e considera la giustizia come ripartizione di onori e ricchezze¹⁶⁵.

Sembrerebbe non discostarsi dalla concezione tradizionale di giustizia come virtù etica per eccellenza, che comprende tutte le altre virtù¹⁶⁶.

¹⁶² P. RICOEUR, *Approches de la personne*, in "Esprit", 1990, n. 160, pp. 115- 130.

¹⁶³ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, Trento, 2013, p. 30.

¹⁶⁴ Cfr. A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009, pp. 145-204. «Avec Aristote, nous avons reconnu, au chapitre précédent, que la justice, en tant qu'elle est l'accomplissement total de la loi, coïncide avec la vertu morale complète. C'est pourquoi il lui a été octroyé le statut de première de vertus. Aussi Aristote pouvait-il dire de cette justice qu'elle est «universelle»

¹⁶⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Lucia Caiani, V, 2, 1130, Torino, 1996, pp. 307-341. Secondo il pensiero di Aristotele la giustizia rappresenta la più importante delle virtù. Dedicò l'intero libro V all'analisi della giustizia intesa come rispetto della legge statale; Cfr. P. RICOEUR, *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 414, pp. 13-59.

¹⁶⁶ O. ABEL, *Paul Ricoeur, La promesse et la règle*, Paris, 1996, pp. 67-85: «La démarche est l'inverse de celle de la partie précédente, c'est à dire d'une recherche directe de la vertu. Si le précédent modèle concevait la justice comme l'accomplissement d'une visée de vie bonne (d'où son nom de téléologique), le second modèle que nous allons voir à présent s'en remet à une règle d'où le nom de déontologique (de deon, la règle, en grec). La justice est l'ensemble des procédures qui permettent d'organiser les conflits entre les visées pour le conflit reste vivable».

«Accanto a questa giustizia virtù completa o generale, o assoluta (teléia, hóle areté), Aristotele scorge una giustizia virtù particolare («parte della virtù», méros aretês)»¹⁶⁷.

Ricoeur, riprendendo il pensiero di Aristotele, scrive a tal proposito: «Comme toutes les virtus, selon l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, la justice est définie par l'équilibre fragile qu'elle établit entre un excès et un défaut, un trop et un pas assez, ce qui la fait considérer comme une «médiété», un terme moyen entre deux extrêmes»¹⁶⁸.

Dall'idea di distribuzione deriva l'idea di una società fondata sulla necessità di regole di ripartizione e non esclusivamente basata sul desiderio di vivere bene.

Da tali considerazioni derivano due corollari: da un lato l'istituzione viene intesa come elemento fondamentale di mediazione con un soggetto terzo; il secondo corollario riguarda il concetto di distribuzione legato all'idea di giustizia che da Aristotele giunge a John Rawls.

Ricoeur nelle sue opere, fa molto spesso riferimento al pensiero di Rawls; in particolare il riferimento va all'opera *Teoria della giustizia*.

¹⁶⁷ G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto, Antichità e medioevo*, Vol. I, Urbino, 2001, pp. 62-63. Si legge nel testo:

«La specificazione aristotelica della giustizia come regola di rapporti intersoggettivi è, in realtà, nella tutt'altro che chiara trattazione di essa svolta nell'Etica Nicomachea, una determinazione fondamentale: essa coglie l'essenza del concetto di giustizia, l'essere questa un comportamento riguardante altri soggetti, virtù ad alterum come la dirà San Tommaso traducendo alla lettera l'espressione aristotelica pròs hétéron».

¹⁶⁸ P. RICOEUR, *Le juste entre le légal et le bon*, in *Lecture 1 Autour du politique*, Paris, 1991. Nello specifico, si tratta di un intervento pronunciato da P. Ricoeur il 21 marzo 1991 per l'Institut des hautes études judiciaires e poi raccolto in P. Ricoeur, *Lecture 1 Autour du politique*, Paris, 1991.

Di Rawls, assume la suggestione che: «a differenza dell'utilitarismo anglosassone, in cui la giustizia è definita dalla ricerca del massimo vantaggio per il più gran numero, la giustizia nella spartizione ineguale, è definita dalla massimizzazione della parte più debole»¹⁶⁹.

In tale riflessione Ricoeur analizza dunque il pensiero di John Rawls il quale a sua volta riprende il concetto di eguaglianza proporzionale mettendo in luce una distribuzione che fa sì che vi sia un aumento dei vantaggi dei più favoriti a fronte di una diminuzione di svantaggi dei ceti meno abbienti¹⁷⁰.

Tale processo prende il nome di *maxmin* – massimizzare la parte minimale¹⁷¹.

L'obiettivo di John Rawls in *Una teoria della giustizia*, era di generalizzare e di portare ad un più elevato grado di astrazione la dottrina tradizionale del contratto sociale¹⁷².

«La giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero»¹⁷³. Ricoeur osserva che la teoria di Rawls costituisce un modello fondamentale di giustizia; Rawls pone un'idea di giustizia intesa come equità. Tale idea di equità corrisponde *ab origine* ad una situazione di

¹⁶⁹ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, op. cit. p. 81. Si ritrova, in questa analisi, la differenziazione tra amicizia e giustizia. Si legge in queste pagine: «Non bisogna attendersi dalla relazione di giustizia in un sistema di distribuzione quel tipo di intimità che raggiungono le relazioni interpersonali sigillate dall'amicizia. E ciò che fa precisamente della categoria del ciascuno una categoria irriducibile all'altro della relazione amorosa o amicale».

¹⁷⁰ P. RICOEUR, *Lectures 1, Autor du politique*, Paris, 1991, pp. 196-215.

¹⁷¹ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. e come un altro, pp. 274- 275.

¹⁷² J. RAWLS, *Justice et démocratie*, Paris, 1993, p. 8.

¹⁷³ J. RAWLS, *A theory of Justice*, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge MA (Usa) 1971, (trad. It. Di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, 1984, p. 21.

imparzialità in cui i gruppi coinvolti non conoscono i propri interessi personali e le proprie identità¹⁷⁴. E come se si partisse da una posizione in cui i rappresentanti sono chiamati a compiere delle scelte sotto un 'velo di ignoranza'¹⁷⁵.

In tale condizione originaria, tutti i partecipanti possono prescindere da vantaggi o svantaggi derivanti dalle loro deliberazioni che si basano su regole di distribuzione che caratterizzano una società.

La società viene intesa, pertanto, come un sistema di distribuzione di beni di diverso tipo e la teoria elaborata da J. Rawls si oppone così alla concezione teleologica della giustizia di stampo utilitarista.

«La conception de société comme système de distribution transcende le terme de l'opposition. L'institution en tant que régulation de la distribution des rôles, donc en tant que système, est bien plus et autre chose quel es individus porteurs de rôle. Autrement dit, la relation ne se réduit pas aux termes de la relation. Mais une relation ne constitue pas non plus une entité supplémentaire. Une institution considérée comme règle de distribution n'existe que pour autant quel es individus y prennent part»¹⁷⁶.

Ricoeur, sia nel *Giusto 1*, che nel *Giusto 2*, osserva come la teoria di J. Rawls si fonda su alcuni principi fondamentali secondo i quali ogni persona ha eguali diritti e le diseguglianze sia economiche che sociali sono consentite soltanto

¹⁷⁴ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, op. cit. p. 34.

¹⁷⁵ A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur, La justice selon l'espérance*, op. cit. p. 184.

¹⁷⁶ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 234.

sotto la condizione di: garantire il massimo beneficio ai meno abbienti e di essere associate «a posizioni e cariche aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità»¹⁷⁷.

Tali principi costituiscono le fondamenta per la determinazione di un'istituzione sociale considerata da Ricoeur struttura fondante di una società.

Le istituzioni vengono intese in tal senso, come nelle pagine precedenti è stato illustrato, come dei mezzi, dei *canali*¹⁷⁸, mediante i quali è possibile arrivare a «soluzioni sociali accettabili»¹⁷⁹.

L'idea di giusto elaborata da Ricoeur è strettamente legata al concetto di equità; equità intesa in senso aristotelico «l'equo è sì giusto, ma non è il giusto secondo la legge, bensì un correttivo del giusto legale. Il motivo è che la legge è sempre una norma universale, mentre di alcuni casi singoli non è possibile trattare correttamente. Perciò l'equo è giusto, anzi migliore di un certo tipo di giusto»¹⁸⁰.

L'idea di equità secondo Ricoeur «è la figura che l'idea del giusto riveste nelle situazioni di incertezza e di conflitto o, per tutto dire, nel regime ordinario o straordinario del tragico dell'azione»¹⁸¹.

Pronunciare la parola giustizia, significa portare la regola di giustizia sul piano prudenziale dell'equità.

¹⁷⁷ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, 1999, p. 228.

¹⁷⁸ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, op. cit. pp. 18-19.

¹⁷⁹ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, op. cit. p. 36.

¹⁸⁰ P. RICOEUR, *Il giusto*, tr. it di *Le juste 1*, a cura di D. Iannotta, Torino, 1998, p. 20.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 20.

Nel *Giusto 2*, Ricoeur scrive: «giudicare in equità sarà la massima espressione della preminenza del giusto al termine del processo, nel corso del quale avremo potuto vedere il buono, secondo l'auspicio di vivere bene, dispiegarsi, pluralizzarsi, istituirsi nel senso più forte del verbo»¹⁸².

La questione del giusto e della giustizia viene così collocata nella sfera pubblica¹⁸³ dove convivono morale, etica e politica. Ricoeur sostiene che l'individuo possa trovare solamente all'interno di istituzioni giuste una piena realizzazione etica.

Si tratta di una modalità di realizzazione etica di tipo non individualistico che necessita dell'intervento di istituzioni giuste. È di fondamentale importanza a questo punto della trattazione, chiarire il ruolo delle istituzioni nei confronti della giustizia. Il vivere bene comporta il senso stesso di giustizia¹⁸⁴.

¹⁸² P. RICOEUR, *Il giusto 2*, op. cit. p. 27.

¹⁸³ D. CANANZI, *Interpretazione, Alterità, Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, op. cit., p. 255.

¹⁸⁴ P. RICOEUR, *Potere e riconoscimento in P. Ricoeur, Per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2008, p. 67.

3. La dimensione etica della giustizia

Introducendo il concetto di istituzione secondo il pensiero di Ricoeur è stato illustrato, un concetto di relazione con l'altro, il *ciascuno, il senza volto*. L'istituzione consente di attribuire a ciascuno il suo dovuto ed in tal senso si profila la dimensione etica della giustizia¹⁸⁵; dimensione che si lega, come già anticipato, al concetto di distribuzione; distribuzione intesa in senso aristotelico del termine che possa contribuire ad eliminare il muro tra la società e l'individuo mediante una distribuzione equa di ricchezze.

Ricoeur parla di una interpretazione distributiva dell'istituzione, distribuzione che attiene ai doveri, ai diritti ed alle responsabilità degli individui¹⁸⁶.

Scrivendo Ricoeur in *Sé come un altro*, che un'istituzione considerata come regola di distribuzione esiste soltanto in quanto gli individui vi prendono parte e tale partecipazione si presta alle analisi probabilistiche che non hanno altro punto di applicazione se non i comportamenti individuali.

Seguendo tale logica, una interpretazione distributiva dell'istituzione contribuisce ad assicurare la coesione tra le tre componenti individuali, interpersonali e societarie del concetto di prospettiva etica¹⁸⁷.

¹⁸⁵ JEAN- LOUIS SCHLEGEL, *Paul Ricoeur, Penseur des institutions justes. Introduction*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 39-42.

¹⁸⁶ C. CASTORIADIS, P. RICOEUR, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, 2016, pp. 7- 11.

¹⁸⁷ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., pp. 231- 236.

Procedendo in tal senso, Ricoeur intende mettere in luce come esista una idea di giustizia che non si lascia ridurre all'aspetto legale ma rinvia essa stessa ad una idea di vita buona e di bene comune¹⁸⁸. «La transizione dal livello interpersonale a quello societario è resa possibile dall'introduzione del concetto – che Ricoeur riprende nuovamente da Aristotele – di giustizia distributiva»¹⁸⁹.

Con il concetto di giustizia distributiva, come è già stato articolato nelle pagine precedenti, non si fa esclusivamente riferimento ad un'equa ripartizione di beni economici tra membri di una società, ma si fa riferimento anche ad altri aspetti nei quali è possibile rinvenire situazioni di disparità quali ad esempio ruoli e funzioni.

Nelle relazioni interpersonali è la sollecitudine a svolgere un ruolo che può essere equiparato a quello dell'eguaglianza che però svolge a livello societario.

In *Soi même comme un autre*, Ricoeur scrive: «la sollecitudine offre al sé quale faccia faccia un altro che è un volto, nel senso forte che Emmanuel Lévinas ci ha insegnato riconoscerli. L'uguaglianza gli offre come faccia un altro che è un ciascuno»¹⁹⁰.

Proprio questo è il punto in cui la prospettiva etica entra nella dimensione sociale come riconoscimento e stima verso l'umanità.

¹⁸⁸ La terza componente del *tripode etico*, così definito anche da Di Nicola nell'opera precedentemente citata in nota, nella quale si declina la reciprocità costituisce elemento fondamentale che estende il discorso dell'eticità al di là dei confini delle relazioni interpersonali in modo tale da prendere come punto di riferimento la comunità sociale nella quale ci troviamo inseriti.

¹⁸⁹F. SACCHETTI, *Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, in "Societàmutamentopolitica", 2011, vol. 2, n. 4, p. 339.

¹⁹⁰ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. p. 299.

L'altro inteso come un sé e sé inteso come un altro, scrive D. Iannotta, «all'interno di istituzioni giuste allarga i legami amicali fino ad arrivare al senso della giustizia in cui si tessono i rapporti interumani»¹⁹¹.

Grazie a tale argomentazione Ricoeur ribadisce il primato dell'etica sulla morale, ed intende però sottoporre quest'ultima al vaglio della norma morale affermando la necessità di ricorrere alla prospettiva etica «nella misura in cui il formalismo della norma impedisce di far fronte ad alcune impasse pratiche»¹⁹².

Il ricorso alla norma si rende indispensabile nel momento in cui si intende offrire un criterio di universalità che faccia della prospettiva della vita buona l'obiettivo di una volontà sempre in rapporto con la legge e con l'idea di dovere ad essa connessa.

L'obbligo morale si sostituisce alla semplice prospettiva della vita buona in risposta al problema di fondo dell'esistenza della tendenza al male la quale impedisce un uso corretto della libertà¹⁹³.

Il significato della giustizia si riempie di senso se viene letto secondo l'ottica dell'obbligo morale.

¹⁹¹ D. IANNOTTA, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricoeur*, Roma, 1998, p. 115.

¹⁹² F. SACCHETTI, *Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, op. cit., p. 339.

¹⁹³ A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività, Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, 2002. pp. 113.

A tal proposito il filosofo francese si interroga sul punto: «una concezione puramente procedurale della giustizia riesce a rompere i ponti con un senso della giustizia che la precede e l'accompagna da cima a fondo?»¹⁹⁴.

La tesi di Ricoeur è che tale concezione provvede alla formalizzazione di un senso di giustizia che non cessa di essere un presupposto. I principi di giustizia che vengono sanciti in modo ufficiale mantengono uno stretto legame con i presupposti di natura teleologica concernenti il bene.

Interessante appare inoltre la lettura di Altieri «la deontologia deve essere preceduta dall'etica, affinché l'idea stessa di comunità possa avere una giustificazione non già immaginaria, meta-storica, bensì concreta diremmo quasi antropologica: la ricerca del vivere bene come risvolto del vivere insieme va effettuata nel vivo della storia e delle esigenze dell'uomo»¹⁹⁵.

L'unica via appare la saggezza pratica come unica strada possibile che consente di dirimere i dubbi scaturiti da una idea di giustizia formale.

Secondo il pensiero di Boer, occorre rinunciare ad' un'idea di "fondazione ultima" della morale sulla ragione poiché è la norma che porta a delle impasse è illusorio pensare che un senso metterà fine a tali aporie. L'aspetto tragico dell'azione impone il ritorno della norma universale all'etica e conferma il primato dell'etica¹⁹⁶.

¹⁹⁴ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit. pp. 338-339

¹⁹⁵ L. ALTIERI, *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, Napoli, 2004, p. 604.

¹⁹⁶ T. DE BOER, *Identité narrative et identité étique*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'hermeneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, 1995, pp. 55-56.

4. Il concetto di *Vita buona* e di *norma morale*

L'orizzonte complessivo della piccola etica riceve il suo significato solo se considerato all'interno del progetto dell'ermeneutica del sé.

L'approccio etico al sé è autonomo ed allo stesso tempo ben intersecato con gli altri studi dedicati al chi del linguaggio e dell'azione. Il dibattito etico contemporaneo si rifà a due schieramenti: da un lato vi è il richiamo ad Aristotele, alla proposta di scienza pratica, alla teologia dell'azione ed alla virtù; d'altro fronte vi è il pensiero di Kant in nome della sua preferenza per l'aspetto formale che sospende ogni definizione di bene. La posizione di Ricoeur è singolare poiché tenta un raccordo tra le due prospettive. Aristotele offre a Ricoeur la possibilità di legare l'etica al dinamismo teleologico dell'azione; ma anche alla relazionalità ed al rapporto con le istituzioni; Kant invece garantisce dei criteri che sottraggono l'impostazione teleologica a delle contestualizzazioni incapaci di promuovere e sostenere esigenze di universalità normativa.

Analizzando la prospettiva etica Ricoeur fa riferimento al concetto di vita buona, vita buona vissuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste.

Scrivendo Ricoeur che la vita buona si pone al primo posto della triade poiché rappresenta l'oggetto stesso della prospettiva etica¹⁹⁷. «Quale che sia l'immagine che ciascuno si fa di una vita compiuta, questo coronamento è il fine ultimo della sua azione»¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 202.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

Il giusto viene qualificato da Ricoeur come «oggetto di desiderio, di mancanza, di auspicio di vivere bene, si enuncia all'ottativo prima di enunciarsi all'imperativo»¹⁹⁹. Con il termine vita buona Ricoeur ha costruito un'analisi etica sulla prospettiva teleologica di una vita buona che risiede nell'antropologia dell'uomo *capable*²⁰⁰.

Antropologia che risulta essere la base sia di una concezione di vita buona e sia di un'idea di giustizia. Con antropologia dell'uomo *capace* si intende la capacità dell'uomo di essere responsabile delle proprie azioni e dunque anche imputabile per le stesse²⁰¹.

In tale disamina punto focale è la norma morale. La vita dell'uomo, la vita buona, è costantemente minacciata dal male, dalla violenza, pertanto risulta necessario al fine di 'combattere' tale violenza ricorrere alle norme morali²⁰².

Scrivendo Ricoeur che appare utile proporre la prospettiva etica alla prova della norma²⁰³. La prospettiva dell'auspicio di una vita buona viene in un primo momento sottoposta alla prova della norma considerata da un punto di vista formale, in un secondo momento viene intesa in relazione alla dimensione

¹⁹⁹ P. RICOEUR, *Etica e morale*, op. cit. p. 9

²⁰⁰ P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 149 - 159. «En inaugurant l'idée de capacité par le pouvoir dire, nous conférons d'un seul coup à la notion d'agir humain l'extension qui justifie la caractérisation comme homme capable du soi se reconnaissant dans ses capacités». cit. p. 156.

²⁰¹ Cfr. P. RICOEUR, *La critique et la conviction*, Paris, 1995 (tr. it. a cura di D. Iannotta, *La critica e la convinzione*, Milano, 1997, p. 122); P. RICOEUR, *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turolto, *Verità del metodo*, Padova, 2000, p. 15.

²⁰² P. RICOEUR, *Il giusto 2*, op. cit.

²⁰³ P. RICOEUR, *Etica e morale*, op. cit., pp. 39 - 40.

dialogica della norma stessa ed infine la vita buona viene connessa alla regola di giustizia²⁰⁴.

Ricoeur sottolinea come non vi sia opposizione tra la prospettiva teleologica della vita buona che appartiene al piano del desiderio e l'obbligo morale di derivazione kantiana che appartiene al piano delle norme²⁰⁵.

La vita buona viene intesa da Ricoeur come il *telos* di una vita. L'azione umana nasce dal desiderio e dalla mancanza che però si scontra costantemente con la violenza ed è proprio la presenza della violenza il motivo per il quale è necessario il ricorso alla norma ed in particolare alla norma morale²⁰⁶.

La prospettiva dell'auspicio della vita buona vissuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste viene sottoposta dapprima alla prova della norma formalmente considerata ed in un momento successivo viene intesa nella sua dimensione dialogica²⁰⁷. In *Etica e morale* Ricoeur pone un interrogativo interessante: «È necessario sottomettere la prospettiva etica alla prova della norma?»²⁰⁸.

Nella sua argomentazione, il filosofo spiega come occorre mostrare che i conflitti suscitati dal *formalismo* solidale con il momento deontologico riconducano dalla

²⁰⁴ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 173.

²⁰⁵ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, op. cit. p. 91.

²⁰⁶ ALAIN CORDIER, *La décision juste*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 52- 61.

²⁰⁷ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., pp. 318-319.

²⁰⁸ P. RICOEUR, *Etica e morale*, op. cit. p. 39.

morale all'etica, etica arricchita «dal passaggio attraverso la norma e iscritta nel giudizio morale in situazione»²⁰⁹.

La realizzazione della vita buona viene minacciata dalla violenza o dalla degenerazione del potere umano che da *poter di* si trasforma molto spesso in *potere su* ed è proprio in questo passaggio che sorge la necessità della norma che si impone alla *visée éthique*²¹⁰.

I rapporti umani sono segnati dalla violenza ed è per questo che occorre passare dal registro teleologico dell'etica, seguendo il modello aristotelico, al registro deontologico della morale seguendo il pensiero kantiano²¹¹.

A tal proposito è utile riprendere il concetto di volontà buona elaborato da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e più volte ridiscusso nelle opere di Ricoeur. Citando testualmente: «In ogni parte del mondo e, in generale, anche fuori di esso non è concepibile nulla di incondizionatamente buono all'infuori di una volontà buona»²¹².

La volontà risulta essere portatrice del predicato buono, la volontà viene subordinata secondo il pensiero di Kant alla legge della moralità proprio perché in assenza di tale vincolo di subordinazione non sarebbe considerata come volontà buona. La volontà buona si uniforma all'imperativo categorico formulato da Kant e più volte richiamato in numerose opere del filosofo francese

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ P. RICOEUR, *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Milano, 1991, pp. 20-21.

²¹¹ P. RICOEUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, p. 37.

²¹² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1875, trad. it di P. Chiodi, *Fondazione della Metafisica dei costumi*, Torino, 1970, p. 49.

secondo il quale bisognerebbe agire seguendo la seguente massima: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale»²¹³.

Per la vita etica, la morale rappresenta e costituisce un momento fondamentale mediante il quale è possibile riaffermare una prospettiva etica più salda e sicura in relazione all'interdizione morale che viene riconosciuta e accolta in seno alla vita etica.

²¹³ *Ivi*, p. 79.

5. Il soggetto di diritto e la sua struttura dialogica istituzionale

L'idea di giustizia necessita di una serie di chiarimenti sul *chi* dell'azione e dell'agire umano²¹⁴. Il piano delle norme si caratterizza per la presenza di un soggetto quale soggetto di diritto. Ricoeur parla di soggetto degno di stima e di rispetto²¹⁵.

«La questione di norma morale, a sua volta, rimanda ad una questione di natura antropologica: quali sono i tratti fondamentali che rendono il *sé, soi, selbst, ipse*, capace di stima e di rispetto?»²¹⁶ Il cammino regressivo percorso da Ricoeur che conduce dal diritto alla morale e dalla morale alla politica, invita a concentrarsi sulla specificità della questione *chi?* rispetto alle questioni *che cosa? perchè?*

La questione *chi?* scrive Ricoeur, postula una descrizione; la questione *perché?* postula una spiegazione mentre la questione *chi?* postula una identificazione²¹⁷.

Il soggetto di diritto viene identificato come un soggetto capace; la capacità «costituisce il referente ultimo del rispetto morale e del riconoscimento dell'uomo come soggetto di diritto»²¹⁸. Il cuore della capacità consiste nel potere di fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency* che rappresenta il

²¹⁴ D. M. CANANZI, «*Est modus in rebus?*» *Sulla totalità parziale della giustizia*, in *Paul Ricoeur e le proches, Vivere e raccontare il Novecento*, a cura di Vinicio Busacchi e Giovanna Costanzo, Torino, 2016, pp. 114-115.

²¹⁵ A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività martin Heideggerr e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 163-165.

²¹⁶ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 21.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 21.

presupposto etico, giuridico di imputazione, essenziale ai fini dell'assegnazione di diritti e doveri²¹⁹.

Interessante a tal fine è il pensiero di Canale il quale afferma in suo articolo intitolato: *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, che il sé e l'ipse riconoscono l'altro come ciascuno cui attribuire l'esercizio concreto di diritti e l'adempimento responsabile di doveri²²⁰.

Analizzando la nozione di *soggetto capace*, Ricoeur introduce mediante l'azione temporale dell'azione e del linguaggio la componente narrativa dell'identità personale o collettiva²²¹. L'identità narrativa ammette il cambiamento ed è una delle componenti fondamentali che consente di distinguere l'identità del sé da quella delle cose²²². Tale disamina risulta importante nella ricostruzione della nozione di soggetto capace²²³. A tal proposito nel *Giusto 1*, scrive Ricoeur: «Nella ricostruzione di soggetto capace un ultimo stadio viene attinto con l'introduzione dei predicati etici o morali, che si ricollegano sia all'idea di bene, sia a quella di obbligazione»²²⁴. I predicati di cui si discute si applicano ad azioni che vengono giudicate dal soggetto stesso e che vengono qualificate come buone o cattive; scrive Ricoeur: *azioni permesse e azioni vietate*.

²¹⁹ P. RICOEUR, *La semantica dell'azione*, 1986, Milano, pp. 96-97.

²²⁰ Cfr. D. CANALE, *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2000, n. 3, p. 292 ss.

²²¹ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 23.

²²² Cfr. ALAIN LOUTE, *Identité narrative collective et critique sociale*, in "Études Ricoeurienne", Vol. 3, n. 1, pp. 53-66.

²²³ P. RICOEUR, *Etica e morale*, op. cit., p. 11.

²²⁴ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 23.

Il soggetto risulta essere degno di stima e rispetto in quanto capace di ritenere buone o cattive e di dichiarare permesse o vietate le azioni degli altri o di sé stesso. «Dall'applicazione riflessiva dei predicati buono e obbligatorio agli agenti stessi risulta un soggetto di imputazione»²²⁵.

Nella riflessione di Ricoeur, la stima di sé ed il rispetto di sé definiscono la dimensione etica e morale²²⁶ di un sé nella misura in cui caratterizzano l'uomo come soggetto di imputazione etica e giuridica²²⁷.

Non esisterebbe un soggetto responsabile, se questi, non riuscisse a stimare sé stesso in quanto capace di agire intenzionalmente secondo ragioni riflesse e se non fosse capace di inscrivere le sue intenzioni nel corso delle cose mediante iniziative che intrecciano l'ordine delle intenzioni con quello degli avvenimenti del mondo²²⁸.

Al soggetto capace per essere un vero e proprio soggetto di diritto mancherebbero le condizioni di attualizzare le proprie attitudini: «queste hanno bisogno della continua mediazione di forme interpersonali di alterità e di forme istituzionali di associazione per diventare poteri reali a cui possano corrispondere diritti reali»²²⁹.

²²⁵ *Ibidem*, p. 24.

²²⁶ P. RICOEUR, *Anthologie, Textes choisis et présentés par M. Foessel et F. Lamouche*, Paris, 2007, pp. 311-320.

²²⁷ P. RICOEUR, *Anthologie, Textes choisis et présentés par M. Foessel et F. Lamouche*, Paris, 2007, pp. 304-310.

²²⁸ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, op. cit. pp. 78-79. «La stima di sé, così concepita, non è una forma raffinata di egoismo e solipsismo. Il termine sé è là per mettere in guardia contro un io centrato su sé stesso. In un certo senso, il sé al quale va la stima nell'espressione stima di sé – è il termine riflessivo di tutte le persone grammaticali».

²²⁹ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., pp. 24-25.

Ricoeur fa una distinzione tra forme interpersonali di alterità e forme istituzionali di associazione. L'analisi deve vertere non solo sulla necessità di una mediazione ma su uno sdoppiamento dell'alterità in alterità interpersonale e istituzionale.

In tal senso si parla della struttura dialogica ed istituzionale del soggetto di diritto. Quali sono gli elementi essenziali per far sì che un soggetto venga qualificato vero e proprio soggetto di diritto?

In una *filosofia dialogale*²³⁰ vi è la consuetudine di fermarsi alla relazione con l'altro: *io-tu*; tale relazione merita di essere qualificata come interpersonale ed in questa relazione manca la relazione con il terzo che risulta essere fondamentale per ben comprendere il passaggio da uomo *capable*²³¹ a soggetto di diritto. Ricoeur spiega come soltanto la relazione con un soggetto terzo offre una base «alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini un cittadino»²³². Tale distinzione si lega all'antropologia del soggetto capace dalla quale si è partiti per argomentare in merito ai profili in questione.

La relazione triadica io-tu-terzo è connessa alla domanda: Chi agisce? Chi è l'autore dell'azione?

²³⁰ Espressione utilizzata da Ricoeur in molteplici suoi scritti.

²³¹ P. RICOEUR, *Anthropologie philosophique, écrits et conférences 3*, op. cit. pp. 418-419. «Une herméneutique de soi rencontre l'idée de capacité à tous les niveaux où son investigation se déploie. Toutes les réponses à la question qui? – question maîtresse du problème de l'identité personnelle – conduisent à la désignation de soi comme celui qui peut: qui peut parler, initier un cours d'événements par son intervention physique dans le cours de choses, rassembler l'histoire de sa vie dans un récit cohérent et acceptable».

²³² P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit. p. 25.

La capacità di designare sé stessi come l'autore delle proprie azioni si iscrive in un contesto d'interazioni contraddistinte da relazioni che oscillano tra conflitti e integrazioni; in tale contesto l'altro può figurare, scrive Ricoeur, come antagonista o come aiutante²³³. «Ciascun agente è legato agli altri attraverso la mediazione di sistemi sociali di diversi ordini»²³⁴.

È possibile in tale prospettiva individuare nazioni, popoli, classi, comunità di ogni tipo, come istituzioni che si riconoscono, scrive Ricoeur: «Ciascuna per sé e le une dalle altre, attraverso la loro identità narrativa»²³⁵.

Il politico appare l'ambito per eccellenza per il compimento di azioni che mettono in risalto le potenzialità umane²³⁶.

Alla domanda chi è il soggetto di diritto Ricoeur elabora due risposte: il soggetto di diritto risulta essere lo stesso soggetto degno di rispetto e dunque, scrive Ricoeur: «trova la sua definizione sul piano antropologico nell'enumerare le capacità attestate nelle risposte che diamo ad una serie di domande sul chi?»²³⁷.

Tali domande culminano nella seguente domanda: a chi può essere imputata l'azione umana? Ricoeur definisce la capacità di imputazione come la capacità di un soggetto di imputare i propri atti a sé stesso²³⁸; mediante i predicati etico-

²³³ P. RICOEUR, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, op. cit. p. 72.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit. pp. 25-26.

²³⁶ PAUL RICOEUR, *Le pouvoir du politique. Fin du théologico-politique?*, in "Esprit", 2019, n. 9, pp. 111-129.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ «Tali capacità resterebbero virtuali, abortite o rifiutate nell'assenza di mediazioni interpersonali e istituzionali». P. Ricoeur, *Il giusto 1*, op. cit., pp. 29-30. Interessante, inoltre appare la conclusione al capitolo del giusto 1 dedicato alla struttura dialogica ed istituzionale del soggetto di diritto: «Senza la mediazione istituzionale, l'individuo non

morali, bene e male, stimiamo le nostre azioni come buone o cattive e riferendoci all'idea di obbligo le consideriamo come vietate o come permesse. In tal senso ci mostriamo capaci di imputazione²³⁹.

L'idea di imputabilità considerata sul piano giuridico pone l'accento sul colpevole e sulla pena. In *Anthropologie philosophique*, Ricoeur descrive l'idea di imputabilità: «L'idée d'imputabilité est plus radicale: elle exprime la capacité d'un agent à tomber sous le jugement d'imputation»²⁴⁰.

Interessante appare inoltre sul tema la riflessione di A. Argiroffi, il quale nel suo volume, *Identità personale giustizia ed effettività, Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, pone una delle più importanti questioni relative alla definizione di soggettività giuridica partendo dal pensiero di Ricoeur.

A completamento dell'analisi svolta sulla prospettiva etica e morale dell'ipseità, tale studio arricchisce e rende completa sul piano giuridico e politico l'architettura della piccola etica ed il dispiegarsi reale della soggettività umana²⁴¹.

Come è già stato dibattuto la questione giuridica del *chi* quale soggetto di diritto secondo Paul Ricoeur, non si distinguerebbe da quella tipicamente morale del

è che un abbozzo di uomo, la sua appartenenza a un corpo politico è necessaria al suo sviluppo umano e, in questo senso, essa non merita di essere revocata. Al contrario. Il cittadino originato da questa mediazione istituzionale può soltanto auspicare che tutti gli esseri umani possano godere come lui di tale mediazione politica che, aggiungendosi alle condizioni necessarie facenti capo all'antropologia filosofica, diventa una condizione sufficiente per la transizione dell'uomo capace a cittadino reale».

²³⁹ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 305.

²⁴⁰ P. RICOEUR, *Anthropologie philosophique*, op. cit. p. 417.

²⁴¹ A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 163 ss.

chi quale soggetto di stima e rispetto²⁴². Gli aspetti rilevanti in tale studio sono i seguenti: «l'analisi morale ed etica del soggetto capace non sono ancora sufficienti a definire il soggetto pieno di diritto nella sua concretezza; una definizione soddisfacente della soggettività giuridica si può raggiungere solo attraverso le mediazioni dell'alterità in generale, cioè interpersonale ed istituzionale. Solo attraverso queste ultime il concreto soggetto del diritto si potrà esprimere realmente sul piano morale, giuridico e politico»²⁴³.

Come si è già visto in *Soi même comme un autre*, l'identificazione di un agente e la relativa assegnazione di un'azione è un'operazione difficile e complessa; per esempio quando si deve valutare il grado di implicazione e coinvolgimento di una persona in un'impresa complessa con più agenti questo avviene sul piano storico e giudiziario, «ove si rende manifesto il rinvio al concetto di responsabilità (civile, penale)»²⁴⁴. Lo studio sul soggetto di diritto ruota intorno all'idea di capacità, all'idea di uomo capace di raccontarsi, agire e ritenersi responsabile delle proprie azioni.

La riflessione di Argiroffi si incentra sul concetto di capacità intesa in senso giuridico²⁴⁵. Come è noto la capacità giuridica si acquista con la nascita; e conferisce e nello stesso tempo definisce la soggettività giuridica. «La grande ricchezza morale del diritto è ravvisabile anche nel fatto che la capacità di agire

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ivi*.

²⁴⁴ *Ivi*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 165.

può in taluni casi, a salvaguardia del soggetto debole (minore, interdetto, inabilitato), esser disgiunta da quella giuridica, per essere esercitata da altri»²⁴⁶.

Tali considerazioni risultano fondamentali per attribuire al soggetto di diritto valenza giuridica altrimenti tale concetto o definizione potrebbe ritenersi rientrante in una prospettiva morale o politica. Il punto nodale della questione è se tale Studio del filosofo francese rientri in una prospettiva esclusivamente giuridica ovvero rientri in una prospettiva politologica²⁴⁷.

Come è stato già argomentato nelle pagine precedenti, nella ricostruzione del soggetto capace Ricoeur rinvia ai predicati etici e morali, che a sua volta sono connessi all'idea di bene e di obbligazione²⁴⁸.

Viene considerato soggetto di stima e rispetto colui che: «pur essendo degno di stima e rispetto, non è del tutto capace di valutazioni etico morali: l'ordinamento giuridico disgiungendo la capacità giuridica (e quindi la soggettività giuridica) da quella di agire, a salvaguardia dell'individuo particolarmente debole (incapace, interdetto, inabilitato), attribuisce la capacità d'agire per suo conto ad altri»²⁴⁹.

In conclusione non esiste perfetta simmetria tra soggetto giuridico e soggetto morale capace; stima e rispetto di sé, secondo il pensiero del filosofo di Valence, non si rivolgono riflessivamente solo ad un soggetto capace.

²⁴⁶ Ibidem.

²⁴⁷ Ivi, p. 165: «Questa distinzione tra le capacità del soggetto di diritto, espressa nei termini propriamente ed originariamente giuridici, assume un grande rilievo etico, rispetto al concetto di soggetto di diritto delle prospettive etica, politica e sociologica».

²⁴⁸ P. RICOEUR, *Le Juste*, Paris, 1995, pp. 29-40.

²⁴⁹ A. ARGIROFFI, op. cit., pp. 166-167.

Si giunge così alle riflessioni riguardanti la struttura dialogica ed istituzionale del soggetto di diritto. In tale studio vengono prese in considerazione quelle che Ricoeur definisce come condizioni di attualizzazione delle attitudini del soggetto di diritto.

Tali condizioni consistono nella costante mediazione di forme interpersonali di alterità, e di forme istituzionali di associazione. «Si tratta di condizioni necessarie per il passaggio dalle mere potenzialità alle effettive attualizzazioni, detto altrimenti, sono condizioni fondamentali per il concreto dispiegarsi del soggetto nell'ambito giuridico e politico»²⁵⁰.

Nel passaggio dalla struttura dialogica a quella istituzionale del soggetto di diritto si accede a quello che Ricoeur chiama lo statuto specifico del giuridico²⁵¹.

Nelle relazioni con il terzo che diviene ciascuno si passa dalla nozione di persona capace a quella di soggetto reale del diritto, «infatti, solo la relazione al terzo, situata sullo sfondo della relazione al tu, afferma Ricoeur, offre una base alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini di un cittadino»²⁵².

Appare inoltre interessante ma allo stesso tempo problematico l'accostamento del soggetto di diritto al cittadino.

La cittadinanza intesa come condizione giuridica di appartenenza ad uno Stato e di titolarità di diritti politici, non coincide con la soggettività giuridica de iure.

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 3.

²⁵² P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 25.

«Il concetto ed il ruolo del cittadino che implica l'orizzonte politico e l'orizzonte giuridico è di diversa estensione rispetto a quello del soggetto di diritto *stricto sensu*»²⁵³.

La relazionalità del soggetto di diritto ha una maggiore universalità o estendibilità rispetto a quella del cittadino che appartiene ad una comunità politica ma sempre particolare. È possibile definire tale appartenenza con il pronome *noi* che in qualche modo potrebbe costituire fonte di esclusione degli *altri*, i non appartenenti ad una comunità²⁵⁴.

²⁵³ *Ivi*, p. 167.

²⁵⁴ S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991, pp. 101 ss.

6. Il concetto di imputabilità connesso al tema della responsabilità

Il tema della imputabilità è strettamente connesso al tema della responsabilità e trova ampio spazio in molteplici opere del filosofo francese; si tratta di un argomento che rinvia necessariamente al tema dell'identità personale.

Chi è colui che è responsabile di un determinato atto? La risposta, come ben scrive Armando Rigobello in un saggio dedicato al tema della responsabilità in Ricoeur intitolato: *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, non è per nulla agevole anzi è molto complessa e risulta strettamente collegata alle relazioni temporali :«da un lato esiste una identità morale che ha come supporto la consapevolezza di un permanere psico-fisico, pur nella varietà dei gesti e degli eventi che convergono nella coscienza di chi narra se stesso; dall'altro l'avvertimento di notevoli discontinuità e alterazioni in cui il continuo psico-fisico è coinvolto fino al punto di pervenire al dubbio sulla propria identità»²⁵⁵. Da qui deriva l'ampia problematica della responsabilità connessa al tema dell'imputabilità²⁵⁶.

In un senso strettamente giuridico, «l'imputazione presuppone un insieme di obblighi delimitati negativamente dalla precisa enumerazione delle infrazioni alla legge scritta; a ciò corrisponde, secondo il diritto civile, l'obbligo di riparare al torto commesso e, secondo il diritto penale, l'obbligo di sottomettersi alla

²⁵⁵ A. RIGOBELLO, *Assunzione di responsabilità e motivi di speranza*, p. 197, in Attilio Danese; *Persona comunità e istituzioni*, op. cit.

²⁵⁶ F. DOSSE, *Le sens d'une vie*, Paris, 2008, p. 143.

pena. È considerato imputabile il soggetto sottoposto all'obbligo di riparare i danni e subire la pena»²⁵⁷.

Si potrebbe affermare che «la responsabilità investe l'oggettività di atti mentre l'imputabilità si situa nell'intimità delle coscienze»²⁵⁸.

Premminente è il ruolo della dimensione temporale che costituisce un elemento fondamentale poiché, si articola in due direzioni essenzialmente opposte: la dimensione del passato e la dimensione del futuro.

Per quanto attiene la responsabilità del passato, si tratta di una responsabilità che sorge quando sono già stati compiuti atti o contratti dei debiti; mentre per responsabilità del futuro si intende responsabilità che sorge per delle conseguenze che non si sono ancora realizzate. In questi termini l'imputabilità si presenta distante poiché riguarda la coscienza nella sua dimensione interiore²⁵⁹.

Nel *Giusto 1*, si legge che il concetto fondante andrebbe cercato fuori dal campo semantico del verbo rispondere sia che si tratti di *rispondere di* o di *rispondere a* cioè nel campo semantico del verbo imputare. Nell'imputazione esiste un rapporto primitivo con l'obbligazione di cui l'operazione di riparare o di subire la pena costituisce soltanto un corollario o complemento che Ricoeur colloca sotto il termine di retribuzione²⁶⁰. Ricoeur però discute sul concetto stesso di responsabilità. Scrive a tal proposito: «si resta sorpresi che un termine, dal senso

²⁵⁷ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., pp. 122- 123.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ P. RICOEUR, *Attorno alla psicoanalisi*, ed. italiana a cura di F. Barale, Milano, 2020, pp. 147-150.

²⁶⁰ L. ALICI, *Il diritto di punire*, Testi di Paul Ricoeur, Brescia, 2012, pp. 70- 72.

così netto, sul piano giuridico abbia un'origine tanto recente e non sia marcatamente iscritto nella tradizione filosofica. Inoltre si prova un certo imbarazzo per la proliferazione e la dispersione degli usi del termine nella sua utilizzazione corrente; e ciò ben al di là dei limiti imposti dall'uso giuridico»²⁶¹.

Scrivendo Ricoeur che l'aggettivo responsabile coinvolge una diversità di complementi; si è responsabili delle proprie azioni, ma anche responsabili nei confronti degli altri, nella misura in cui questi sono a nostro carico, o sono affidati alle cure, ed eventualmente, molto al di là di questa misura²⁶².

In *Percorsi del Riconoscimento*, Ricoeur afferma che il passaggio dall'idea classica di imputabilità a quella più moderna di responsabilità apre sicuramente orizzonti nuovi. «Ce lo rivela la resistenza che questa idea oppone alla eliminazione, o per lo meno alla limitazione, dell'idea di colpa per mezzo delle idee di rischio, di assicurazione, di prevenzione»²⁶³. L'idea di responsabilità sottrae, scrive Ricoeur l'idea di imputabilità alla sua connotazione puramente giuridica²⁶⁴. La sua principale virtù consiste nel porre attenzione sulla alterità «implicita nel danno o nel torto»²⁶⁵.

Uno degli aspetti di tale orientamento concerne l'estensione della sfera di responsabilità al di là dei danni di cui gli autori o le vittime sono supposti essere contemporanei. Sul piano giuridico, colui che commette il fatto viene dichiarato

²⁶¹ P. RICOEUR, *Il giusto 1*, op. cit., p. 31

²⁶² Cfr. DANIEL FREY, *Paul Ricoeur, philosophe et protestant*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 62-72, con particolare riferimento alle pp. 70-71.

²⁶³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Milano, 2005, p. 125.

²⁶⁴ Sul concetto di imputabilità cfr. B. ROMANO, *Filosofia del diritto*, Bari, 2002, pp. 74-78.

²⁶⁵ *Ibidem*.

(riprendendo quanto asserito da Ricoeur nelle sue intense pagine dedicate al tema dell'imputabilità e della responsabilità): «responsabile degli effetti conosciuti o prevedibili della sua azione, e tra questi dei danni causati nell'immediato entourage dell'agente»²⁶⁶. Sul piano morale, l'autore viene ritenuto responsabile dell'*altro uomo, di altri*²⁶⁷. In quest'ottica l'attenzione ricade sul soggetto, infatti scrive Ricoeur sempre nelle pagine sopra citate che si è responsabili di un altro che si ha in carico²⁶⁸. Questa estensione fa sì che colui il quale si ritrova ad essere vulnerabile e fragile sia l'oggetto ultimo della responsabilità dell'agente in quanto entità rimessa alle sue cure. L'idea di imputabilità ritrova il proprio ruolo di elemento moderatore, grazie al richiamo ad una acquisizione del diritto penale, quella della individualizzazione della pena²⁶⁹.

«L'imputazione è anche dotata di una propria saggezza; una responsabilità illimitata si trasformerebbe infatti in indifferenza, rovinando il carattere "mio" della mia azione»²⁷⁰.

Interessante l'analisi di Ricoeur il quale sostiene che «tra la fuga di fronte alla responsabilità ed alle sue conseguenze e l'inflazione occorre trovare la giusta misura, e non lasciare che il principio di responsabilità vada alla deriva e si allontani dal concetto iniziale di imputabilità e dall'obbligo in esso implicito di

²⁶⁶ *Ivi*, p. 126.

²⁶⁷ *Ivi*.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ A. LENTIAMPA, Shenge, P. Ricoeur *La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009, pp. 234-240.

²⁷⁰ *Ivi*, pp. 126-127.

riparare o di subire la pena, entro i limiti di un rapporto di prossimità locale e temporale tra le circostanze dell'azione e i suoi eventuali effetti nocivi»²⁷¹.

La fragilità dell'identità narrativa ci porta alle soglie dell'ultimo ciclo di considerazioni relative all'uomo capace²⁷². La serie di domande chi parla? Chi agisce? Chi si racconta? Trova un seguito nella domanda chi è capace di imputazione²⁷³?

Tale nozione conduce alla problematica individuata con il termine riconoscimento di responsabilità²⁷⁴. Spetta ad una fenomenologia dell'uomo capace isolare la capacità che trova espressione appropriata nell'imputabilità²⁷⁵.

La parola stessa suggerisce l'idea di un conto, che rende il soggetto contabile dei propri atti, al punto di poterli imputare a sè stesso. Ma cosa aggiunge questa idea a quella di ascrizione in quanto attribuzione, di genere particolare, dell'azione al suo agente?

Scrive Ricoeur che l'idea di responsabilità²⁷⁶ sottrae l'idea di imputabilità alla sua riduzione puramente giuridica. La sua principale virtù consiste nel mettere l'accento sulla alterità implicata nel danno o nel torto.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² J.-P. CHANGEAUX.ET P. RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, 1998, p. 350.

²⁷³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 122.

²⁷⁴ A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009, pp. 235-236.

²⁷⁵ Cfr. J. GREISH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, 2015, pp. 335-336; H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 241.

²⁷⁶ Secondo il pensiero di Ricoeur il principio di responsabilità di Hans Jonas equivale ad una decisiva rimoralizzazione dell'idea di imputabilità nella sua accezione strettamente giuridica. Sul piano giuridico l'autore viene dichiarato responsabile degli effetti conosciuti o prevedibili della sua azione e tra questi dei danni causati nell'immediato entourage dell'agente. Sul piano morale, questi viene ritenuto responsabile dell'altro

Cap. III

La logica del riconoscimento

1. Il misconoscimento originario

Nel presente capitolo verrà analizzata la logica del riconoscimento²⁷⁷ nel pensiero di P. Ricoeur. L'opera principale alla quale si fa maggiormente riferimento è *Parcours de la reconnaissance*²⁷⁸, opera scritta dall'autore «con la

uomo, di altri. In virtù di questo spostamento di accento, l'idea dell'altrui vulnerabilità tende a sostituire, nella posizione di oggetto di responsabilità, l'idea di danno commesso.
²⁷⁷ Cfr. P. OLIVER ABEL, J. PORÉE, *Le vocabulaire de P. Ricoeur*, Paris, 2009, pp. 108-109: «Le terme de *reconnaissance* change de sens selon qu'on l'applique aux objets, à sa propre personne ou aux relations mutuelles des hommes entre eux. La reconnaissance des objets est leur identification dans le jugement et dans la mémoire; la reconnaissance de soi est l'attestation que l'on est bien le sujet de ses expériences, de ses paroles ou de ses actions; la reconnaissance mutuelle enfin relie cette attestation à son approbation par un autre. On doit noter alors un renversement qu'exprime bien, sur le plan grammatical, le passage de la voix active (reconnaître) à la voix passive (être reconnu). Ce renversement manifeste l'altérité constitutive de l'identité humaine. Il explique aussi pourquoi la reconnaissance a été pensée le plus souvent par la philosophie comme l'enjeu d'une lutte dont dépend l'existence même. On peut opposer cependant, aux violences allumées par la lutte pour la reconnaissance, l'exception généreuse du don. Elle permet de formuler «l'équation finale de la reconnaissance et de la gratitude».

²⁷⁸ Interessanti sono le riflessioni di J. Greisch il quale scrive: «Le dernier livre que Paul Ricoeur a publié de son vivant porte le beau titre de *Parcours de la reconnaissance*. J'ignore s'il est déjà traduit en allemand, et sous quel titre. À mes yeux, une traduction qui rendrait bien justice au travail de pensée auquel Ricoeur convie ses lecteurs, serait : *Unterwegs zum Anerkennen*. Depuis la mort du philosophe, ce titre se charge de connotations nouvelles qui transforment le travail de lecture et d'appropriation de son œuvre en un « parcours de la reconnaissance » que chaque lecteur effectuera à ses propres risques et périls, en se demandant qui fut ce philosophe qui occupe une place singulière dans la philosophie du XXe siècle, quel genre de reconnaissance de soi-même « comme un autre » il a rendu possible et en quoi les grands thèmes de sa pensée peuvent contribuer à promouvoir une culture de la reconnaissance mutuelle qui ne se réduise pas à une lutte mortelle n'admettant qu'un seul vainqueur», in J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, in Barash J. A. (a cura di), *Paul Ricoeur*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 2006, n. 2, p. 149.

maturità e la sapienza degli anni in cui si esprime un talento filosofico ermeneutico del più alto livello»²⁷⁹. Si tratta di un'opera che intende prendere posizione nel complesso dibattito sul paradigma del riconoscimento, tematica che esercita una notevole influenza sulla filosofia morale e politica contemporanea.

L'opera rappresenta un'impresa importante per il filosofo francese poiché costituisce una sfida in grado di portare un contributo di riflessione ulteriore rispetto ad un pensiero che si era dispiegato con tutte le sue complesse articolazioni per l'intera seconda metà del Novecento²⁸⁰. Tale opera rappresenta una sorta di «sigillo finale di una inesauribile fonte ed attività di pensiero, di testamento intellettuale e spirituale»²⁸¹.

La struttura dell'opera riprende lo schema classico della struttura ternaria utilizzato dall'autore; si tratta pertanto di tre studi nei quali il filosofo di Valence fonda il suo pensiero. Un primo studio si basa sul riconoscimento come identificazione, un secondo sul riconoscimento di sé stessi, e infine un terzo sulla reciprocità tra soggetti e sul concetto di mutuo riconoscimento.

²⁷⁹ M. GIUSTI, *Riconoscimento e gratitudine. Sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, in "Riv. Critica della postmodernità, Consecutio Temporum", 2012, n. 3, p. 162.

²⁸⁰ F. SARACINELLI, *Paul Ricoeur, filosofo del Novecento, Una lettura critica delle opere*, Milano, 2013, pp. 261.

²⁸¹ *Ibidem*; Tale opera fu l'ultima delle opere ricoeuriane.

Preliminarmente l'attenzione verterà sul concetto di misconoscimento²⁸², ossia una dimensione conflittuale che porta l'uomo nel suo sforzo di autoconservazione ad usare violenza nei confronti di un altro uomo²⁸³.

Seguirà un'attenta analisi dedicata in particolar modo al terzo studio di *Parcours de la Reconnaissance*, in cui il filosofo francese si confronta dapprima con la teoria hobbesiana inerente i rapporti sociali, successivamente con la teoria hegeliana del riconoscimento per poi affrontare il tema del mutuo riconoscimento²⁸⁴.

Sulle tracce del riconoscimento, bisogna dunque risalire all'atto fondativo della scienza politica moderna compiuto da Hobbes. Ciò che di questa impresa interessa a Ricoeur non è il materialismo scientifico né la teoria artificiale dello stato, quanto la sua base antropologica, una forma di misconoscimento (*méconnaissance*) originario: l'uomo attanagliato dal timore soccombere è descritto come un fascio di passioni primitive (competizione, diffidenza, ricerca di gloria), in lotta contro tutti, senza alcuna dimensione di alterità.

La sfida è dirimente: la posta in gioco consiste infatti nel sapere se, alla base del vivere insieme, esista un motivo originariamente morale che Hegel identificherà con il desiderio di essere riconosciuto. Il concetto di *Anerkennung* elaborato da Hegel nel periodo di Jena, sembra soddisfare l'esigenza o, almeno indicare, la strada da percorrere, in quanto stabilisce il legame tra auto-riflessione e orientamento all'altro, innesca un processo che va dal polo negativo (disprezzo,

²⁸² Cfr. O. AIME, *Senso e essere, la filosofia riflessiva di P. Ricoeur*, pp. 529-530.

²⁸³ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, op. cit., p. 83.

²⁸⁴ F. DOSSE, *Paul Ricoeur, Les sens d'une vie*, Paris, 2008, pp. 670-679.

ingiustizia) al polo positivo (considerazione, rispetto), coordina il riconoscimento con il versante politico espresso nella gerarchia istituzionale.

La tesi di Ricoeur è chiara: esperienze di riconoscimento pacifico e pacificato precedono come esigenza morale non solo la paura della morte violenta e il calcolo razionale di Hobbes ma anche lo sviluppo in termini di lotta descritto dalla *Fenomenologia dello Spirito*.

A sostegno della tesi elenca ed esamina varie forme di riconoscimento, che vanno dal piano individuale (amore, amicizia, paternità, maternità), a quello giuridico (diritti civili) e sociale (uguaglianza). Sorge però una questione insidiosa: e se la domanda di riconoscimento ai vari livelli non fosse che una domanda indefinita tipica del cattivo infinito? Occorre perciò trovare un terreno più solido, oltre gli stati di pace alternativi e fondati su mediazioni simboliche estranee all'ordine giuridico, e il regime degli scambi commerciali²⁸⁵.

Facendo un passo a ritroso Ricoeur fa riferimento al Leviatano di T. Hobbes nel quale viene ripreso il concetto della figura di uomo inteso come costante pericolo per la vita di un altro uomo²⁸⁶. Tale riflessione acquista rilievo, come sopra anticipato, alla luce del misconoscimento originario.

In tal senso il discorso hobbesiano viene visto «sul filo della lotta per la sopravvivenza che ha nella paura della morte violenta il suo tratto specifico»²⁸⁷.

²⁸⁵ O. AIME, *Senso e essere, la filosofia riflessiva di P. Ricoeur*, pp. 529-530.

²⁸⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, tr. a cura di Arrigo Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli, Bari, 2010.

²⁸⁷ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, Per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2008, p. 83.

Secondo il pensiero di Hobbes l'uomo non si presenta come un *animale politico* incline alla società²⁸⁸ e la tendenza dello stesso di danneggiare l'altro è insita nella stessa società²⁸⁹. Interessante per il presente studio è la questione posta da Hobbes e ripresa successivamente da Ricoeur: alla base della lotta di tutti contro tutti vi sono tre passioni prima menzionate: la competizione, la diffidenza (diffidence) e la gloria.

«La prima passione fa sì che gli uomini si aggrediscano per il guadagno; la seconda fa sì che gli uomini si aggrediscano per la sicurezza; la terza per la reputazione»²⁹⁰. Ricoeur scrive sul punto che è da sottolineare che nessuna di queste passioni viene concepita senza fare riferimento alle altre; ciascuno «sa di essere, per confronto, uguale a ciascun altro sul piano passionale»²⁹¹.

Tale uguaglianza è ribadita sin dal primo capitolo del *Leviatano* intitolato: *La condizione naturale del genere umano per quanto riguarda felicità e sofferenza*. In tale dimensione, secondo il pensiero di Ricoeur, ciò che gli uomini fanno è più importante di ciò che pensano di essere. Il confronto è fondamentale poiché senza confronto non ci sarebbe neanche l'inimicizia che porta gli esseri umani a distruggersi e sottomettersi l'un l'altro.

²⁸⁸ *Ibidem*.

²⁸⁹ Cfr. F. CARNELUTTI, *La guerra e la pace*, Torino, 2014, pp. 44-46.

²⁹⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 205.

²⁹¹ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 187.

Tale struttura del «l'un l'altro» è una struttura del diniego di riconoscimento, «il quale riscontra nella diffidenza la sua esperienza più prossima e nella volontà la sua motivazione più profonda»²⁹².

Un altro importante aspetto da considerare è che sia impensabile poter parlare di diniego di riconoscimento senza pensare alla parola *Guerra* coniugata alla parola *Pace*²⁹³. Ricoeur scrive a tal proposito: «il misconoscimento sa di essere il diniego di questo riconoscimento che si chiama pace»²⁹⁴.

La sfida hobbesiana è comprensibile in tutta la sua portata solo se si parte dal punto fondamentale del pensiero di Hobbes, secondo cui lo stato di natura è segnato da un lato dalla vanità e dall'altro dalla paura della morte violenta - egli afferma che sembra che la natura abbia dissociato gli uomini e li abbia predisposti ad aggredirsi l'un l'altro. Infatti Ricoeur scrive:

«Non comprenderemmo la sfida hobbesiana in tutta la sua ampiezza se le osservazioni sullo stato di natura del capitolo XIII non venissero integrate con le osservazioni che ritroviamo, nel capitolo XIV, sotto il titolo leggi naturali, e nel capitolo XV, sotto quello di altre leggi di natura. Nello stabilire queste leggi infatti, le quali pur appartenendo allo stato di natura costituiscono già un obbligo, l'emergenza dello Stato resterebbe incomprendibile»²⁹⁵.

²⁹² *Ivi*, p. 188. Nell'opera viene fatto riferimento a Strauss il quale afferma che relativamente alla vanità, (altro nome per la gloria), fonte di illusione, la paura della morte costituisce il principio di verità da cui derivano le misure razionali che condurranno al contratto politico decisivo; «In tal senso lo stato di natura custodirebbe in sé l'antinomia originaria tra vanità e paura della morte violenta».; Cfr. P. RICOEUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 1992, pp. 351-384.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 188.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 188.

È necessario che esso proceda da un contratto di cui il sovrano non è concorrente, ma che impegna tutti gli uomini che nello stato di natura ignorano l'esercizio della valutazione in termini di preferenza morale.

Nella presente riflessione la natura ragionevole degli uomini si sostanzia come meccanismo formale che calcola le possibilità di autoconservazione e che induce gli uomini a comportarsi secondo norme o massime tese a salvaguardare la vita di un maggior numero di uomini possibile.

La ragione produce dunque una serie di massime che nel *Leviatano* Hobbes definisce *teoremi della ragione*²⁹⁶. La ragione suggerisce articoli di pace convenienti in base ai quali gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. Tali articoli sono chiamati in altro modo: *Leggi di natura*²⁹⁷.

Ricoeur nei suoi studi nel trattare la questione delle leggi naturali, sullo sfondo dello stato naturale intende penetrare nel terreno dei rivali di Hobbes (pensatori dello Jus Naturale)²⁹⁸.

Secondo il pensiero di Hobbes, il diritto di natura, lo *jus naturale*, consiste nella «libertà che ha ogni uomo di utilizzare il proprio potere come vuole per la preservazione della propria natura, vale a dire della propria vita e, di

²⁹⁶ In particolare nei capitoli XIV e XV del *Leviatano*.

²⁹⁷ T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 105.

²⁹⁸ T. Hobbes rifiuta la definizione di Ugo Grozio del diritto come *qualità morale*; Grozio pubblica il *De Iure belli ac pacis* nel 1625, mentre il *Leviatano* è del 1651. In Grozio vi è la seguente definizione del diritto: «Una qualità morale, legata alla persona, in virtù della quale si possono avere o fare certe cose legittimamente», espressione ripresa in P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 189.

conseguenza di fare tutto ciò che nel suo giudizio e nella sua ragione concepirà come i mezzi più adatti a questo scopo»²⁹⁹.

Osserva Ricoeur, che giunti a questo punto si è in presenza della *sottile curvatura* con la quale si afferma che il diritto autorizza mentre la legge vieta.

Tale distinzione rischia di essere misconosciuta poiché al soggiacente divieto si attribuisce la figura visibile di una serie di precetti il primo dei quali ingiunge di «ricercare la pace e perseguirla» senza rinunciare a difendere noi stessi con tutti i mezzi possibili e il secondo di «deporre questo diritto a tutte le cose»³⁰⁰.

È proprio su tale punto che la legge si dissocia dal diritto. Il contratto da cui nascerà lo Stato sarebbe incomprensibile senza tale precetto; infatti deporre il diritto ad ogni cosa rappresenta per un uomo privarsi della libertà di impedire ad un altro di beneficiare del suo diritto alla stessa cosa, il che, scrive Ricoeur costituisce «il preliminare di ogni atto di contrattazione»³⁰¹.

È emblematico che gli epiteti: *Reciproco* e *mutuale* vengano pronunciati non in un contesto di uno stato di guerra ma in un contesto di ricerca della di pace³⁰².

²⁹⁹ T. HOBBS, *Leviatano*, op. cit., p. 213.

³⁰⁰ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., pp. 190-191.

³⁰¹ *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem*.

2. La lotta per il riconoscimento e il concetto di amore

Nel suo IV studio di *Parcours de la Reconnaissance*, Ricoeur dedica una sezione alla riattualizzazione dell'argomento di Hegel a Jena. La sezione è incentrata sul tema dell'*Anerkennung*³⁰³ - tema già richiamato nelle pagine precedenti della presente ricerca. Ricoeur dichiara il suo debito nei confronti di Axel Honneth dal quale trae molteplici spunti di riflessione e approfondimento. Struttura la IV sezione del libro come un dialogo con Honneth³⁰⁴ nel quale il contributo di Ricoeur sarà quello di aggiungere delle osservazioni complementari a qualche considerazione «antagonista»³⁰⁵.

Tali considerazioni apriranno la strada ad un argomento diretto contro l'idea di lotta e alla ricerca di esperienze di riconoscimento di carattere pacifico.

In particolare Ricoeur dedica a tale argomento la sezione finale di tale studio. Honneth salva il progetto di fondare una teoria sociale di tenore normativo, teoria che ha l'ambizione di concedere la replica a Hobbes, nella misura in cui la

³⁰³ F. DOSSE, *Le sense d'une vie*, Paris, 2008, pp. 672-675; «À ce niveau, Ricoeur s'appuie sur la relecture par Axel Honneth du concept d'*Anerkennung*, mis au point par Hegel à Jéna entre 1802 et 1807, qui condense les trois sens de la lutte pour la reconnaissance: celui d'une autoréflexion et d'une orientation vers l'autre, celui de la dynamique d'un procès du pôle de la négativité à celui de la positivité, du mépris vers la considération, enfin d'un procès se déployant dans des institutions spécifiques. Ricoeur suit la tripartition présentée par Honneth pour rendre compte des modèles de reconnaissance intersubjective placés sous le signe de l'amour, du droit et de l'estime social».

³⁰⁴ «La riattualizzazione intrapresa da Honneth trae la sua forza di convinzione dall'aver preservato in sé l'equilibrio tra la fedeltà alla tematica hegeliana ed il rifiuto della metafisica dell'assoluto, in virtù della quale a Jena Hegel resta su posizioni vicine a quelle di Schelling e Fichte». P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 211.

³⁰⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 211.

lotta «precede da motivi morali suscettibili di occupare il posto tenuto dalla triade della rivalità, della diffidenza e della gloria nella descrizione del presunto stato di natura nel Leviatano»³⁰⁶.

L'analisi proposta da Ricoeur si pone come obiettivo quello di: «cercare nello sviluppo delle interazioni conflittuali la fonte dell'allargamento parallelo delle capacità individuali [...] nel contesto dell'uomo capace alla conquista della propria ipseità»³⁰⁷.

Honneth nella sua opera *Lotta per il riconoscimento*, adotta una strategia ovvero quella di ripartire da una ricostruzione preliminare degli scritti di Hegel a Jena dai quali ricava nella prima parte dell'opera i tre modelli di riconoscimento intersoggettivo posti in sequenza sotto l'egida dell'amore, del diritto e della stima sociale³⁰⁸. Secondo il pensiero di Ricoeur, uno dei vantaggi di tale schema è quello di *incorniciare* il giuridico mediante strutture che lo anticipano ma anche che lo eccedono³⁰⁹.

Il primo modello preso in esame da Ricoeur è il modello di riconoscimento riconducibile all'amore il quale comprende rapporti amicali, erotici, familiari che implicano forti vincoli affettivi tra poche persone.

³⁰⁶ *Ivi*, pp. 212-213.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ Cfr. F. DOSSE, *Paul Ricoeur, le sens d'une vie*, Paris, 2008, pp. 670-679.

Si tratta qui di un grado pregiuridico di riconoscimento reciproco in cui i soggetti si confermano reciprocamente nella loro concreta natura di esseri bisognosi³¹⁰.

Emerge a questo punto la formula hegeliana *essere sè stessi in un estraneo*.

«Honneth cerca nella teoria psicoanalitica della relazione d'oggetto il complemento empirico della speculazione hegeliana che deriva da questo primo modello di riconoscimento³¹¹. Tra i successori di Freud, l'autore si interessa in particolare a coloro i quali hanno situato le prime strutture conflittuali a livello delle forme di attaccamento emozionale del tipo madre-figlio e preliminarmente ai conflitti di natura intrapsichica del tipo "Io-Es". Vengono presi in considerazione i disturbi interpersonali nel processo di acquisizione della propria autonomia da parte del bambino»³¹².

In tale studio viene preso come esempio il bambino che cerca e acquisisce autonomia e viene paragonato all'adulto che si relaziona con altri adulti e viene messo alla prova della separazione il cui vantaggio emotivamente costoso consiste nella capacità di vivere da soli³¹³.

«Ora, questa capacità cresce in proporzione alla fiducia dei partner nella permanenza del legame invisibile che si intesse nell'intermittenza della presenza e dell'assenza. Tra i due poli della fusione emozionale e dell'affermazione di sé nella solitudine si instaurano nel corso della

³¹⁰ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit., p. 213.

³¹¹ J. GREISCH, *Vers quelle reconnaissance?*, in Barash J. A. (a cura di), Paul Ricoeur, «Revue de Métaphisique et de Morale», 2006, n. 2, pp. 149-171.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ In particolar modo sul punto Ricoeur fa riferimento ai rapporti tra partner.

storia condivisa tra amanti dei rapporti di dipendenza relativa, i quali bastano ad incrinare i fantasmi di onnipotenza provenienti dalla prima infanzia; sotto questo aspetto, il distacco acquisito a prezzo di molte disillusioni può essere considerato come la contropartita della fiducia che fa stare insieme le coppie di amanti»³¹⁴.

Honneth a questa prima forma di riconoscimento lega una forma di disprezzo che consiste nel maltrattamento e nella violenza³¹⁵.

Secondo il pensiero di Ricoeur il disprezzo non si limita agli attacchi all'integrità fisica ma si estende alla mancanza di approvazione e l'umiliazione che costituisce una delle più grandi ferite che si possono infliggere all'altro.

«Questa approvazione, che fa dell'amicizia il bene unico, di cui parla Simone Weil, è il bene prezioso tanto nella "separazione", quanto nell'"incontro"»³¹⁶.

L'umiliazione, scrive Ricoeur colpisce ciascuno a livello pregiuridico del suo *essere con* altri. L'individuo si sente in certa misura guardato dall'alto in basso, privato di approvazione e ancor di più come se non esistesse.

«Non è possibile, varcare la soglia che separa il primo modello di riconoscimento dal secondo senza aver preso in considerazione le costrizioni e le regole, che senza essere di per sé di natura giuridico-formale devono essere ritenute, nel senso forte del termine come istituzioni, ricche per altro di sviluppi giuridici»³¹⁷.

³¹⁴ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., pp. 214-215.

³¹⁵ A. HONNETH, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, op. cit., pp. 39-40.

³¹⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 216.

³¹⁷ *Ibidem*.

In tale cornice Ricoeur, prende come punto di riferimento la famiglia, come istituzione primordiale la quale costituisce una delle prime forme del vivere insieme contraddistinta da legami verticali di filiazione che si incrociano con linee orizzontali della coniugalità³¹⁸.

Inoltre appare interessante come il filosofo francese si soffermi nell'analizzare tale modello di riconoscimento, sul fenomeno della filiazione e sul sistema genealogico³¹⁹. Inizialmente, nel presente studio, ciò che colpisce in un sistema genealogico è la posizione dell'*ego* che si pone in fondo ad una scala ascendente che si divide secondo due linee ovvero la linea paterna e la linea materna³²⁰ che a loro volta si sdoppiano.

Ciò al fine di spiegare che il soggetto prima ancora di essersi pensato e voluto come soggetto di percezione, di azione, di imputazione, è stato, e resta, afferma Ricoeur utilizzando un'espressione di P. Legendre: «inestimabile oggetto di trasmissione»³²¹. Trasmissione di che cosa? Trasmissione della vita, della storia, trasmissione di eredità.

³¹⁸ Il legame coniugale nel pensiero di Ricoeur, viene considerato il punto di scambio obbligato tra queste relazioni verticali e orizzontali. Dal canto suo anch'esso sottoposto ad una costrizione, ovvero la condizione dell'incesto, «quest'ultima iscrive la sessualità nella dimensione culturale, instaurando la differenza tra il legame sociale e il legame di consanguineità». P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 217.

³¹⁹ Ricoeur nell'esaminare tali aspetti si rifà al pensiero di P. Legendre in particolare all'opera: *L'inestimabile objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, 1985, quarta lezione.

³²⁰ Linee che si sdoppiano, scrive il filosofo francese, via via che si risale la catena delle generazioni, duplicando ad ogni passaggio posti anch'essi doppi, patri-e matrilineari (con, su ogni linea, delle relazioni di fratria, a loro volta implicate in relazioni di verticali di lignaggio).

³²¹ Si veda, V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur per un'etica del superamento dei conflitti*, op. cit., pp. 92-93.

«Grazie a tale interiorizzazione progressiva dello sguardo genealogico, l'ego, funzione zero, diviene funzione a pieno titolo quando la trasmissione è vissuta come mutuo riconoscimento, parentale e filiale al tempo stesso»³²². Mediante l'atto di riconoscimento di sé nei rapporti di discendenza Ricoeur propone due riflessioni; sul fronte della nascita distingue una nascita come inizio di vita e una nascita come origine che non si riduce alla spiegazione tramite l'inizio: «l'inizio della vita è preceduto da antecedenti biologici, da desideri, magari da un progetto che va sotto il nome di parentale, insomma tutte cose che eccedono la semplice coscienza di essere nati; l'inizio rimanda a una prima. Altra cosa è l'origine, la quale rinvia esclusivamente a sé stessa»³²³. Al mutuo riconoscimento tra gli stessi genitori corrisponde il riconoscimento filiale «da cui il riconoscimento filiale da cui il riconoscimento di sé stessi nella filiazione riceve il suo senso più completo»³²⁴.

³²² P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., pp. 218-219.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Ivi*; Per quanto riguarda la riflessione la riflessione sul principio genealogico, Ricoeur osserva, seguendo le analisi di P. Legendre, che il principio genealogico obietta alla spinta incestuosa. In tal senso mette in ordine i legami di parentela mette ordine alla coniugalità, ed organizza la filiazione. Il principio genealogico opera una fortissima interdizione nei confronti dell'incesto poiché la pulsione incestuosa è profondamente radicata nell'uomo costituendo una seria minaccia per tutto il sistema genealogico.

3. La lotta per il riconoscimento sul piano giuridico

Giunti a questo punto della trattazione l'attenzione verte sulla lotta per il riconoscimento sul piano giuridico. Ricoeur parte dal pensiero di Hegel il quale ritiene che la questione posta dalla relazione giuridica «era dominata dalla replica ad Hobbes, nella misura in cui nel Leviatano, ogni processo di istituzionalizzazione riceve la propria legittimità dallo Stato, concepita come una entità esterna al conflitto nello stato di natura»³²⁵.

Hegel in particolare, effettua una distinzione dei primi tratti dell'essere riconosciuto sul piano giuridico nell'accesso al possesso legale dei beni materiali ovvero nella forma contrattuale dello scambio.

La dinamica del conflitto, secondo il pensiero del filosofo di Valence, relativa a questo tipo di riconoscimento procede allora dalla cessazione del contratto e dalla risposta consistente nella costrizione legale, nella coercizione, spetta così al crimine di disvelare il non-riconoscimento proprio a questa sovversione dell'individuo, ma anche di produrre una nuova valutazione dell'offesa in quanto oltraggio alla persona nella sua dimensione intesa in senso universale³²⁶. In tal senso si parla di lotta per il riconoscimento in relazione al rapporto giuridico nel processo di formazione della volontà universale³²⁷.

³²⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 221.

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ *Ivi*.

Prima di procedere occorre far riferimento al paragrafo precedente in cui veniva spiegata la relazione tra: affrancamento dei legami affettivi fusionali e la fiducia nella permanenza dell'attaccamento reciproco tra amanti³²⁸.

Nella lotta per il riconoscimento sul piano giuridico, il predicato *libero*³²⁹ sostituisce la *capacità di stare da solo* discussa precedentemente, ed il rispetto sostituisce la fiducia, «esso è contrassegnato da una pretesa all'universale che eccede la prossimità dei legami affettivi»³³⁰.

Ecco che a questo punto interessante appare la definizione che Ricoeur offre di riconoscimento sul piano giuridico, ricorrendo al pensiero di Honneth secondo il quale, è possibile arrivare alla comprensione del proprio *Io* come portatore di diritti, solo se si acquisisce una conoscenza piena degli obblighi normativi che occorre rispettare di fronte agli altri³³¹.

Il riconoscimento, scrive Ricoeur, si pone un duplice obiettivo: quello di altri e quello della norma. Per quanto attiene la norma, il riconoscimento viene inteso nel senso lessicale del termine, nel senso di fare attestazione di validità; mentre nel caso della persona, riconoscere significa identificare ciascuna persona in quanto libera e uguale a ogni altra.

³²⁸ L. THÉVENOT, «Reconnaissance avec Paul Ricoeur et A. Honneth», dans C. Delacroix, P. Garcia e F. Dosse (sous la dir.), *Paul Ricoeur et le sciences humaine*, Paris, 2007, p. 129.

³²⁹ *Libero* nel pensiero di Ricoeur, viene inteso nel senso della razionalità presunta uguale in ogni persona considerata nella sua dimensione giuridica.

³³⁰ *Ivi*, pp. 222-223.

³³¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit. p. 132.

«Il riconoscimento in senso giuridico, aggiunge così al riconoscimento di sé in termini di capacità [...] le nuove capacità derivanti dalla congiunzione tra la validità universale della norma e la singolarità delle persone»³³².

La struttura dualistica del riconoscimento giuridico consiste dunque nella stretta connessione tra: allargamento della sfera dei diritti riconosciuti alle persone e arricchimento delle capacità che i soggetti riconoscono a sé stessi³³³.

Honneth, egli nella sua opera spesso citata nel corso della presente ricerca, *Lotta per il riconoscimento*, si rifà al pensiero di Hegel citando in particolare quanto riportato nell'*Enciclopedia*:

«Nello stato [...] l'uomo viene riconosciuto e trattato come un essere razionale, come libero, come persona; e il singolo individuo a sua volta si rende degno di questo riconoscimento ubbidendo, con il superamento della naturalità della sua autocoscienza, a una volontà universale, alla volontà che è in sé e per sé, cioè si comporta nei confronti degli altri in modo universalmente valido, riconoscendoli come ciò che lui vuole essere considerato - come libero, come persona»³³⁴.

Ricoeur scrive che si è potuto fare astrazione dalla storia culturale dei conflitti che appartengono alla sfera affettiva in modo proporzionale all'importanza che assume l'evoluzione storica sul piano giuridico nella misura in cui su questo

³³² P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. pp 222-223.

³³³ *Ivi*, p. 223.

³³⁴ Honneth riporta un testo di Hegel dell'*Enciclopedia* il quale sottolinea la doppia finalità del riconoscimento; la citazione è tratta dall'opera di A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 132.

piano della lotta per il riconoscimento sono coinvolti un allargamento della sfera dei diritti e un arricchimento delle capacità individuali³³⁵.

Per Kant, «il rispetto è l'unico impulso che la ragione pratica imprime direttamente alla sensibilità affettiva»³³⁶. Esso si situa al di là della storia. D'altro canto i pensatori sensibili al carattere storico del passaggio alla modernità hanno potuto riscrivere la nozione di rispetto all'interno di una storia tanto di diritti quanto del diritto. Si tratta di interpretare delle situazioni in cui si possono verificare delle correlazioni tra:

«riconoscimento di validità sul piano delle norme e riconoscimento di capacità sul piano delle persone. Le lotte per il riconoscimento giuridico derivano da questa intelligenza mista delle costrizioni normative e delle situazioni in cui le persone esercitano le loro competenze»³³⁷.

L'allargamento della sfera normativa dei diritti cui risponderà immediatamente l'estensione delle capacità possedute dalla persona giuridica può essere osservata secondo due prospettive da una parte sul piano dell'enumerazione dei diritti soggettivi definiti dal loro contenuto, dall'altra parte sul piano dell'attribuzione di questi diritti a nuove categorie di individui o di gruppi³³⁸.

Ricoeur riprende il pensiero A. Honneth, R. Alexy e Talcott Parson³³⁹, i quali effettuano una distinzione dei diritti soggettivi in tre macrocategorie: i diritti

³³⁵ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 224.

³³⁶ *Ibidem*; Il concetto di rispetto - Achtung - di origine kantiana offre un punto di riferimento indispensabile.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*.

civili, i diritti sociali e i diritti politici. Honneth sostiene che nella prima categoria vengono compresi i diritti negativi che proteggono le libertà, la vita e la proprietà della persona dalle ingerenze dello stato e che nella seconda i diritti positivi che consentono una partecipazione equa al fine di una ripartizione dei beni fondamentali³⁴⁰.

Honneth ritiene inoltre che, l'affermazione dei diritti alle libertà della prima categoria ha aperto la strada ai diritti soggettivi delle altre due categorie. Nella sua opera più volte citata, *Lotta per il riconoscimento*, si legge sul punto: «per poter agire come persona moralmente capace di intendere e volere, il singolo necessita non solo della protezione giuridica da intrusioni nella sua sfera di libertà, ma anche della opportunità giuridicamente garantita di partecipare al processo di formazione della volontà pubblica; di tale opportunità, però, egli può fare un uso effettivo solo se contemporaneamente gli è garantito un certo standard di condizioni di vita»³⁴¹.

In *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, si legge che insieme all'allargamento della sfera dei diritti del singolo cittadino si è realizzata una estensione delle capacità fondamentali che appartengono all'uomo come persona³⁴².

Ricoeur afferma che anche in un contesto giuridico caratterizzato da relazioni giuridiche si presentano forme di misconoscimento. Ad ogni categoria di diritti soggettivi corrispondono forme di diniego di riconoscimento.

³⁴⁰ Cfr. P. RICOEUR, *La personne, contenuto in Lectures 2*, Paris, 1992, pp. 195 e ss; pp. 203 e ss.

³⁴¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit. p. 142.

³⁴² V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, op. cit., pp. 98-99.

«Nella forma del diniego di riconoscimento la perdita del rispetto che la persona nutre nei confronti di sé stessa riceve ogni volta una modalità affettiva differente»³⁴³.

Secondo il pensiero del filosofo francese è proprio dal sentimento di indignazione, e dalle forme di diniego di riconoscimento che nasce nell'uomo il sentimento di riscatto e la volontà di partecipare attivamente al processo di allargamento della sfera dei diritti soggettivi.

Da tale percorso deriva uno dei significati della responsabilità ovvero quello secondo il quale: la responsabilità può essere ritenuta, sotto questo profilo, come la capacità riconosciuta al tempo stesso dalla società e da sé stessi di decidere razionalmente e autonomamente sulle questioni morali³⁴⁴.

«Il termine responsabilità implica dunque l'asserzione di sé e il riconoscimento dell'altrui pari diritto a contribuire ai progressi del diritto e dei diritti»³⁴⁵.

L'allargamento della sfera dei diritti soggettivi presenta un ulteriore aspetto peculiare che consiste nell'estensione dello stesso ad una sfera di individui sempre più numerosa. Tale dimensione è la dimensione del concetto di universalità non riguardante più soltanto il tenore dei diritti ma anche

³⁴³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 225: Scrive sul punto Ricoeur che: «Occorre ricordare che i sentimenti negativi sono risorse significative della lotta per il riconoscimento; l'indignazione costituisce sotto questo aspetto la struttura di transizione tra il disprezzo risentito nell'emozione della collera e la volontà di diventare un attore della lotta per il riconoscimento. Il punto più sensibile dell'indignazione concerne l'insopportabile contrasto, ricordato sopra, tra l'uguale attribuzione di diritti e la diseguale distribuzione di beni in società come la nostra, che sembrano condannate a pagare il progresso in termini di produttività in tutti i settori al costo di un aumento sensibile delle diseguaglianze».

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ivi*, pp. 226-227.

l'estensione della loro sfera di applicazione³⁴⁶. Le forme di uguaglianza acquisite da alcuni, scrive Ricoeur: hanno la vocazione a essere estese a tutti³⁴⁷.

Relativamente alla loro estensione occorrerebbe procedere secondo una analisi distinta delle tre categorie di diritti soggettivi. «L'esperienza negativa del disprezzo assume allora la forma specifica dei sentimenti di esclusione, di alienazione, di oppressione e l'indignazione che ne deriva ha potuto imprimere alle lotte sociali la forma della guerra, sia che si trattasse di rivoluzione, sia che si trattasse di guerra di liberazione o di decolonizzazione»³⁴⁸.

³⁴⁶ D. IANNOTTA, *Paul Ricoeur in dialogo, etica, giustizia e convizione*, Torino, 2008, pp. 115-123.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 226.

³⁴⁸ *Ibidem*.

4. Lotta per il riconoscimento e stima sociale

Il terzo modello preso in esame da Ricoeur nell'ambito di uno schema tripartito delineato nel corso della presente ricerca viene definito dal filosofo francese come mutuo riconoscimento e stima sociale³⁴⁹.

Nell'ambito di tale schema, fondato sulla lotta per il riconoscimento sul piano giuridico, sulla lotta per il riconoscimento come amore e sul riconoscimento inteso come stima sociale, Ricoeur ha scelto di dare rilievo maggiormente alla dimensione sociale del politico³⁵⁰.

Il ragionamento di Ricoeur parte dal concetto di stima sociale distinto dal concetto di rispetto di sé che a sua volta si distingue dal concetto di fiducia in sé posta sul piano affettivo. Honneth afferma che i soggetti umani necessitano oltre che di un riconoscimento giuridico di stima sociale, la quale consente agli stessi di riferirsi positivamente alle concrete qualità e capacità dell'essere umano³⁵¹.

La stima sociale riveste pertanto un ruolo di preminente importanza poiché riassume le diverse modalità di mutuo riconoscimento che «oltrepassano l'eguaglianza dei diritti dei soggetti liberi»³⁵². Le questioni che Ricoeur ci pone a questo punto sono le seguenti: Su quali basi normative ed in virtù di quali regole sociali e valori si realizza la stima sociale? Quali sono le forme di conflitto che

³⁴⁹ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit., p. 227.

³⁵⁰ *Ibidem*.

³⁵¹ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, op. cit. p. 147.

³⁵² V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per una logica del superamento dei conflitti*, op. cit. pp. 100 e ss.

genera la stessa? Quali sono le capacità personali legate alle forme di mutuo riconoscimento?³⁵³

Tali questioni costituiscono il cuore della ricerca di Ricoeur sul tema della stima sociale³⁵⁴. Secondo il pensiero di Honneth esiste un orizzonte di valori comuni ai soggetti interessati che costituisce il presupposto di base di tale terzo ciclo di considerazioni. «*Ego* ed *Alter* possono stimarsi vicendevolmente come persone individuate solo se condividono gli orientamenti di valore e i fini che segnalano loro reciprocamente l'importanza o il contributo delle loro qualità personali per la vita dell'altro»³⁵⁵.

Nelle intense pagine che Ricoeur dedica alla stima sociale viene sottolineata la dimensione assiologica della mutua stima: «Le singole persone commisurano infatti l'importanza delle loro proprie qualità relativamente alla vita dell'altro ciascuna sulla base dei medesimi valori e dei medesimi fini»³⁵⁶.

Tali rapporti di stima variano a seconda delle epoche e l'autore apre la strada «ad una esplorazione multidimensionale delle mediazioni sociali assunte dal punto di vista della loro costituzione simbolica, dato che la concezione culturale che una società fa di sé stessa è costituita dalla somma dei valori e dei fini etici di volta in volta mobilitati»³⁵⁷. L'analisi del concetto di stima sociale si trova così a dipendere da una tipologia di mediazioni che contribuiscono alla formazione

³⁵³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 227.

³⁵⁴ Honneth, nell'opera *Lotta per il riconoscimento*, dedica alcune delle sue riflessioni a questa architettura di problemi che ci proponiamo di affrontare in maniera dettagliata.

³⁵⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, p. 147.

³⁵⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, pp. 228-229.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 228.

dell'orizzonte di valori condivisi; la nozione di stima varia in relazione al tipo di mediazione che rende una persona «stimabile»³⁵⁸.

La stima sociale attiene pertanto alle qualità che caratterizzano l'individuo nella propria singolarità. «Essa esige un medium sociale che esprima in maniera universale ed *intersoggettivamente vincolante*, le differenti qualità delle persone»³⁵⁹. La società offre un quadro di orientamento simbolicamente articolato nel quale sono indicati un complesso di valori e fini etici³⁶⁰.

La stima intersoggettiva è determinata da finalità etiche che si sono soffermate in una certa società³⁶¹. Il misconoscimento, la lotta per il riconoscimento ed il mutuo riconoscimento sono dei temi tipici di una società come quella odierna caratterizzata dalla convivenza di culture, di etnie e di ideologie differenti.

Tale diversità in continuo divenire è testimoniata dalla presenza di lingue differenti³⁶².

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2008, p. 100.

³⁶⁰ F. BREZZI, *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa, in Paul Ricoeur in dialogo, etica giustizia e convinzione*, a cura di D. Iannotta, Torino, 2008, pp. 115-120.

³⁶¹ *Ibidem*: «Dal complesso di valori e finalità etiche risulta l'autocomprensione che una società ha di se stessa; la concezione culturale che una società elabora di se stessa è data dall'insieme dei suoi valori e fini etici da essa accolti. I criteri di autocomprensione culturale di una società costituiscono la base di orientamento della stima sociale delle persone. In tal senso le capacità e le prestazioni delle persone vengono valutate intersoggettivamente nella misura in cui possono contribuire alla trasformazione dei valori culturalmente stabili».

³⁶² V. BUSACCHI E G. COSTANZO, *Paul Ricoeur e «les proches» Vivere e raccontare il Novecento*, Torino, 2016, pp. 443-462.

5. La politica del riconoscimento

In tale studio appare interessante il saggio di Taylor intitolato *La politica del riconoscimento* nel quale Ricoeur trova un modello di «argomentazione incrociata» i cui limiti possono essere rinvenuti «all'interno di una situazione polemica dove l'autore è personalmente coinvolto»³⁶³.

In primo luogo è nello spettacolo delle lotte per il riconoscimento condotte da gruppi minorati che Taylor trova conferma della tesi «che la nostra identità sia plasmata, in parte dal riconoscimento o dal mancato riconoscimento o, spesso da un misconoscimento da parte di altre persone»³⁶⁴.

Taylor costruisce le sue argomentazioni sul piano della politica della differenza che vediamo contrapporre al piano della politica fondata sul principio di eguaglianza universale. Ricoeur osserva, come Taylor, rimprovera all'universalismo astratto di non aver preso in esame le differenze e di essere cieco alle differenze in nome della neutralità liberale³⁶⁵.

Le politiche della differenza e la politica che si fonda sul principio di uguaglianza universale sono legate dal fondamento di base che le accomuna

³⁶³ In tal caso Ricoeur fa riferimento al destino del Quebec francofono. Charles Taylor è un pensatore coinvolto che nelle sue lotte nel Quebec francofono sostiene una politica delle differenze rimproverando all'universalismo astratto, legato alla neutralità liberale di rimanere cieco alle differenze.

³⁶⁴ C. TAYLOR, *The politics of Recognition*, Princeton, 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1998, pp. 9-62.

³⁶⁵ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2008, pp. 108-109.

ovvero la nozione di rispetto. Dal punto di vista della politica della differenza l'universalismo «sbandierato dal liberalismo classico, non sarebbe altro che un particolarismo mascherato dal principio universale, frutto di una cultura particolare egemonica, quella dell'uomo bianco di sesso maschile, al suo apice nell'età del Lumi»³⁶⁶.

Una società liberale si dimostra tale per il modo in cui tratta le minoranze compresi coloro che non condividono la definizione pubblica del bene, e soprattutto per i diritti che accorda a ognuno dei suoi membri³⁶⁷. Tale pensiero secondo Ricoeur definisce una politica del riconoscimento il cui beneficio sul piano personale può consistere esclusivamente nella crescita della stima di sé³⁶⁸.

Al termine del percorso delineato mediante le figure della lotta per il riconoscimento si potrebbe mettere in questione l'influenza dell'idea di lotta a tutti gli stadi. Ricoeur ricorda la ragione per la quale si è scelto di affrontare le esperienze incontrate: il punto iniziale era quello di fornire una ripetizione alla versione naturalistica dello stato di natura in Hobbes la quale già si contrapponeva alle tesi dei fondatori del diritto naturale, il Leviatano «esclude infatti ogni motivo originariamente morale, non soltanto per uscire dallo stato di guerra di tutti contro tutti, ma per riconoscere l'altro uomo come partner delle passioni primitive di competizione, di diffidenza, e di gloria»³⁶⁹.

³⁶⁶ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. pp. 241-242.

³⁶⁷ C. TAYLOR, *The politics of Recognition*, Princeton, 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1998, pp. 9-62.

³⁶⁸ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 243.

³⁶⁹ *Ibidem*.

Nel percorso delineato l'essere riconosciuto era divenuto la posta in gioco dell'intero processo denominato lotta per il riconoscimento nella riattualizzazione sistematica dell'argomentazione hegeliana; ma la questione di fondo che si pone Ricoeur è: «Quando un soggetto potrà ritenersi davvero riconosciuto [...] la domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale, con il suo stile militante e conflittuale, non si risolve forse in una domanda indefinita, figura di un cattivo infinito?»³⁷⁰.

Il problema a questo punto non concerne esclusivamente i sentimenti negativi riguardanti la mancanza di riconoscimento, ma anche le capacità conquistate destinate ad una ricerca che Ricoeur definisce insaziabile. Si prospetta così la tentazione di una nuova forma di «*coscienza infelice*»³⁷¹.

Pregievole appare la riflessione di Ricoeur nelle pagine in cui propone di prendere in considerazione una nuova esperienza effettiva che definisce come stati di pace le esperienze di riconoscimento pacifico. Tali esperienze però non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. «La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria»³⁷².

³⁷⁰ *Ivi*, p. 244.

³⁷¹ Ricoeur utilizza tale espressione per indicare un sentimento di vittimismo e di una infaticabile postulazione di ideali fuori portata. A tal fine propone un nuovo modello di esperienza ovvero quello che abbia ad oggetto gli stati di pace.

³⁷² *Ivi*, pp. 244-245.

Cap. IV

Un modello di società fondato sul principio della reciprocità

1. La dialettica tra Amore e Giustizia

«Parlare d'amore è troppo facile, o troppo difficile. Come non cadere nell'esaltazione o nella banalità emotiva? Un modo per aprirsi a una via tra questi due estremi è prendere come guida, di un pensiero meditante, la dialettica tra amore e giustizia»³⁷³.

La dialettica tra amore e giustizia viene illustrata dal filosofo francese in particolare modo in *Parcours de la Reconnaissance* e in *Amour et Justice*³⁷⁴. Viene proposta una dialettica intesa come riconoscimento della sproporzione iniziale tra due termini quali appunto amore e giustizia e come ricerca di mediazioni pratiche tra due estremi.

La dialettica *Amore - Giustizia* può essere analizzata partendo dal piano espressivo del linguaggio dell'*Agape* dal quale è possibile cogliere le caratteristiche della logica della sovrabbondanza.

³⁷³ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, Brescia, 2019, cit., p. 7. Tale studio risulta utile al fine di far emergere l'esistenza di uno stato di pace definito *Agape* che non risponde né a logiche commerciali né a logiche di giustizia.

³⁷⁴ P. Ricoeur in *Amour et Justice* la cui prima pubblicazione risale al 1990 dedica intense pagine di riflessione e di esegesi biblica e mostra come senza togliere la discordanza di principio tra le due logiche, si possa giungere ad una loro integrazione pratica.

Occorre preliminarmente partire dal linguaggio utilizzato da Ricoeur - il linguaggio della lode e dell'elogio³⁷⁵ proposto sin dalle sue prime pagine di *Amour et Justice*.

«Nella lode l'uomo si rallegra della vista del suo oggetto, che regna al di sopra di tutti gli oggetti delle sue preoccupazioni: mettere più in alto, rallegrarsi, celebrare, questa è l'opera della lode»³⁷⁶. Con il discorso di lode l'uomo si compiace di un oggetto che emerge al di sopra di altri oggetti.

«Ripartire dalla lode costituisce la prima forma dell'espressione d'amore contenuta nella poesia biblica cui Ricoeur attinge nel suo repertorio di conoscenza e di forma poetica. Ai filosofi analitici rimane difficile comprendere tale lato della vita che esula dalle loro analisi concettuali³⁷⁷. L'amore si esprime in forme poetiche e usa volentieri le metafore che incalzano e si sovrappongono nella produzione linguistica per descrivere le modalità dell'amore»³⁷⁸.

Secondo tale studio le forme del linguaggio hanno la capacità di significare oltre i propri limiti e di dire di più del concetto razionale. Ricoeur propone una suggestiva riflessione sui possibili collegamenti tra amore e giustizia³⁷⁹. Parte dalla constatazione di un incolmabile abisso tra il comandamento dell'amore il quale statuisce: «amate i nemici, fate del bene a quelli che vi odiano» (Lc 6,27) -

³⁷⁵ P. RICOEUR, *Amore e giustizia*, op. cit. pp. 9-11.

³⁷⁶ P. RICOEUR, *Justice et amour: l'économie du don*, «Protestantesimo», 49, 1994, n. 1, pp. 13-24; cfr. trad. it. *Giustizia e amore: l'economia del dono*, in D. Jervolino, *L'amore difficile*, cit. pp. 135-153.

³⁷⁷ D. IANNOTTA, *Paul Ricoeur in dialogo, Etica, giustizia e convinzione*, op. cit., p. 193.

³⁷⁸ *Ibidem*.

³⁷⁹ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto*, op. cit., p. 119.

e la Regola d'oro: «Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te»³⁸⁰. Il primo risponde ad una logica della *surabondance* (sovraabbondanza) e del dono; mentre la seconda risponde ad una logica della reciprocità e dell'eguaglianza³⁸¹.

Amore e giustizia sembrano riflettere logiche opposte ed incommensurabili che in realtà soltanto apparentemente divergono e si contrappongono.

Ricoeur infatti intende cercare mediazioni a partire dall'interpretazione esegetica dei testi biblici³⁸² e intende analizzare le forme del discorso da cui prende forma il linguaggio dell'amore.

Il filosofo fa spesso ricorso ai testi biblici cercando di trovare in essi risposte a questioni di carattere filosofico. Nelle sue opere infatti sottolinea spesso come il suo intento non sia quello di trasmettere messaggi puramente di carattere religioso bensì quello di fornire strumenti utili al suo lettore per poter soddisfare le proprie risposte e i propri dubbi.

A dimostrazione di tale argomentazione vi è la prova che Ricoeur ha sempre tenuto ben distinti la fede e il suo cammino filosofico rifiutando l'etichetta di 'filosofo cristiano' preferendo piuttosto parlare di sé come un uomo che

³⁸⁰ O. ABEL-J. PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, 2009, pp. 17-21. In particolare viene indicato il significato di amore: «Comme l'indique le titre de l'un de ses livres, Ricoeur n'a cessé d'opposer Amour et Justice, pour tenter de les penser ensemble et de le corriger l'un par l'autre. L'amour ne saurait abolir les règles de la justice, et d'abord celle de la réciprocité; mais à l'inverse sans le correctif du commandement d'amour, la Règle d'Or serait sans cesse tirée dans le sens d'une maxime utilitaire»; ainsi «l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – Code pénal et Code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable».

³⁸¹ I. BERTOLETTI, *Postafazione a P. Ricoeur, Amore e Giustizia*, Brescia, 2000, p. 54.

³⁸² P. RICOEUR, *Paul Ricoeur in dialogo, Etica giustizia e convinzione*, op. cit., p. 193.

sicuramente professò il cristianesimo ma da filosofo³⁸³ avendo dunque la visione critica dei fenomeni.

Del resto, per Ricoeur, lavoro filosofico e riflessione religiosa, critica e convinzione costituiscono il duplice riferimento da lui ritenuto assolutamente prioritario, nella certezza che la filosofia non è semplicemente critica, ma «è anche dell'ordine della convinzione. E la convinzione religiosa stessa possiede una dimensione critica interna»³⁸⁴. Andando oltre il dato religioso il filosofo cerca in dati antropologici le risposte ai suoi molteplici quesiti. Ad esempio si chiede il perché l'uomo fragile di cui parla nelle sue opere senta la necessità di ricorrere alla logica del dono e il perché la società umana avrebbe bisogno di una logica che vada oltre il semplice dovuto inteso come semplice atto inserito in una logica più ampia comunemente definita del *do ut des*.

Certamente non è semplice fornire risposte a tali quesiti ma l'obiettivo è quello di fornire delle argomentazioni tali da poter analizzare e approfondire la logica del dono e il principio della sovrabbondanza. Un dato certo è che tale logica va oltre il semplice atto di dare e ricevere ma è piuttosto costituita dall'elemento della gratuità.

La gratuità costituisce un elemento che non può essere imposto e sancito dalla legge (se pur la stessa implicitamente lo contempla nelle sue logiche e i suoi

³⁸³ P. RICOEUR, *Paul Ricoeur: la logica di Gesù*, a cura di E. Bianchi, Magnano, 2012, pp. 6-7. L'espressione filosofo cristiano Ricoeur la riprende da LÉON BRUNSVICG, *P. Ricoeur, la critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano, 1997, p. 214.

³⁸⁴ *Ibidem*.

principi) e che non può assolutamente mancare poiché essenziale a rendere una società più umana.

Un'altra caratteristica dell'amore riguarda la sua forma imperativa che se interpretata come obbligazione rappresenta un ossimoro per la valenza semantica del termine stesso. L'imperativo dell'amore non può portare con sé il peso della costrizione o dell'obbligazione poiché tale comandamento si presenta come «un comandamento dell'amore mediante l'amore, comandamento che contiene le condizioni della sua stessa obbedienza nella tenerezza dell'intimazione»³⁸⁵.

Ricoeur mette in evidenza un'altra caratteristica dell'amore considerandolo come potenza metaforica di certe espressioni come quella del Cantico dei Cantici che consente di stabilire dei legami con l'amore inteso in senso erotico e la devozione intese come desiderio sensuale e mistico allo stesso tempo.

Il confronto tra l'inno e la regola formale non può essere evitato poiché sia l'inno che la regola formale avanzano pretese riguardanti la prassi individuale e sociale: «nell'inno il rapporto con la prassi non veniva considerato: l'amore era semplicemente lodato per sé stesso, per la sua altezza e bellezza morale»³⁸⁶.

Come è possibile trovare un compromesso tra poetica dell'amore e prosa della giustizia regolata dal formalismo?

«Si dans les institutions, la tension entre le juste et le bon semble malgré tout soluble, au moins sur le principe, qu'en est-il si l'on déplace la question vers le

³⁸⁵ *Ivi*, p. 138.

³⁸⁶ P. RICOEUR, *Amore e Giustizia*, cit. pp. 31-32.

rappports entre amour et justice?»³⁸⁷. Per rispondere a tale quesito, il filosofo francese nell'ultima parte del saggio *Amour et Justice*³⁸⁸, tenta di gettare un ponte tra la poetica dell'amore e la prosa della giustizia, tra l'inno e la regola formale³⁸⁹: Secondo il filosofo francese nella regola di giustizia non vi è alcun riferimento esplicito all'amore poiché l'amore viene accostato al campo delle passioni. *Amore e Giustizia*, scrive Ricoeur, si rivolgono all'azione ciascuna a proprio modo³⁹⁰ ed occorre esaminarle nella loro dialettica. Come è stato precedentemente anticipato, esiste una sproporzione tra la logica dell'amore qualificata come logica della sovrabbondanza e quella della giustizia caratterizzata dalla logica dell'equivalenza.

Ripartire dalla lode costituisce la prima forma di espressione d'amore contenuta soprattutto nella poesia biblica³⁹¹ cui Ricoeur attinge nel suo repertorio di conoscenza e forma poetica³⁹². Procedendo con ordine Ricoeur desidera porre la

³⁸⁷ J. LOUIS SCHLEGEL, *Les institution entre le juste et le bon*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 43-51.

³⁸⁸ Nel periodo in cui Ricoeur scrisse il saggio su *Amore e Giustizia* svolse un confronto serrato con Rawls. Egli non volle arrendersi esclusivamente alla giustizia intesa come giustizia distributiva, anche se da lì era necessario per non fare pura utopia. Nella società la giustizia distribuisce risorse di ogni tipo, oneri e onori, vantaggi e svantaggi.

³⁸⁹ Ricoeur indica come paradigma dell'inno all'amore l'Epistola di Paolo ai Corinzi. Si veda in particolare il cap. XIII: «La carità, è paziente, è benigna; la carità non invidia; la carità non si vanta, non si gonfia, non si comporta in modo sconveniente, non cerca il proprio interesse, non s'inasprisce, non sospetta il male, non gode dell'ingiustizia, ma gioisce della verità; soffre ogni cosa, crede ogni cosa, spera ogni cosa, sopporta ogni cosa».

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ P. RICOEUR, *Ermeneutica biblica, Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia, 1978, pp. 24-25.

³⁹² P. RICOEUR, *Etica, giustizia e convinzione*, op. cit., p. 193.

prima parte del suo studio dedicato alla sproporzione tra amore e giustizia partendo da una citazione di Pascal:

«Tutti i corpi insieme, e tutti gli spiriti insieme, e tutte le loro produzioni, non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente più elevato. Da tutti i corpi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: ciò è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti, non sarebbe possibile trarre un sol moto di vera carità; ciò è impossibile, e di un altro ordine, sovranaturale»³⁹³.

Il giudizio di Pascal secondo Ricoeur rende ancora più difficile la ricerca di mediazioni necessarie per il giudizio morale in situazione. La complessità e la stranezza del discorso non attiene tanto lo statuto dell'amore nel campo degli affetti quanto lo statuto del comandamento trattandosi del comandamento d'amare. Si chiede Ricoeur se, quest'ultimo, abbia la stessa forza illocutoria dei comandamenti ordinari che fanno appello all'obbedienza³⁹⁴.

Il filosofo francese si sofferma in particolare sui tratti del discorso della giustizia che maggiormente si contrappongono a quelli del discorso d'amore. Inizialmente considera la giustizia a livello di pratica sociale – ove essa si identifica con

³⁹³ P. Ricoeur riprende e cita nella sua opera *Amore e Giustizia*, cit. p. 10, il pensiero di B. Pascal con particolare riferimento all'opera dello stesso autore, *Pensieri*, tr. it P. Serini, Milano, 1985, p. 428. È interessante svolgere un approfondimento sulla straordinaria genialità e modernità di B. Pascal, il quale ha posto la sua attenzione in tre distinti ordini di realtà: l'ordine dei corpi, l'ordine dell'intelletto e l'ordine della carità ovvero ordine della scienza, il mondo dell'esistenza umana indagato nelle sue categorie più tipiche, nei suoi nodi nascosti, nella sua profondità vitale, nella sua miseria e nella sua grandezza, l'ordine sovranaturale della grazia e della carità, del mistero e della vita mistica, ordine di pienezza e di ricapitolazione di tutti gli esseri in colui che, essendo il Logos, il fondamento della Creazione, è la ragione di tutte le cose, il punto di relazione degli elementi che, presi a sé stanno su piani ontologici e assiologici diversi.

³⁹⁴ P. RICOEUR, *Amore e Giustizia*, op. cit., pp. 14 -15.

l'apparato giudiziario di una società e caratterizza uno stato di diritto per poi esaminare il livello dei principi di giustizia che regolano l'uso del predicato giusto applicato alle istituzioni. Affrontare il tema della giustizia come pratica sociale, scrive Ricoeur, vuol dire richiamare sommariamente quelle che sono le circostanze o le occasioni della giustizia, i suoi canali ed infine i suoi argomenti. Per quanto attiene le circostanze della giustizia come pratica giudiziaria occorre fare riferimento al suo essere parte dell'attività comunicativa: «abbiamo a che fare con la giustizia allorquando si richiede a una istanza superiore di decidere tra rivendicazioni di parti portatrici di interessi o diritti opposti»³⁹⁵.

Riguardo i canali della giustizia è interessante notare come si tratti, secondo il filosofo francese dell'apparato giudiziario stesso che comprende: «un corpo di leggi scritte tribunali o corti di giustizia- investiti della funzione di proclamare il diritto -, giudici ovvero individui come noi, ritenuti indipendenti e incaricati di pronunciare la sentenza giusta in circostanze particolari»³⁹⁶. La giustizia, a differenza dell'amore argomenta e in modo molto particolare confrontando le ragioni pro o contro ritenute plausibili, comunicabili e degne di essere discusse dalle parti in causa, è una parte dell'attività comunicativa: «il confronto di argomenti davanti ad un tribunale è un esempio significativo di impiego dialogico del linguaggio. Questa pratica della comunicazione ha persino una sua etica; *audi alteram partem*»³⁹⁷.

³⁹⁵ P. RICOEUR, *Amore e Giustizia*, op. cit., pp. 23-24.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ *Ibidem*.

Un aspetto della cultura argomentativa della giustizia, nella prospettiva della comparazione tra giustizia e amore non deve essere sottovalutato tenendo presente che l'esercizio della giustizia non è una semplice disamina di argomenti ma consiste nel prendere e assumere delle decisioni³⁹⁸. È necessario inoltre prendere in considerazione l'idea o l'ideale della giustizia il cui confine con l'amore è meno facile da tracciare. La giustizia si contrappone all'amore per alcuni aspetti significativi che come ben argomenta Ricoeur ci riconducono alla dialettica tra amore e giustizia³⁹⁹. Tra la confusione e la dicotomia pura e semplice, sembra si debba esplorare una via ancora più difficile, dove la tensione «mantenuta tra le due rivendicazioni distinte e perfettamente opposte potrebbe essere l'occasione per determinare comportamenti responsabili»⁴⁰⁰.

³⁹⁸ *Ibidem*: «Nel loro insieme tutte queste caratteristiche della pratica giudiziaria permettono di definire una prima volta il formalismo della giustizia, non come un difetto ma come un punto di forza».

³⁹⁹ Tali aspetti distintivi conseguono dalla identificazione quasi totale della giustizia con la giustizia distributiva - identificazione che inizia con *l'Etica Nicomachea* di Aristotele più volte menzionata e giunge sino a J. Rawls. Si riporta un passaggio di fondamentale importanza tratto da *Amore e Giustizia*, pp. 26-27: «dobbiamo ora riflettere sul significato di questa identificazione: essa suppone che si attribuisca all'idea di distribuzione un significato che va al di là della sua accezione economica; è la società nel suo insieme vista sotto l'angolo della giustizia, ad apparire come una distribuzione di ruoli, compiti, diritti e doveri, vantaggi e svantaggi, benefici e impegni. La forza di questa rappresentazione sta nel sottrarsi al doppio scoglio dell'olismo - che fa della società una entità distinta dai membri che la compongono - e dall'individualismo, che fa della società una somma di individui e delle loro interazioni. In una concezione distributiva la società non esiste senza gli individui tra i quali le parti sono distribuite, permettendo loro di partecipare all'insieme; ma gli individui non avrebbero alcuna esistenza sociale senza la regola di distribuzione che conferisce loro un posto nell'insieme. Qui la giustizia interviene come virtù delle istituzioni che sovrintendono a tutte le operazioni di ripartizione. Dare a ciascuno ciò che gli spetta - *suum cuique tribuere* - : questa è in una qualsiasi situazione di distribuzione, la formula più generale della giustizia».

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 33; in tale contesto viene ripreso da Ricoeur il Discorso della montagna in Matteo e il Discorso della pianura in Luca, dove, in un solo e medesimo luogo il comandamento nuovo di amare i nemici e la Regola d'Oro si trovano giustapposti (Lc, 6, 27-28).

È il momento di riflettere sulle possibilità dell'*homme capable* di realizzare un suo essere al mondo all'insegna degli stati di pace, di forme di vita etiche caratterizzate dal superamento dei conflitti⁴⁰¹. Appare che la domanda di riconoscimento affettivo, giuridico e sociale nasconda un quesito ovvero quello di essere una questione non definita. La logica del riconoscimento approfondita nel precedente capitolo appare essere questione indefinita poiché conduce ad «una rincorsa indefinita e mai paga del riconoscimento delle capacità, così da rendere la lotta interminabile. In tal senso si affaccia il pericolo di una nuova coscienza infelice alla quale Ricoeur contrappone l'esperienza effettiva degli stati di pace»⁴⁰².

⁴⁰¹ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, Per un'etica del superamento dei conflitti*, op. cit., p. 113.

⁴⁰² *Ibidem*.

2. Gli stati di pace: *Agape, Philia, Eros*

Partendo dalla tesi che viene argomentata nell'ultima sezione del terzo studio di *Parcours de la Reconnaissance* si prendono in considerazione le alternative all'idea di lotta che nel processo del riconoscimento andrebbero ricercate nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali: «il carattere eccezionale di queste esperienze lungi dallo squalificarle ne sottolinea la gravità e per ciò stesso ne assicura la forza di irradiazione e di irrigazione nel cuore stesso delle transazioni contrassegnate dal sigillo della lotta»⁴⁰³. L'idea è quella di coniugare l'idea di lotta per il riconoscimento con l'idea degli stati di pace⁴⁰⁴. Nella nostra cultura esistono modelli di stati di pace conosciuti con denominazione di origine greca: *Philia* (in senso aristotelico); *Eros* (in senso platonico); e *Agape* (in senso biblico e postbiblico)⁴⁰⁵. *Agape* sembrerebbe rifiutare a priori l'idea di mutuo

⁴⁰³ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, op. cit. p. 247.

⁴⁰⁴ Tali modelli sono legati a tradizioni antiche come la tradizione ebraica, cristiana e greca e possono rappresentare un ostacolo al tentativo di elaborare una prospettiva etica all'insegna del mutuo riconoscimento.

⁴⁰⁵ I greci, popolo di saggi e di filosofi, distinguevano tre volti o aspetti dell'amore: *Eros*, *Agape* e *Philia*. *Eros* figlio di Povertà e Acquisto, secondo la concezione platonica, è l'amore carnale in cui esso occultamente manifesta il desiderio egotico del mutuo scambio, di un dare ed avere. *Philia* è l'amore sentimentale, quello che si stabilisce in un rapporto di complice amicizia, di affiatamento e di comunità di intenti. *Agape* è l'Amore spirituale o universale che eleva l'uomo e gli fa comprendere che non è lui a possedere Dio ma Dio che lo possiede. In particolare la linea di confine è maggiormente dissimulata nel caso dello stato di pace cui l'*Agape* sembra avvicinarsi maggiormente, ossia la *Philia* la quale concerne la reciprocità. L'*Agape* si distingue dall'*Eros* platonico per l'assenza di sentimento di privazione che alimenta come scrive Ricoeur il suo desiderio di ascensione

riconoscimento nella misura in cui la pratica generosa del dono, per lo meno nella sua forma originale, non richiede né si aspetta alcun dono in restituzione.

Il problema, afferma Ricoeur:

«consisterà nel sapere se il carattere unilaterale della generosità propria dell'*Agape* non debba essere tenuto in serbo per far fronte al pericolo inverso, il pericolo che all'idea di mutuo riconoscimento fa correre una logica della reciprocità la quale tende a cancellare i tratti impersonali che distinguono ciò che, sin dall'inizio di questo studio, preferisco chiamare mutualità, per distinguerla dal tipo di circolarità autonoma collegata alle forme logiche della reciprocità che trascende i gesti discreti degli individui nella situazione dello scambio di doni. Verrà così sgomberato il terreno per una interpretazione della mutualità del dono fondata sull'idea di riconoscimento simbolico»⁴⁰⁶.

Nella riflessione di Ricoeur l'*Agape* rappresenta la figura privilegiata degli stati di pace contrapposti agli stati di lotta non consistenti essenzialmente nelle violenze della vendetta⁴⁰⁷ ma includenti soprattutto le lotte riguardanti la giustizia attestate dai processi. L'*Agape* fa valere i suoi titoli anzitutto per contrasto con la giustizia: la giustizia infatti non esaurisce la questione dell'arresto della disputa aperta dalla violenza e riaperta dalla vendetta⁴⁰⁸.

spirituale. Sul versante dell'*Agape* l'abbondanza del cuore esclude quel senso di privazione.

⁴⁰⁶ *Ivi*, pp. 247-248.

⁴⁰⁷ Sempre nelle stesse pagine si legge: «che il nostro vicino modello pone nel contesto della reciprocità congiuntamente al dono e al mercato».

⁴⁰⁸ *Agape* viene definito da Ricoeur come: «*entendu comme amour du prochain. C'est un thème ancien chez notre philosophe*».

Il riferirsi della giustizia all'idea di equivalenza contiene nuovi conflitti che vengono suscitati dalla pluralità dei principi di giustificazione riguardanti la struttura conflittuale delle economie della grandezza ricordate dall'autore in varie sue opere⁴⁰⁹.

«L'Agape, per contro, rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo»⁴¹⁰. Occorre precisare che negli ultimi scritti del filosofo francese la tematica dell'amore intesa come reciprocità e gratuità assume una posizione di rilievo nelle relazioni intersoggettive. Secondo il pensiero del filosofo francese, parlare d'amore implica molto spesso il senso biblico del termine stesso e a causa di tale motivazione preferisce offrire al suo lettore considerazioni basate sulla distinzione tra due generi di discorso: quello filosofico e quello attinente la fede biblica⁴¹¹. L'Agape in senso biblico ed evangelico può essere assunto per certi versi dalla riflessione filosofica «sia per le immense ripercussioni che nella storia ha prodotto a livello individuale e collettivo, sia perché costituisce una fonte di illuminazione per la vita di ogni uomo»⁴¹². L'Agape consente di oltrepassare la logica dell'equivalenza e del

⁴⁰⁹ «Questa osservazione non ci sorprende; abbiamo infatti sottolineato a sufficienza il posto che occupa il riferimento alla giustizia nei nostri modelli di lotta per il riconoscimento. Se l'arresto della disputa è il primo criterio dello stato di pace, la giustizia non supera il test. L'agape, per contro, rende inutile il riferimento alle equivalenze perché ignora la comparazione e il calcolo», *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 249.

⁴¹¹ Dagli studi del filosofo emerge come Ricoeur voleva rimanesse un discorso filosofico e di carattere etico sottolineando la distinzione con il discorso propriamente religioso. Del resto, egli osservava che sul piano etico e morale la fede biblica non aggiunge ulteriori elementi ai predicati *buono* ed *obbligatorio* applicati all'azione.

⁴¹² V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur per un'etica del superamento dei conflitti*, op. cit., pp. 114-115.

calcolo. L'Agape fa sì che l'uomo operi il primo gesto del dono generoso e ignori l'obbligo di contraccambiare seguendo la logica dell'*economia del dono*, logica fondata sulla *surabondance* e sulla reciprocità - logica che si fonda sul donare senza esigere nulla in cambio - logica caratterizzata come dice Hénaff dal *senza prezzo* la quale si distacca dalla logica della giustizia regolata dall'equivalenza. Ricoeur sostiene come nei diversi contesti della vita sociale, economica e politica fare posto alla gratuità consenta di migliorare notevolmente i rapporti umani e di sciogliere i difficili nodi conflittuali generati dalla ricerca dell'utile e dalla volontà di sopraffazione dell'altro, tutto ciò «sostiene il lavoro della giustizia nel suo sforzo di diventare sempre più giusta»⁴¹³.

⁴¹³ V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, op. cit., p. 139.

3. La logica del dono come atto di amore e il principio della sovrabbondanza

L'uomo dell'*Agape* non si sente appartenere al mondo dell'equivalenza e del calcolo poiché si pone in una dimensione nella quale vige la logica del dono⁴¹⁴. Per ben comprendere la logica del dono occorre partire dall'esperienza dello scambio di doni tipica degli scambi commerciali. Tale esperienza potrebbe far sorgere tutta una serie di problematiche relative al fatto che colui che riceve si sente in dovere di ricambiare il dono ricevuto. Ricambiare un dono non significherebbe però forse svuotare di significato la natura del dono stesso la quale implica un atto di generosità? Tali interrogativi scaturiscono da una attenta riflessione nata dopo lo studio delle opere di Ricoeur. Il filosofo francese cerca di distaccarsi sia dalla concezione del dono come atto esclusivamente unilaterale e sia dalla concezione del dono come frutto di uno scambio di doni basato esclusivamente sulla reciprocità. In tale studio di fondamentale importanza risulta essere la tesi di M. Hénaff il quale nella sua opera *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, affronta il tema in questione e in particolare il tema del *mutuo riconoscimento simbolico*⁴¹⁵. Risalendo allo studio del dono nelle *società arcaiche*⁴¹⁶ e in particolare allo studio del dono considerato come *dono simbolico*

⁴¹⁴ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, cit. p. 126.

⁴¹⁵ M. HÉNAFF, *La prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, 2002, trad. it. di R. Cincotta, *Il prezzo della verità*, Troina, 2006.

⁴¹⁶ Fondamentale per tale studio è l'opera di M. Mauss, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés arcaïques*, il quale affronta uno studio approfondito sul dono,

cerimoniale «risulta importante cercare di mettere insieme alcuni aspetti fondamentali in vista dell'apertura di una interessante prospettiva sullo scambio dei doni all'insegna del mutuo riconoscimento»⁴¹⁷. Occorre pertanto *partire* dalla concezione del dono cerimoniale nelle società arcaiche elaborata da M. Mauss nella sua opera *Essai sur le don*⁴¹⁸. Il *Saggio sul dono* di M. Mauss è stato pubblicato nell' *Année Sociologique* del 1923/24, ha acquisito un'importanza tale che oltrepassa i confini dell'antropologia culturale e della sociologia della religione. La sua accurata e minuziosa ricostruzione del dono cerimoniale ha permesso infatti di cogliere la profonda unità antropologica di forme diverse di scambio e di sviluppare differenti tipi d'indagini filosofiche su molteplici pratiche sociali. L'approccio metodologicamente aperto e multidisciplinare di Mauss ha certamente contribuito a ampliare il suo discorso che infatti non si nutre solo di osservazioni provenienti da ricerche di antropologia culturale ma anche di considerazioni linguistiche e storico-religiose, senza rinunciare, infine, ad azzardare alcune indicazioni di tipo normativo riguardo la condizione politica ed economica della società moderna.

Egli descrive in particolare alcune pratiche del dono cerimoniale⁴¹⁹. Tali pratiche costituiscono i momenti salienti della vita collettiva delle società tradizionali

sulle attività di scambio e individua l'universalità del dono cerimoniale in diverse società tradizionali presenti in diversi luoghi della terra.

⁴¹⁷ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, op. cit., pp. 128-129.

⁴¹⁸ M. MAUSS, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, 2012.

⁴¹⁹ M. Mauss analizza ai fini di tale studio il pensiero di alcuni studiosi come Bronislaw MK. Malinowski e Emile Durkheim.

intese come società caratterizzate da sistemi definiti di *parentela*⁴²⁰. Per sistemi di parentela si intendono dei gruppi sociali contraddistinti da rapporti di filiazione, di consanguineità e di alleanza. Mauss colloca il dono sotto la categoria generale degli scambi «dei quali il dono rappresenterebbe la forma arcaica»⁴²¹.

L'etno-sociologo si sofferma proprio su tali tratti arcaici. «Nelle pratiche dello scambio di doni presso le popolazioni Maori della Nuova Zelanda, né l'obbligo di donare né quello di ricevere costituiscono un enigma, lo è bensì l'obbligo di ricambiare»⁴²². Da che cosa è costituito il legame tra i tre obblighi, donare, ricevere, ricambiare? Quale forza contenuta nella cosa donata fa sì che il donatario la ricambi? Al fine di comprendere effettivamente l'importanza che lo scambio dei doni riveste nelle società tradizionali, Mauss nelle sue intense pagine fa riferimento all'opera di Malinowski intitolata *Argonauti del pacifico occidentale*⁴²³. In quest'opera viene descritto lo scambio di doni tipico della vita sociale indigena chiamato *Kula*. *Kula* è un termine che può essere tradotto con *cerchio* e riguarda beni preziosi detti *Vaygu'a* che consistono in due tipi di monili costituiti da conchiglie e coralli; nella descrizione di Mauss vi sono i *mwali* braccialetti femminili portati da uomini che viaggiano solo da ovest verso est e i *soulava* collane considerate maschili per sole donne che viaggiano da est a ovest. In questo movimento *mwali* e *soulava* tendono l'uno verso l'altro come il *maschio*

⁴²⁰ M. HÉNAFF, *Il prezzo della verità*, op. cit. pp. 156-157.

⁴²¹ P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, cit. p. 254.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ B. MALINOWSKI, *Argomenti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Roma, 1978.

e la femmina per utilizzare un'espressione dell'autore. Nel Saggio sul dono si legge che le spedizioni venivano preparate con cura per alcune settimane; si trattava di imbarcazioni caricate di questi doni e al momento dell'arrivo una volta che le navi erano giunte sull'isola sulla spiaggia venivano deposti doni introduttivi detti *vaga* destinati a sedurre i partner *kula*. Così inizia lo scambio principale dei braccialetti e delle collane.

Dopo vari giorni, i naviganti ripartono con nuovi doni verso altre isole e il valore dei doni è dato non solo dal loro valore economico ma dal loro appartenere a una determinata persona⁴²⁴. L'elemento principale dell'analisi di Mauss consiste nell'aver mostrato che le pratiche del dono rituale implicano tre obblighi inseparabili: donare, accettare, e donare nuovamente.

Mauss nella sua originale opera riprende inoltre un saggio di Maori con il quale spiega dettagliatamente lo scambio rituale dei doni secondo il modello seguente: se A fa un dono a B - B offre il dono ad A che dona a C - quando B riceverà un dono da C dovrà offrirlo ad A⁴²⁵. Interessante appare anche la riflessione sul tema da parte di Levi Strauss il quale nella sua *Introduzione* all'opera di Marcel Mauss interpreta il termine *hau* come una forza magica un'anima che pervade la cosa

⁴²⁴ M. MAUSS, *L'Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, cit. pp. 10-14.

⁴²⁵ Tale teoria viene trattata nel saggio di Mauss il quale afferma che il saggio Maori sostiene che una forza - *lo hau* - obbliga a ricambiare e Mauss interpreta tale forza come se fosse una forza magica un'anima che pervade la cosa donata proveniente dal donatore. Si legge: «Le terme de hau est utilisé par Tamati Ranapiri pour expliquer à Elsdon Best l'obligation de rendre en dehors de tout marché sans prix fixé. Le hau n'est donc pas une contrepartie fixée à l'avance lors d'un contrat. Ce qui est fixé, ce qu'il faut une contrepartie de la chose donnée. Si on lit jusqu'au bout le texte étudié par Mauss le hau comporte une dimension de justice et de sanction».

donata e che proviene da colui che dona. Insiste infatti sulla logica della reciprocità e tornando al pensiero di Hénaff, egli ritiene che Mauss rinvenga nel bene donato l'essere del donatore.

Ciò che si attende il donatore è la gratitudine e ciò che costituisce l'*hau* è lo spirito del dono piuttosto che la cosa donata⁴²⁶. Hénaff chiarisce che il coinvolgimento del donatore nell'oggetto donato non è da intendere in senso metaforico; il donatore mette sé stesso in ciò che dona e instaura con il donatario una relazione interpersonale.

Focalizzando l'attenzione sulla relazione interpersonale tali riflessioni si legano a quelle che Ricoeur fa sui rapporti che sussistono tra membri di una società. Pertanto è necessario fare riferimento alla categoria del *socius* e del prossimo della quale Ricoeur discute maggiormente nell'opera *Histoire et Verité* e grazie alla quale si giunge ad una logica del riconoscimento dell'altro inteso nelle sue diverse forme di alterità.

⁴²⁶ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, cit., p. 130.

4. Il «socius» et le prochain in *Histoire et Vérité*

Sul tema della intersoggettività un saggio significativo per la presente ricerca è “*Le socius et le prochain*” presente in *Histoire et Vérité*, saggio del 1955 nel quale Ricoeur mette in evidenza la struttura relazionale del soggetto, esaminando categorie come quella del *socius* e del prossimo. Il filosofo francese esordisce ponendo il suo lettore dinnanzi allo stupore e alla sorpresa (*étonnement*) dell’incontro, o più propriamente della relazione con il prossimo. Fa riferimento alla parabola del buon samaritano e mostra come il prossimo e l’incontro con lo stesso non appartengano all’incontro di categorie sociali. Infatti la parabola del buon samaritano viene definita come la parabola dell’uomo con una funzione sociale, dell’uomo assorbito dal suo ruolo e dalla sua professione; assorbito in maniera tale da renderlo indisponibile di fronte alla sorpresa di un incontro. Ci si domanda quale possa essere considerato il prossimo. Secondo quanto narrato nella parabola Gesù rispose: «Quale di questi uomini si è comportato come prossimo?»⁴²⁷. Il prete e il levita rappresentano la parabola dell’uomo in funzione sociale (assorbito dal proprio ruolo). Il samaritano costituisce la categoria della non categoria, non fa parte del gruppo. È l’uomo senza passato né tradizione. La sua compassione rappresenta un gesto che va al di là del personaggio.

⁴²⁷ Si veda il Vangelo di Luca - Lc 10,25-37.

Sembra che si contrappangano due livelli quanto mai inconciliabili dell'essere con l'altro: il *prossimo* e il *socio*. Un pensiero forte e realista del filosofo è quello secondo cui: «Le forze mondani, 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»⁴²⁸. Un mondo costituito da funzioni sociali, da ruoli, e da collettività impersonali. Si è spesso infatti tentati di dire mondo del *socius* e non del prossimo. Analizzando questo profilo l'esperienza cristiana svolge un ruolo importante poiché 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»⁴²⁹. Si parla pertanto di mutualismo sociologico e il prossimo diventa il modo personale in cui *io* incontro l'*altro* al di là di ogni mediazione sociale.

Il filosofo francese sottolinea inoltre la differenza tra il prossimo e gli oggetti sociali; il prossimo non viene considerato un oggetto sociale bensì un comportamento: «la condotta stessa di rendersi presente»⁴³⁰.

⁴²⁸ P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, 1983-1985, p. 218.

⁴²⁹ E. PUCCI, *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, in " *Idee 24* ", 1993, p. 59.

⁴³⁰ P. RICOEUR, *La relation à autrui. Le socius et le prochain in L'amour du prochain*, Paris, 1954.

Secondo Ricoeur non esiste una sociologia del prossimo se la scienza dei rapporti umani nei gruppi organizzati si chiama sociologia, forse esisterebbe una sociologia a partire dalla frontiera del prossimo⁴³¹.

In questa prospettiva l'evoluzione delle istituzioni politiche hanno forgiato un tipo di rapporti umani sempre più estesi. Ma come rispondere alla domanda *Chi è il nostro prossimo?*

L'incontro con l'altro è un mito in rapporto alla vita di società. Tra il *prossimo* e il *socius* occorrerebbe effettuare una scelta.

L'evento è divenuto teoria dell'evento ed è importante che la mediazione si sforzi di capire insieme il *socius* e il prossimo come due dimensioni della stessa carità.

Si parla in tal senso, utilizzando la terminologia ricoeuriana, di una *teologia della carità* intesa come teologia che vive della sorpresa e dell'incontro con il prossimo ma che allo stesso tempo non può prescindere dell'amore di Dio all'interno delle istituzioni rappresentato dall'autorità⁴³². A questo punto ci si chiederebbe ma come può l'autorità rappresentare l'amore di Dio? Poiché è una autorità che viene dal basso anche «derivata dal popolo [...], mossa dalla carità sotto l'immagine della giustizia»⁴³³.

⁴³¹ P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, Paris, 1967, pp. 113-127.

⁴³² P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, 1983-1985, p. 222.

⁴³³ *Ivi*, p. 224. Infatti oltre alla figura della persona (con riferimento al buon samaritano), il Vangelo ci presenta la figura delle nazioni; quella del magistrato e dello Stato. Ricoeur ricorda inoltre 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 del loro ufficio».

Si arriva a sostenere come il considerare l'incontro con il prossimo esclusivamente all'interno del rapporto *Io/Tu* «non solo non esaurisce “la dialettica della carità”, ma la snatura del tutto»⁴³⁴.

È importante sottolineare come la relazione con il prossimo non può essere decontastualizzata dall'ambito sociale ed in questo la giustizia con le sue istituzioni svolge un ruolo fondamentale. La giustizia distributiva alla quale fa riferimento John Rawls, di cui si è parlato nei capitoli precedenti, con tutti i suoi organi e tutti i suoi apparati amministrativi rappresenta essa stessa la strada privilegiata della Carità⁴³⁵. Solo la giustizia riesce a soddisfare la vera funzione di servizio al prossimo perché solo la giustizia riesce a garantire a tutti indistintamente i propri diritti senza privilegi e a considerare gli uomini nella loro essenza e nella loro identità. Valorizzare il prossimo significa pensare che «la 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»⁴³⁶.

Cosa vuol dire pensare al prossimo nel presente? La risposta a tale quesito potrebbe essere rinvenuta nella carità come mezzo mediante il quale si

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁴³⁵ C. CHALIER, *Découvrir la gratitude au risque de l'asymétrie*, Mountrouge, 2020, pp. 260 ss. Secondo il pensiero della filosofia, la carità rientra nella Gratitude, in particolare «Une gratitude qui permet de recevoir un éclat du «oui» inaugural de la création au coeur de sa vie propre, et cel jusque dans un monde endeuillé par de terrible tragédies. Loin pourtant de plaider la résignation, cette gratitude ouvre à la portée prophétique du merci. Non comme mot portant sur l'avenir, mais comme mot révélant à chacun son intime vérité, celle où il rend grâce».

⁴³⁶ E. PUCCI, *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, in " *Idee 24* ", 1993, p. 59.

istituiscono delle relazioni con i nostri prossimi⁴³⁷ il tutto regolato dalle istituzioni che (come scrive Ricoeur nelle ultime pagine del saggio *il socius et le prochain*) hanno un senso.

Qual è il senso delle istituzioni? Il servizio reso alle persone. Servizio che deve tendere al loro bene, altrimenti scrive Ricoeur: «sont vaines»⁴³⁸.

«Il faut donc dire alternativement: c'est l'histoire – et sa dialectique du prochain et du socius – qui maintient l'envergure de la charité; mais c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune *intention*. Car la théologie de la charité ne saurait avoir moins d'extension que la théologie de l'histoire»⁴³⁹.

Significative inoltre le ultime pagine dello scritto poiché ravvisano una critica del legame sociale. Infatti: «Le thème du prochain opère donc la critique permanente du lien social: à la mesure de l'amour du prochain, le lien social n'est jamais assez intime, jamais assez vaste [...] Le prochain c'est la double exigence du proche et du lointain; ainsi était le Samaritan proche parce qu'il s'approcha, lointain parce qu'il demeura le non-Jeudéen qui, un jour ramassa un inconnu sur la route»⁴⁴⁰.

⁴³⁷ P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit. pp. 113-127.

⁴³⁸ P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit. p. 127.

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 125.

5. La condizione di straniero come terza categoria di alterità

La distinzione tra il *socius* e il prossimo descritta nel paragrafo precedente risulta fondamentale ai fini della ricerca in quanto consente di mettere in evidenza molteplici gradazioni di prossimità, di distanza, di estraneità e di riconoscimento che caratterizzano la relazione imprescindibile e costitutiva del *sé* e dell'*altro*. Oltre però alle categorie di *socius* e di prossimo, nello studio più ampio delle categorie dell'alterità, non può non essere approfondita una terza figura che emerge dagli studi di Ricoeur: la figura dello straniero o dell'*étranger* - figura di alterità in senso intersoggettivo significativa delle diverse e molteplici gradazioni di distanza e di prossimità nella relazione *sé/altro*. L'attenzione verterà in particolar modo sulla condizione dello straniero a cui Ricoeur dedica specificamente un capitolo della terza parte di *Politique, Économie et Société*⁴⁴¹. L'opera è dedicata a temi teologico-politici, ad aspetti attinenti i paradossi del politico, a tematiche aventi ad oggetto questioni economiche, politiche e sociali ed infine al nuovo modo di pensare l'Europa secondo un *ethos* fondato sul dialogo ed il confronto tra diverse culture⁴⁴². Tale riflessione costituisce al

⁴⁴¹ Raccolta di *écrits et conférences* composta da scritti ordinati secondo un criterio cronologico, a partire dal 1958 sino al 2003, selezionati e presentati da Pierre Oliver Monteil e pubblicati nella collana *La couleur des idées*, Éditions du Seuil, Parigi, 2019. Di Paul Ricoeur si evoca spesso il pensiero ermeneutico ed etico, tuttavia, anche la riflessione politico-giuridica del filosofo francese merita particolare attenzione. Alcuni, tra i numerosi testi in cui emerge il pensiero politico dell'autore vengono raccolti in *Politique, Économie et Société*.

⁴⁴² P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société, écrits et conférences*, Paris, 2019, pp. 7-15. Ricoeur si impegna a conferire carattere duraturo e ad attribuire un valore universale ai testi di carattere filosofico-politico contenuti in *Politique Économie et Société*. Insiste così,

contempo una prospettiva utile di lettura del pensiero ricoeuriano nel suo complesso. Una scelta di prospettiva, questa, che non solo e non tanto rintraccia una estrema attualità nella condizione contemporanea, ma consente di acquisire degli strumenti particolarmente fecondi per comprendere la condizione dello straniero e la concezione dello straniero.

Politique, Économie et Société si compone di cinque sezioni principali distinte per tematiche: la prima, intitolata *Prologue Théologico-politique*, è dedicata ad un confronto tra cristianesimo, marxismo e socialismo, ed è volta a ripensare l'umanesimo sociale ed a rivitalizzare il dialogo tra religioni; la seconda, intitolata *Les paradoxes du politique*, rappresenta il fulcro dell'approccio del filosofo francese alla dimensione della politica. In questa sezione, in particolare, egli discute di temi delicati quali fragilità, responsabilità e autorità; la terza parte, intitolata *Politique, Économie et Société*, delinea alcuni degli aspetti più importanti delle società della fine del XX secolo; si tratta innanzitutto di un testo che prende in

sul paradosso politico di una tensione continua tra ragione e violenza, e sulle preoccupazioni contemporanee quali: male e responsabilità morale in politica, autorità e di convinzione nella vita democratica, concetto di tolleranza, condizione dello straniero, identità e sfide della difficile elaborazione di un ethos europeo. Sui temi in questione cfr. P. RICOEUR, *Lectures I. Autor du politique*, sez. *Le Paradoxe politique*, Paris, 1991, pp. 13-66. In quest'opera il paradosso consegue dalla razionalità specifica del politico, portando con sé una fenomenologia propria del male. Scrive Ricoeur che il politico realizza un rapporto umano non riducibile ai conflitti di classe né in generale alle tensioni economiche-sociali della società e grazie a questa prima caratteristica, l'esistenza politica dell'uomo sviluppa un tipo di razionalità specifica irriducibile alle dialettiche a base economica, razionalità specifica e male specifico, costituiscono la doppia e paradossale originalità del politico. Si vedano sul punto anche: P. RICOEUR, *Hannah Arendt*, Brescia, 2017, pp. pp. 5-6; si veda dello stesso autore, *Histoire et Verité*, Paris, 1967, pp. 294-338, nello specifico il capitolo intitolato *Le paradoxe politique* in cui si legge: «Or, la politique ne révèle son sens que si sa visée- son télos- peut être rattachée à l'intention fondamentale de la philosophie elle même, au Bien et au Bonheur».

esame la nozione di crisi come fenomeno specificamente moderno e nel quale si inserisce il tema della condizione dello straniero che verrà esaminato nel corso delle seguenti pagine. La quarta parte, intitolata *L'Europe*, comprende tre testi relativi all'Europa ed ai modelli di integrazione come la traduzione, lo scambio di ricordi ed il perdono, elaborati da Paul Ricoeur al fine di rinnovare l'immaginazione politica dell'Europa. L'epilogo, infine, che costituisce il quinto tema della raccolta, si incentra su una conferenza che verte sulla lotta per il riconoscimento e l'economia del dono.

Tali tematiche costituiscono questioni fondamentali del pensiero del filosofo francese caratterizzato dall'incessante dialettica tra il *sé e l'altro*⁴⁴³, *altro* inteso non solo come *altro* uomo in modo astratto ma in modo concreto nelle molteplici alterità che incontra nel cammino del proprio esistere⁴⁴⁴ ed a partire dal quale è possibile costruire un'etica fondata sul rispetto reciproco e sull'accoglienza⁴⁴⁵.

⁴⁴³ D. M. CANANZI, *Interpretazione Alterità Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento Saggio sul pensiero di P. Ricoeur*, Torino, 2008, p. 251.

⁴⁴⁴ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, p. 70. Sul punto cfr. dello stesso autore, *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003, pp. 66-76; A. DANESE, *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, Fiesole, 1994, pp. 77-94; P. RICOEUR, *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di F. Barale, Milano, 2020, pp. 265-279; E. LÉVINAS, G. MARCEL, P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Roma, 2010, pp. 95-99.

⁴⁴⁵ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, p. 305; sui temi dell'accoglienza e del rispetto reciproco si vedano, dello stesso autore, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004, pp. 343-350; *Etica e morale*, Brescia, 2007, pp. 34-52; M. MAUSS, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, 2012, pp. 233-241; V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2012, pp. 113-126;

Il contributo, *La condition d'étranger*, scritto dal filosofo francese nel 1996 per la Commissione Hessel⁴⁴⁶, racchiude una analisi sulla distinzione tra l'essere membro di una comunità nazionale e lo status di straniero, suscitando una serie di riflessioni sul concetto di affiliazione nazionale e sulle posizioni attuali dell'uomo nei confronti di un soggetto straniero⁴⁴⁷. «Nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres»⁴⁴⁸. Partendo da questa tesi la prima questione che l'autore pone al centro dei suoi interessi è «Chi è lo straniero?»⁴⁴⁹. Per rispondere alla domanda Ricoeur inizia la sua argomentazione ponendo sin dalle prime pagine una distinzione di base tra: *membres e étrangers*⁴⁵⁰. Essere *membro* di una comunità significa, non solo far parte di una comunità, ma sentirsi membro della stessa. Tale senso di appartenenza è una caratteristica imprescindibile dell'identità personale di ciascuno. La nazionalità è certamente costitutiva dell'identità personale e resta uno dei principi cardine della sovranità, in quanto si fonda sul legame tra Stato, popolo e territorio; uno Stato, nel costituirsi, costruisce il proprio territorio e definisce il proprio spazio di giurisdizione. Ricoeur ricorda che il bene in cui consiste l'appartenenza ad una nazione non è un bene che viene distribuito tra gli uomini ma è un bene che l'uomo già possiede ed è un diritto sancito dalla Dichiarazione universale dei

⁴⁴⁶ Su richiesta di Stéphane Hessel, il testo *La condition d'étranger* è stato redatto da P. Ricoeur in seguito alla partecipazione ai lavori della Commissione Hessel sugli stranieri del 1996.

⁴⁴⁷ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société*, Paris, 2019, pp. 244-245.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 244.

⁴⁴⁹ *Ivi*, pp. 264-275.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 237.

diritti dell'uomo del 1948 secondo la quale: «Ogni individuo ha diritto ad una nazionalità»; e ancora: «Nessuno può essere arbitrariamente privato della sua nazionalità»⁴⁵¹. Dalla nazionalità deriva il senso di appartenenza ad una comunità. La comprensione che si ha di appartenere ad una stessa comunità nazionale è una comprensione condivisa ed alimentata da una storia incarnata nei costumi, manifestata dal modo di vivere, di lavorare e di amare, ed è sostenuta da racconti fondatori che instaurano la propria identità⁴⁵².

«L'humanité n'existe nulle part comme un seul corps politique, mais se présente au regard partagée entre des communautés multiples, constituées de telle façon que certains humains leur appartiennent en tant que membres, tous les autres étant des étrangers»⁴⁵³. Nell'opposizione tra l'appartenenza e la non appartenenza ad una comunità storica il senso di appartenenza ad una comunità significa riconoscersi all'interno della stessa come membro e ciò costituisce un punto saldo nella ricerca della propria identità⁴⁵⁴.

Ricoeur ritiene che sia necessario per l'uomo chiarire la natura di tale appartenenza ad una comunità per poter poi riempire di significato la parola *étranger*⁴⁵⁵. *Straniero* - secondo la definizione del dizionario francese *Le Robert*, al quale come spesso accade, Ricoeur fa riferimento - è colui che non appartiene ad una determinata comunità, colui che appartiene ad un'altra nazione:

⁴⁵¹ *Ivi*, pp. 238-239.

⁴⁵² *Ivi*, p. 242.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ D. IANNOTTA, *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Torino, 2004, pp. 163-164.

⁴⁵⁵ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société*, op. cit., pp. 238-239.

«étranger: qui est d'une autre nation; qui est autre en parlant d'une nation»⁴⁵⁶.

La dicotomia *membro/straniero* rappresenta un elemento decisivo, non solo per il diritto, ma anche per la propria coscienza, a volte pericolosa, in quanto molto spesso lega tale opposizione alla logica *amico/nemico*⁴⁵⁷, logica che, secondo il filosofo francese, si inserisce in una più ampia e complessa problematica quale quella della guerra e della pace⁴⁵⁸. In che termini la coppia *membro/ straniero* potrebbe essere concepita come coppia *amico/nemico*?⁴⁵⁹

Identificando tutti i membri non appartenenti ad una stessa comunità come nemici. Tale identificazione potrebbe costituire la base di un sistema giuridico rischioso poiché, se fondato sulla logica *amico-nemico*, potrebbe divenire modello di conflittualità.

Il filosofo francese invita il suo lettore ad immedesimarsi nella posizione dello straniero che desidera e chiede di essere ammesso all'interno di una comunità.

«L'étranger commence à sortir de son anonymat; pour rendre raison de notre identité collective nous avons besoin de nous comparer avec les autres; c'est alors

⁴⁵⁶ *Ivi*, p. 238.

⁴⁵⁷ P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, 1990, p. 282.

⁴⁵⁸ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société*, op. cit., p. 237.

⁴⁵⁹ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Bologna, 2001, pp. 108 - 109. Scrive Schmitt nelle sue pagine dedicate al 'Concetto di politico': "Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di una associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (der Fremde) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite, né mediante l'intervento di un terzo «disimpegnato» e perciò «imparziale»".

que sortent en vrac nos préjugés, nos caractérisations sommaires, voire nos jugements appréciatifs et nos éloges; du moins, l'étranger a cessé, le temps d'une comparaison, d'être le terme non marqué du couple membre/étranger»⁴⁶⁰.

Si inizia a delineare come sia necessario il confronto con gli altri per poter comprendere al meglio il concetto di straniero al quale fa riferimento Ricoeur. Soltanto immaginando di essere stranieri, di appartenere ad un'altra comunità che ci si rende conto che la dicotomia *membro/straniero* e la logica *amico/nemico* vengano sempre meno. «Notre imagination peut même nous conduire jusqu'à nous représenter nous-mêmes comme faisant partie d'une communauté quelconque, parmi toutes les autres»⁴⁶¹. Osservando la nostra patria, da ovunque e dal nulla, immediatamente ci appare come un'altra, e d'un tratto, scrive Ricoeur, l'equazione iniziale *membro/straniero* e *amico/nemico* si rovesciano fintantoché, «notre pays apparaît a son tour comme le terme non marqué du couple membre/étrangers»⁴⁶². Al termine di questo viaggio immaginario, il ricordo di essere stati stranieri riempie di significato e di senso l'affermazione del filosofo francese secondo la quale «nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres»⁴⁶³. Del resto, anche solamente nominare lo straniero potrebbe condurre in una frettolosa semplificazione. Ricoeur stesso differenzia diverse figure di straniero, aiutando anche sotto questo aspetto ad esplicitare la

⁴⁶⁰ *Ivi*, pp. 242-243.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 243.

⁴⁶² *Ivi*, p. 243.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 244.

complessità del tema. Presenta lo straniero come «visiteur», come «immigré» e come «réfugié»; categorie facenti parte di un'unica macro-categoria definita da Ricoeur: lo straniero «chez nous»⁴⁶⁴. Lo straniero *chez nous* potrebbe in base alle circostanze del caso assumere la veste di visitatore, di immigrato o di rifugiato. Lo straniero *visiteur*, è forse la figura emblematica più pacifica poiché si tratta di un soggetto che circola liberamente nel territorio del paese ospitante e che vi soggiorna per brevi o lunghi periodi; la figura dello straniero visitatore evidenzia secondo l'autore, l'importanza della comunità come *famiglia umana*, in quanto lo straniero visitatore gode di alcuni diritti a prescindere dalla sua appartenenza ad una comunità⁴⁶⁵. Lo straniero *immigré*, è generalmente considerato il lavoratore straniero, che altrove viene definito come *Gastarbeiter* o *guest-worker*⁴⁶⁶. Si tratta di visitatori, costretti ad "affittare" la loro forza lavoro in altre comunità. Lo straniero lavoratore indica non solo individui in movimento, ma anche persone che si sono stabilizzate ed integrate nei paesi ospitanti. La differenza tra lo straniero *visiteur* e lo straniero *immigré* sta nel fatto che, nel caso dello straniero emigrante, non si è più nell'alveo delle libertà di scelta, ma nel regno della necessità di sopravvivere e di far sopravvivere le famiglie di origine

⁴⁶⁴ *Ivi*, pp. 237-254.

⁴⁶⁵ A tal proposito in *Politique, Économie et Société* viene spesso citato il pensiero di Kant il quale nella sua opera: *Per la pace perpetua*, Milano, 1997, p. 58- 65, tratta del *diritto di visita* e lo definisce come il diritto di non essere trattato, in territorio altrui, come un nemico. Kant riassume l'enunciato di questo diritto con il concetto di *ospitalità universale*. Kant in particolare fa riferimento al *diritto di visita*, specificando che esso è l'unico diritto che si può concedere allo straniero che arriva «sulla terra di un altro»; mentre esclude di fatto ogni possibilità che allo straniero venga concesso il *diritto all'accoglienza*. Per una critica al 'finto cosmopolitismo' di Kant, cfr. D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Torino, 2017, pp. 70-76.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 247.

generalmente rimaste nel proprio paese. La vita dello straniero immigrato è tracciata da esigenze economiche e da fattori politici. Un'ulteriore distinzione tra lo straniero visitatore e lo straniero emigrante è che lo straniero emigrante abita lo spazio protetto dello Stato che lo accoglie, circola liberamente e diviene un consumatore, come fosse un cittadino di quella determinata comunità. La terza categoria presa in esame da Ricoeur è quella dello straniero *réfugié*; tale categoria supera i limiti di una riflessione sulla condizione di straniero; si tratta di individui costretti ad abbandonare lo Stato di cui sono cittadini e dove risiedono, per cercare rifugio in uno Stato straniero a causa di ragioni essenzialmente politiche, economiche e sociali⁴⁶⁷. Ricoeur, nelle pagine dedicate alla categoria dello straniero rifugiato, fa riferimento ad un diritto derivante da una fonte diversa dal desiderio di risiedere altrove, ossia il diritto alla protezione delle popolazioni perseguitate, al quale corrisponde il dovere di asilo da parte dei Paesi ospitanti. «L'asile, comme on le sait, est présent dans les institutions de nos principales civilisations fondatrices. Ici même on évoque le double arrière-plan biblique et hellénique. L'asile y est défini comme lieu de refuge qui, ne pouvant être pillé, est inviolable»⁴⁶⁸. Il dovere di asilo in queste pagine interessa nella misura in cui oltre a costituire un diritto per lo straniero di beneficiare della protezione di un organismo internazionale consiste in un dovere di accoglienza da parte dello Stato ospitante.

⁴⁶⁷ Si veda anche la Convenzione di Ginevra del 1951, Convenzione sullo statuto dei rifugiati.

⁴⁶⁸ P. RICOEUR, *Politique, Économie, et Société*, op. cit., pp. 250-254.

6. Dalla fragilità dell'identità al concetto di ospitalità

Se Ricoeur tenta di illuminare la complessità della condizione di straniero, lo fa rendendo possibile una più penetrante analisi alla luce della dimensione identitaria e antropologica dello "chez nous"⁴⁶⁹. Soltanto scoprendo la propria estraneità, che si costituisce con il confronto con gli altri, si inizia a confutare e ripensare la propria identità⁴⁷⁰. Per ben comprendere, occorre iniziare da un importante interrogativo: *chi sono io?*⁴⁷¹

Ripensare l'identità consiste in un viaggio, come discusso all'inizio della presente ricerca, il cui punto di arrivo è un *io* differente, un soggetto *altro*, un soggetto frantumato in *io* plurimo, un *io* che riconosce in sé l'alterità stessa, un soggetto relazionale, che riesce a riconoscere l'estraneo presso di sé.

Francesca Brezzi, definisce tale identità come non apatica né egocentrica, ma *reciproca*, autonoma e libera, identità che si apre al legame sociale⁴⁷². Ed è proprio in questa prospettiva che si scopre l'estraneo presso di sé, lo straniero *chez nous*, ed è solo riconoscendo tale estraneità che si riesce ad accettare l'altro come

⁴⁶⁹ E. LÉVINAS, G. MARCEL, P. RICOEUR, *Il pensiero dell'altro*, a cura di F. Riva, Roma, 2010, pp. 25-36.

⁴⁷⁰ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société, écrits et conférences*, op. cit. pp. 255-268.

⁴⁷¹ P. RICOEUR, *Anthropologie Philosophique*, Paris, 2013, pp. 381-382.

⁴⁷² F. BREZZI, *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in "Critical Hermeneutics", 2018, n. 2, pp. 1-18. Nell'itinerario tracciato da F. Brezzi denominato dalla stessa, *avventura del cogito*, si riporta quanto segue «Con acuta preveggenza rispetto alle odierne questioni sul multiculturalismo, i filosofi hanno dapprima messo in crisi, contestato il concetto di soggetto come sostanza identica, monocorde, autoreferenziale; Nietzsche, Marx e Freud, maestri del sospetto iniziano alla 'decostruzione' dell'identità soggettiva, a quell'avventura del cogito, ancora così definito da Ricoeur stesso, che noi ancora viviamo, dal momento che, secondo la nota affermazione di Freud, «l'io non è padrone in casa propria».

diverso da sé. Secondo il pensiero di Ricoeur, un punto destabilizzante dell'identità di ciascuno è il confronto ed il paragone con le altre culture, poiché si inizia a fantasticare sull'altro e ad immaginare come ci si possa sentire appartenenti ad un'altra comunità⁴⁷³. E da qui emerge la fragilità dell'identità. La prima difficoltà che si presenta è quella di mantenere un'idea costante di sé stessi pur entrando in contatto con diverse culture. Poter rispondere in maniera decisa alla domanda *Chi sono Io?*⁴⁷⁴ risulta estremamente difficile in quanto ci si sente sempre minacciati da cambiamenti dovuti a nuove esperienze, a cambiamenti di situazioni e da confronti con altre culture che portano a non mantenere sempre la stessa certezza identitaria. Si passa da una concezione del soggetto come sostanza identica, monocorde, autoreferenziale ad una concezione di un soggetto aperto al legame sociale.

Da Ricoeur si apprende come il pensiero delle differenze porti «nel noto l'ignoto, l'inquietante, l'estraneo, lo straniero in me e fuori di me, l'altro nel cuore del

⁴⁷³ P. RICOEUR, *Straniero, io stesso, il dovere dell'ospitalità*, in "Vita e pensiero", op. cit., pp. 4-9.

Per un maggiore approfondimento si legga sul punto, il pensiero di Ricoeur nelle pagine ora citate:

«Comincia qui un itinerario di destabilizzazione, la scoperta della nostra stessa estraneità. Partiamo anzitutto dal fatto che non siamo del tutto informati e che non abbiamo ragioni trasparenti riguardanti questa appartenenza. Non siamo in grado di rispondere alla domanda: *Ma perché siete francesi?* Non è una domanda naturale, spontanea. Lo siamo, e al massimo possiamo chiederci con l'immaginazione: *Che cosa può voler dire essere francese?* È una domanda che crediamo di maneggiare meglio della domanda *Come dev'essere essere tedesco o britannico?* Per l'esattezza, il primo momento di destabilizzazione è il confronto. Confronto ineluttabile. Paragone: *che cos'è essere francese e che cos'è essere tedesco o inglese?* In questo confronto tutto può vacillare, perché anzitutto noi fantastichiamo sull'altro. Sempre rassicurando noi stessi di non essere l'altro. Così scopriamo questa inquietante, attraente, affascinante estraneità».

⁴⁷⁴ P. RICOEUR, *Antropologie Philosophique*, op. cit., pp. 381-382.

medesimo»⁴⁷⁵. E da qui la necessità di comprendere e di attuare un'etica che tenga conto delle differenze, etica che viene attuata, inoltre, mediante gli studi di Ricoeur sulla traduzione.

«La diversità di lingue e culture è una caratteristica dell'umano, ma il complesso di queste diversità, pur comportando sempre per noi anche un elemento di estraniamento e di spaesamento, pur gettandoci fuori dalla nostra tranquilla identità con noi stessi nel mare aperto della vita, e nella navigazione del senso sempre da conquistare per le nostre vite, non impedisce che si possa per principio e che si debba – come compito per la nostra prassi – comunicare con l'altro, ritrovando uno spazio di comunanza possibile»⁴⁷⁶.

In quest'ottica riveste un ruolo importante la filosofia della traduzione che si sviluppa in direzione di un'etica, di una pedagogia, e di una politica di confronto interculturale tra differenti lingue, culture e religioni.

«La traduzione intesa come paradigma ermeneutico della mediazione tra mondi culturali diversi»⁴⁷⁷. Mediante la traduzione, scrive Ricoeur, si comprende la differenza tra le diverse lingue e si comprende come la diversità delle lingue sia un fatto fondamentale della realtà umana, ma l'aspetto più importante sta nel fatto che mediante la traduzione oltre a mettere in evidenza la presenza della

⁴⁷⁵ F. BREZZI, *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in "Critical Hermeneutics", 2018, n. 2, pp. 1-18. Fondamentale sul punto è anche il riferimento al pensiero di Emmanuel Lévinas il quale sostiene: «la totalità in cui si situa un essere pensante non è una pura e semplice somma di esseri, ma la somma di esseri che non fanno numero gli uni con gli altri. L'originalità della società sta tutta qui», Saggio di E. Lévinas, *L'io e la totalità*, in *Il pensiero dell'altro* (a cura di) Franco Riva, Roma, 2016, pp. 39 - 40.

⁴⁷⁶ D. JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, op. cit., p. 140.

⁴⁷⁷ D. JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, 2008, p. 41.

molteplicità di differenti lingue viene scoperto il senso più profondo della stessa ovvero quello di tradurre ospitando un'altra lingua facendo propria una lingua diversa dalla propria. «Così come il linguaggio, inteso come fenomeno universale, esiste solo nella pluralità delle lingue...anche l'umanità esiste solo nella pluralità delle culture»⁴⁷⁸.

Secondo il pensiero di Domenico Jervolino, la diversità delle lingue ci mostra una forma specifica di vulnerabilità la quale ci ricorda che «noi siamo solo un frammento di umanità, che l'altro fuori noi è l'estraneo, che può diventare, come di fatto nella storia dell'umanità è diventato, il nemico...ma il lavoro della traduzione ci dice che questa situazione di estraneità non ha come esito fatale l'incomunicabilità e l'avversione verso l'altro»⁴⁷⁹. Paradigmatica è la diversità delle lingue, segno di una umanità frammentata e plurale e paradigmatico è inoltre il lavoro di traduzione, che risulta essere necessario già nel regime del conflitto e della guerra.

Stabilire una relazione con l'altro e con la sua lingua significa, ricercare un equivalente di senso nella propria lingua.

«Il desiderio di tradurre, che può nascere, anche come forma di volontà di dominio, comporta, al fine della sua realizzazione, una forma di accoglienza dell'altro diventando così, *ospitalità linguistica*, desiderio e piacere di accogliere l'altro nella sua diversità»⁴⁸⁰. Mediante la traduzione si ha una sorta di modello

⁴⁷⁸ D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, op. cit. p. 71.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 196.

⁴⁸⁰ D. JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, 2008, pp. 196-197. *Per una filosofia della traduzione* mira ad elaborare una filosofia della traduzione che solo da poco

di ospitalità⁴⁸¹. «Hospitalité signifie ici le droit qu'a l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'autrui, de ne pas y être traité en ennemi»⁴⁸².

Ospitare vuol dire condividere degli spazi e l'ospitalità si iscrive nella radice morale dell'atto di vivere insieme⁴⁸³. Ad un dovere di ospitalità dovrebbe corrispondere un diritto di ospitalità che garantisca allo straniero il diritto a poter vivere ed essere ospitato in altro territorio diverso dal proprio. Tradurre significa abitare un'altra lingua⁴⁸⁴.

Mettendo insieme i due elementi, Ricoeur utilizza l'espressione *ospitalità linguistica*, espressione particolarmente significativa per il tema esaminato, poiché lascia trasparire il senso di accoglienza verso una lingua diversa dalla propria: «ospitalità linguistica quindi, ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero»⁴⁸⁵.

tempo è diventata tema di riflessione filosofica. In queste pagine si legge: «Se il linguaggio ci caratterizza come umani esso si concretizza solo nella particolarità di una lingua storicamente determinata. Nelle lingue e nel loro reciproco riconoscersi e tradursi vive quell'umanità una e plurale che ci appartiene da sempre, ma che il nostro mondo globalizzato rende oggi straordinariamente evidente, densa di rischi e di pericoli, ma anche ricca di straordinarie opportunità. Traduciamo tutte le volte che parliamo e incontriamo l'altro in noi e fuori di noi».

⁴⁸⁰ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société*, op. cit., p. 245.

⁴⁸¹ P. RICOEUR, *La traduzione, Una sfida etica*, Brescia, 2001, pp. 46-48.

⁴⁸² P. RICOEUR, *Politique, Économie, et Société*, op. cit., p. 245.

⁴⁸³ Cfr. B. TORTOLICI, *Appartenenza, paura, vergogna. L'io e l'altro antropologico*, Roma, 2003, p. 26; «Una società interculturale mira a favorire l'interazione di diverse e differenti identità etniche. Nulla è come prima, tutto evolve. Non si tratta di forme di contraddittorietà ma di necessarie co-presenze, secondo le quali quanto si presenta come nuovo è portatore di elementi utili a mantenere la distinzione in un processo di comunione».

⁴⁸⁴ P. RICOEUR, *Politique, Économie et Société*, op. cit. p. 246.

⁴⁸⁵ *Ivi*, p. 50.

Il concetto di *ospitalità linguistica* diventa, secondo il filosofo francese, modello di ospitalità, sottolineando il valore etico del paradigma della traduzione⁴⁸⁶ ai fini di un nuovo universalismo rispettoso delle differenze. Originale il pensiero di Carla Canullo che nella sua opera: *Il Chiasmo della traduzione* affronta la questione dell'ospitalità linguistica mettendo in evidenza come la posta in gioco di tale ospitalità, tuttavia, non risulta essere soltanto l'accoglienza dell'altro ma, in tale accoglienza, si tratta di riscoprire l'alterità di ogni lingua ed emerge come ogni parola sia polisemica, ogni frase sia aperta a nuove e molteplici spiegazioni e la pluralità e molteplicità dei testi sia inconfutabile⁴⁸⁷: in definitiva, cerchiamo sempre di "dire altrimenti" la stessa cosa⁴⁸⁸.

Interessanti, sono inoltre le riflessioni di Francesca Brezzi sul concetto di *ospitalità linguistica*, poiché riconduce tale concetto al problema della cittadinanza di fronte alla ricchezza del fenomeno identitario. Scrive a tal proposito:

«occorrerebbe immaginare e poi realizzare una cittadinanza nella quale al superamento di discriminazioni sociali e politiche, e quindi all'affermazione della effettiva parità tra persone, si affianchi la risoluzione di esclusioni – ovvero l'allargamento del concetto di cittadinanza compiuta a categorie storicamente escluse come quella delle donne e degli stranieri nei cui confronti ancora oggi si presentano problemi ad un pieno accesso e per ottenere tale fine si deve innanzi

⁴⁸⁶ C. CANULLO, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e Verità*, Milano, 2017, pp. 147 - 148.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ P. RICOEUR, *Il paradigma della traduzione*, op. cit. p. 69.

tutto superare una visione puramente economicistica dell'Europa e funzionalistica nell'incontro con l'altro»⁴⁸⁹.

Visione, questa, spesso caratterizzata dalla logica amico/nemico, della quale si è fatto riferimento nelle pagine precedenti, che fa sì che i rapporti umani siano spesso segnati da odio e ingiustizie e caratterizzati da un desiderio di pulsione di sopprimere l'alterità dell'altro. La pretesa di una autosufficienza, il rifiuto della mediazione dello straniero, hanno segretamente nutrito numerosi etnocentrismi linguistici e, ancor più gravemente, varie pretese di egemonia culturale.

Forse, è proprio da queste considerazioni e dal superamento di tali logiche etnocentriche, che bisognerebbe ripartire per gettare le fondamenta per una società multiculturale che si basi sul rispetto verso le altre culture, una società nella quale le diversità diventino una ricchezza delle identità protette da «reciproci sguardi»⁴⁹⁰. Un'etica che si fondi sull'apertura verso l'altro e sul rispetto verso le diverse culture deriva da una nuova antropologia del soggetto, soggetto non più inteso come soggetto autoreferenziale, ma un soggetto capace di riconoscere la propria estraneità grazie alla quale riesce ad accettare l'altro e riconoscerlo come titolare di diritti⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ F. BREZZI, *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in "Crithical Hermeneutics", 2018, n. 2, pp. 1-18.

⁴⁹⁰ D. M. CANANZI, *L'Unione dimidiata. Covid, democrazia, valori in Europa*, in "Sudeuropa", 2020, n. 1, p. 12.

⁴⁹¹Cfr. Sul tema ulteriori approfondimenti svolti durante il periodo di ricerca dottorale: E. SICLARI, *La concezione di straniero in Paul Ricoeur*, in "Rivista Internazionale di filosofia del diritto", 2020, n. 3, pp. 645-658.

Sul tema della traduzione si sono espressi numerosi studiosi di diritto e letteratura; tra questi ricordiamo il pensiero di James Boyd White considerato il capofila del movimento statunitense *Law and Literature*, il quale ha dedicato al tema della traduzione una delle sue più importanti opere intitolata *When Words Lose Their Meaning*. Scrive: «La traduzione è un'arte del riconoscimento e della risposta, tanto nei confronti di un'altra persona quanto rispetto ad un'altra lingua; essa conduce il traduttore ad un punto tra i linguaggi, tra le persone (e tra i popoli), dove le differenze reciproche possono essere viste meglio e comprese più da vicino - differenze che ci permettono di vedere in una nuova maniera ciò che ognuno è, o, più precisamente, differenze in cui risiedono il significato e l'identità di ognuno»⁴⁹². White nelle sue pagine riflette sia sulla dimensione intellettuale e sia sulla dimensione etica della traduzione. In che termini? Egli afferma che la traduzione riconosce l'altro - «il compositore del testo originale»⁴⁹³ - come un centro di significato separato dal sé. Essa richiede che si scoprano tanto il valore del linguaggio dell'altro quanto i limiti del proprio. La traduzione procede secondo il rispetto. Originale l'interpretazione dell'autore il quale ritiene che la traduzione sia un termine che indica un'insieme di pratiche mediante le quali impariamo a vivere con la differenza, con la fluidità della cultura e con l'instabilità del sé.

⁴⁹² J. BOYD WHITE, *Justice as Translation. An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago, 1994, p. 231.

⁴⁹³ A. VESPAZIANI, *Comparazione e traduzione: dalla letteratura al diritto*, in "Riv. Elettronica do curso de direito" v. 11, n. 3, p. 1163.

Essa – scrive l'autore non è una operazione intellettuale sulla materialità, ma un modo di essere sè stessi in relazione ad un altro essere⁴⁹⁴. Ricoeur condivide la necessità di non confinare la traduzione all'interno della linguistica ma di ricomprenderla dentro un orizzonte ermeneutico che renda giustizia alla storicità dell'uomo⁴⁹⁵. «La pratica della traduzione e l'asserzione della traducibilità hanno una funzione anche, e soprattutto etica. Esse rappresentano in primo luogo, la condizione inevitabile dell'umanità. Così come il linguaggio esiste solamente nelle lingue, l'umanità esiste solamente nella frammentazione degli uomini»⁴⁹⁶. L'appello all'umanità era già stato evocato da Emilio Betti, grande esponente della tradizione ermeneutica, il quale scrive a tal proposito: «la parola, a qualunque lingua appartenga fa pur sempre appello alla comune umanità, nella quale tutti gli spiriti, oltre il particolare orizzonte di ciascuno si sentono affini e

⁴⁹⁴ J. BOYD WHITE, *Justice as Translation. An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago, 1994, p. 257.

Il tema della traduzione analizzato negli studi di *Law and Literature* trova ampio spazio anche negli studi letterari classici – tra questi meritano attenzione i testi di Benjamin Walter e di George Steiner: la riflessione di Benjamin in, *Il compito del traduttore*, Torino, 1962, p. 47, si articola sull'idea regolativa di una lingua pura, che orienta ogni tentativo di traduzione – egli parla di una lingua della verità come vera lingua nascosta nelle traduzioni. Per Steiner la traduzione è formalmente e pragmaticamente implicita in ogni atto di comunicazione, nell'emissione e nella ricezione di ogni modalità di significato, sia nel senso semiotico più ampio, sia negli scambi specifici. In particolare egli fa riferimento all'opera: *Dopo Babele: aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, 1994, p. xii.

⁴⁹⁵ Per Ricoeur il mito di Babele significa tanto dispersione geografica quanto confusione sul piano della comunicazione. La traduzione sia nel versante extralinguistico che intralinguistico si rivela incomprensibile, ma effettivamente praticabile.

⁴⁹⁶ M. GOLDONI, *Giustizia come distanza ed etica della traduzione. Aspetti della filosofia politica e giuridica di P. Ricoeur*, in (a cura di) Mattarelli S., *Frontiere del repubblicanesimo*, Milano, 2007, p. 257.

pertanto in grado di intendersi: questo è il comune presupposto di ogni traduzione»⁴⁹⁷.

Secondo il pensiero di Betti la traduzione è una figura specifica dell'interpretazione riproduttiva - una riproduzione dell'originale che rimane fedele all'idea, al senso e al pensiero, ed è sia una componente essenziale di ogni attività interpretativa.

Il nesso tra traduzione e interpretazione è stato inoltre rivisitato da uno dei maestri del movimento *Droit e Literature* europeo, F. Ost il quale in particolare nella sua opera *Traduire, Défense et illustration du multilinguisme*, intende contribuire all'affermazione e all'approfondimento del paradigma traduttivo⁴⁹⁸.

Egli avanza un'etica della traduzione con una prospettiva teleologica basata sui valori che precede e ingloba la morale «il cui punto di vista è deontologico e si traduce in norme»⁴⁹⁹.

Qual è l'obiettivo della traduzione⁵⁰⁰? Per Ost la traduzione rappresenta un paradigma comunicativo che si avvale di metafore, racconti esemplari, leggi fondamentali, visioni del mondo e valori.

⁴⁹⁷ E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1990, p. 656.

⁴⁹⁸ F. OST, *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, 2009, pp. 375.

⁴⁹⁹ A. VESPAZIANI, *Comparazione e traduzione: dalla letteratura al diritto*, op. cit. p. 1170.

⁵⁰⁰ Oltre al pensiero di F. Ost appare interessante il pensiero di Barbara Cassin la quale in una sua opera: *l'Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, 2016, p. 257: equipara la traduzione ad una sorta di equazione matematica secondo cui la traduzione sta alle lingue come la politica sta agli uomini e la diversità apporta libertà.

Considerazioni conclusive

Il pensiero di Paul Ricoeur offre al suo lettore un contributo ricco, affascinante e di estrema attualità che va oltre i confini della filosofia teoretica e si costruisce mediante il costante confronto con altre discipline quali la filosofia del diritto, la sociologia, la psicanalisi, la storiografia, la letteratura e la filosofia politica.

La ricerca posta in atto mette in evidenza la rilevanza del pensiero ricoeuriano sulla concezione di soggetto e di intersoggettività, sulle categorie di alterità e sul ruolo del diritto e delle istituzioni all'interno della società.

Nelle pagine proposte, oltre a considerare la dialettica complementare che si stabilisce e si intreccia tra identità *idem* e *ipse*, Ricoeur interpreta la dimensione *ipse* dell'identità come dialettica del *sé* e dell'*altro*: il *sé* dell'uomo è altro da sé stesso, è alterità⁵⁰¹; alterità che la filosofia non riesce a denominare in modo univoco: essa è il corpo, l'altro uomo, la voce della coscienza.

La questione del soggetto e dell'intersoggettività costituisce il filo conduttore dell'intero lavoro; si è partiti prendendo come punto di riferimento il pensiero di Cartesio al fine di mettere in evidenza la figura di un soggetto chiuso in sé stesso, e provocare, in un certo qual modo, la crisi di tale posizione facendone emergere l'infondatezza. L'obiettivo delle considerazioni svolte è quello di intraprendere un cammino che conduce ad una equilibrata considerazione del *sé*; il riferimento principale va alle opere del filosofo francese, in particolare a:

⁵⁰¹ A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività, Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 3-11.

Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'Involontaire, Finitude et culpabilité, Parcours de la reconnaissance, Soi même comme un autre, Le Juste1 e Le Juste 2.

Di grande rilevanza per la trattazione, lo studio e l'analisi del concetto di identità narrativa, grazie al quale è stato introdotto un concetto di identità dinamica del tutto originale che concilia categorie che apparentemente sembrerebbero contrapposte: la categoria dell'identità e quella della diversità. La prospettiva sull'identità risulta così spostata alla radice: l'appartenenza originaria del soggetto a sé stesso, data quasi per scontata, si ribalta nell'estraneità di un *io* costitutivamente e originariamente decentrato da sé.

Le linee tracciate consentono di rispondere ad una domanda esplicita sull'identità di quel soggetto che, privo ormai di trasparenza della prima persona, si offre come un sé, come una mediazione riflessiva.

Il filosofo propone, inoltre, una prospettiva etica del tutto particolare: «la prospettiva di una vita buona vissuta con e per gli altri all'interno di istituzioni giuste»⁵⁰². Attraverso tale prospettiva Ricoeur guarda alla relazione di cura come capacità di vivere bene *con e per l'altro* all'interno di un'etica dell'alterità che si fonda sui concetti di *stima di sé e dell'altro, sollecitudine, e giustizia verso l'altro*⁵⁰³.

⁵⁰² P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, op. cit., p. 266.

⁵⁰³ Nella prospettiva etica ricoeuriana il sé e l'altro si implicano a vicenda al punto che l'alterità si dà come «costitutiva dell'ipseità»: l'altro come un sé, sé come un altro così come recita *L'Etica nicomachea di Aristotele*, felicemente interpretata da Ricoeur attraverso la metafora del 'come', una metafora antica che rimanda all'idea universale di amore: «Amerai il prossimo tuo, perché egli è come te» (Lv. 19, 18). La valenza etica del comandamento, anteriore e superiore a tutte le leggi, rende bene il paradosso dello scambio per il quale «la stima dell'altro come un sé stesso e la stima di sé stesso come un altro» risultano equivalenti: P. RICOEUR, *Sé come un altro*, cit., p. 290.

Lo sviluppo della persona, dunque, non si ferma alla relazione dialogica io-tu, ma si estende alla vita delle istituzioni⁵⁰⁴, le quali dovrebbero “farsi carico” di queste categorie assumendole come beni prioritari in virtù della promozione dei loro diritti riconosciuti e valorizzati all’interno di una relazione che assume ora i tratti dell’impersonale⁵⁰⁵; ed è proprio l’impersonalità del riconoscimento (che si realizza all’interno delle istituzioni) ciò che costituisce la differenza e la qualità sostanziale del prendersi cura dell’altro nei luoghi educativi poiché, come sostiene Heidegger, il *con-essere* insieme agli altri si determina esistenzialmente anche «qualora, di fatto, l’altro non sia né presente né conosciuto»⁵⁰⁶. Ricoeur esplicita e completa il senso della dialettica riferendosi a due termini, *persona* e *comunità*. In forza del riconoscimento della differenza irriducibile tra relazioni interpersonali e relazioni istituzionali, tra piano morale e piano politico, il filosofo supera l’idea di comunità come ‘persona di persone’. Infatti, la categoria dell’altro include due concetti diversi: l’altro e il ‘ciascuno’⁵⁰⁷; l’altro del «*vis à vis* intersoggettivo» e il ‘ciascuno’ senza volto, non meno titolare di diritti, della relazione istituzionale⁵⁰⁸; l’altro dell’amicizia e il ‘ciascuno’ della giustizia, nel medesimo tempo.

⁵⁰⁴ Cfr. O. AIME, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Assisi, 2007, p. 533.

⁵⁰⁵ P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, pp. 57-60; Cfr. E. RENZI, *Criticismo, fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricoeur*, in “Archivio di filosofia” (Tempo e intenzionalità), 1969, 30/1, pp. 89-97.

⁵⁰⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, 1976, p. 156.

⁵⁰⁷ Si veda: P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 27: «Colui che sta di fronte non è più il tu, ma il terzo, che viene designato in maniera degna di nota dal pronome ciascuno pronome impersonale ma non anonimo».

⁵⁰⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, pp. 15-16.

Queste due istanze etiche non devono essere divise poiché si articolano in un'unica formula che ben definisce la relazione di cura: «la cura di sé, la cura dell'altro e la cura dell'istituzione»⁵⁰⁹.

Nel secondo capitolo è stato preso in esame il pensiero di Paul Ricoeur con particolare riferimento alle opere dallo stesso dedicate alla questione della giustizia e delle istituzioni. L'attenzione del filosofo francese verso il tema della giustizia e del diritto è strettamente legata all'etica ed alla morale. Ricoeur sostiene che la sua attenzione per il diritto è dettata dal forte desiderio di mettere in evidenza un nesso profondo tra etica e diritto. Temi, entrambi, strettamente legati allo studio del soggetto e dell'intersoggettività. In particolare, l'idea di *giusto* approfondita da Ricoeur, fa riferimento al concetto di equo, in senso aristotelico del termine: la giustizia non è altro che un'operazione di tipo ermeneutico il cui esito risulta essere l'equo⁵¹⁰. È proprio mediante la dialettica del riconoscimento che si configura il giusto come equità; i temi principali risultano essere la giusta distanza e la prossimità, i quali rappresentano i due poli tra cui si articola il movimento del riconoscere⁵¹¹.

⁵⁰⁹ *Ivi*, pp. 47- 48.

⁵¹⁰ Cfr. A. LENTIAMPA SHENGE, *Paul Ricoeur La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009, pp. 158-168.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 161: «Que la réflexion sur la justice-égalité ait souvent privilégié la justice distributive, cela peut se comprendre si l'on considère que ce qu'Aristote appellera par la suite la Justice corrective ou réparatrice peut être comprise comme une partie de la justice distributive. Elle consiste, d'une certaine manière, en une correction d'un partage injuste en une réparation d'une injustice provoquée par une distribution elle-même injuste. En d'autres termes, la justice réparatrice a pour mission de remettre les personnes dans un supposé état d'égalité préalable; cette égalité préalable relevant d'une distribution juste».

Tra le interpretazioni di istituzione proposte da Ricoeur, l'interpretazione distributiva contribuisce ad eliminare la distanza tra individuo e società e assicura la coesione tra le componenti individuali, interpersonali e societarie del concetto di prospettiva etica⁵¹². Ricoeur intende mettere in luce come esista una idea di giustizia che non si lascia ridurre all'aspetto legale ma rinvia essa stessa ad un'idea di vita buona e di bene comune⁵¹³.

L'analisi dell'idea di giustizia ha richiesto una serie di chiarimenti sul chi dell'azione e dell'agire umano⁵¹⁴; il piano delle norme si caratterizza per la presenza di un soggetto quale soggetto di diritto; Ricoeur parla di soggetto degno di stima e di rispetto⁵¹⁵. Il soggetto di diritto viene identificato come un soggetto capace; la capacità «costituisce il referente ultimo del rispetto morale e del riconoscimento dell'uomo come soggetto di diritto»⁵¹⁶.

La questione della imputabilità strettamente connessa al tema della responsabilità trova ampio spazio in molteplici opere del filosofo francese; nell'imputazione, come si è visto nel corso della trattazione, esiste un rapporto primitivo con l'obbligazione di cui l'operazione di riparare o di subire la pena

⁵¹² Cfr. V. BRUGIATELLI, *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, Trento, 2013, p. 30.

⁵¹³ La terza componente del *tripode etico*, nella quale si declina la reciprocità costituisce elemento fondamentale che estende il discorso dell'eticità al di là dei confini delle relazioni interpersonali in modo tale da prendere come punto di riferimento la comunità sociale nella quale ci troviamo inseriti.

⁵¹⁴ Cfr. D. M. CANANZI, «*Est modus in rebus?*» *Sulla totalità parziale della giustizia*, in *Paul Ricoeur e le proches, Vivere e raccontare il Novecento*, a cura di Vinicio Busacchi e Giovanna Costanzo, Torino, 2016, pp. 114-115.

⁵¹⁵ Cfr. A. ARGIROFFI, *Identità personale giustizia ed effettività martin Heideggerr e Paul Ricoeur*, Torino, 2002, pp. 163-165.

⁵¹⁶ P. RICOEUR, *Il giusto*, op. cit., p. 21.

costituisce soltanto un corollario o complemento che Ricoeur colloca sotto il termine di retribuzione⁵¹⁷. Ricoeur mette in discussione il concetto stesso di responsabilità. Scrive a tal proposito: «si resta sorpresi che un termine, dal senso così netto, sul piano giuridico abbia un'origine tanto recente e non sia marcatamente iscritto nella tradizione filosofica. Inoltre si prova un certo imbarazzo per la proliferazione e la dispersione degli usi del termine nella sua utilizzazione corrente; e ciò ben al di là dei limiti imposti dall'uso giuridico»⁵¹⁸. L'aggettivo responsabile coinvolge una diversità di complementi; si è responsabili delle proprie azioni, ma anche responsabili nei confronti degli altri, nella misura in cui questi sono a nostro carico, o sono affidati alle cure, ed eventualmente, molto al di là di questa misura⁵¹⁹.

Nel terzo capitolo, incentrato sulla logica del riconoscimento, un'attenta analisi è dedicata in particolar modo al terzo studio di *Parcours de la Reconnaissance*, in cui il filosofo francese si confronta dapprima con la teoria hobbesiana inerente i rapporti sociali, successivamente con la teoria hegeliana del riconoscimento per poi affrontare il tema del mutuo riconoscimento⁵²⁰.

Nel cammino della lotta al riconoscimento il soggetto non risulta essere più un soggetto autoreferenziale ma aperto al legame sociale; e solo quando non più legato al proprio narcisismo riesce a riconoscere *l'altro in sé stesso e nell'altro*.

⁵¹⁷ Cfr. L. ALICI, *Il diritto di punire, Testi di Paul Ricoeur*, Brescia, 2012, pp. 70-72.

⁵¹⁸ P. RICOEUR, *Il giusto 1*, op. cit., p. 31

⁵¹⁹ Cfr. DANIEL FREY, *Paul Ricoeur, philosophe et protestant*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 62-72, con particolare riferimento alle pp. 70-71.

⁵²⁰ F. DOSSE, *Paul Ricoeur, Les sens d'une vie*, Paris, 2008, pp. 670-679.

Ci si chiede il perché l'uomo fragile di cui parla Ricoeur nelle sue opere senta la necessità di ricorrere alla logica del dono e il perché la società umana avrebbe bisogno di una logica che vada oltre il semplice dovuto inteso come semplice atto inserito in una logica più ampia comunemente definita del *do ut des*. Non è sicuramente semplice fornire risposte a tali quesiti, un dato certo, però, è che tale logica va oltre il semplice atto di dare e ricevere ed è costituita dall'elemento della *gratuità*. La *gratuità*, nell'indagine presentata, costituisce un elemento che non può essere imposto e sancito dalla legge (se pur la stessa implicitamente lo contempla nelle sue logiche e i suoi principi) ma che non può assolutamente mancare poiché essenziale a rendere una società più umana.

Nell'ultima sezione del terzo studio di *Parcours de la Reconnaissance* si prendono in considerazione le alternative all'idea di lotta che nel processo del riconoscimento andrebbero ricercate nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali; l'*Agape* rappresenta la figura privilegiata degli stati di pace contrapposti agli stati di lotta, non consistenti essenzialmente nelle violenze e nella vendetta, ma includenti soprattutto le lotte riguardanti la giustizia attestate dai processi.

L'uomo dell'*Agape* non si sente appartenere al mondo dell'equivalenza e del calcolo poiché si pone in una dimensione nella quale vige la logica del dono⁵²¹.

Hénaff chiarisce che il coinvolgimento del donatore nell'oggetto donato non è da

⁵²¹ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, cit. p. 126.

intendere in senso metaforico; il donatore mette *sé stesso* in ciò che dona e instaura con il donatario una relazione interpersonale.

Focalizzando l'attenzione sulla relazione interpersonale, tali riflessioni, si legano a quelle che Ricoeur fa sui rapporti che sussistono tra membri di una società; pertanto è necessario fare riferimento alle categorie del *socius* e del *prossimo* delle quali Ricoeur discute maggiormente in un saggio del 1955, *Le socius et le prochain*, presente in *Histoire et Vérité*, e grazie alle quali si giunge ad una logica del riconoscimento dell'altro inteso nelle sue diverse forme di alterità. In queste pagine si fa riferimento alla parabola del buon samaritano in cui si mostra come il prossimo e l'incontro con lo stesso non appartengano all'incontro di categorie sociali; ci si domanda nello specifico quale possa essere considerato il prossimo; sembra che si contrappangano due livelli quanto mai inconciliabili dell'essere con l'altro: il *prossimo* e il *socio*. Un pensiero forte e realista del filosofo è quello secondo cui: «Le forze mondani, 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»⁵²².

Un mondo costituito da funzioni sociali, da ruoli, e da collettività impersonali; si parla pertanto di mutualismo sociologico e il prossimo diventa il modo personale in cui *l'io* incontra *l'altro* al di là di ogni mediazione sociale.

⁵²² P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, 1983-1985, p. 218.

Nel pensiero ricoeuriano *il prossimo* non viene considerato un oggetto sociale bensì un comportamento: «la condotta stessa di rendersi presente»⁵²³. È importante sottolineare come la relazione con il prossimo non può essere decontastualizzata dall'ambito sociale ed in questo la giustizia con le sue istituzioni svolge un ruolo fondamentale. In questa prospettiva le istituzioni politiche hanno forgiato un tipo di rapporti umani sempre più estesi. La giustizia distributiva alla quale fa riferimento John Rawls, di cui si è parlato nei capitoli precedenti, con tutti i suoi organi e tutti i suoi apparati amministrativi rappresenta essa stessa la strada privilegiata della carità⁵²⁴. Solo la giustizia riesce a soddisfare la vera funzione di servizio al prossimo perché solo la giustizia riesce a garantire a tutti indistintamente i propri diritti senza privilegi e a considerare gli uomini nella loro essenza e nella loro identità.

Valorizzare il prossimo significa pensare che «la 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"»⁵²⁵. È possibile pensare al *prossimo* nel presente? La risposta a tale quesito potrebbe essere rinvenuta nella carità come mezzo mediante il quale si

⁵²³ P. RICOEUR, *La relation à autrui. Le socius et le prochain in L'amour du prochain*, Paris, 1954.

⁵²⁴ C. CHALIER, *Découvrir la gratitude au risque de l'asymétrie*, Mountrouge, 2020, pp. 260 ss. Secondo il pensiero della filosofia, la carità rientra nella Gratitude, in particolare «Une gratitude qui permet de recevoir un éclat du «oui» inaugural de la création au coeur de sa vie propre, et cel jusque dans un monde endeuillé par de terrible tragédies. Loin pourtant de plaider la résignation, cette gratitude ouvre à la portée prophétique du merci. Non comme mot portant sur l'avenir, mais comme mot révélant à chacun son intime vérité, celle où il rend grâce».

⁵²⁵ E. PUCCI, *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, in "Idee 24", 1993, p. 59.

istituiscono delle relazioni con i nostri prossimi⁵²⁶ il tutto regolato dalle istituzioni. Qual è il senso delle istituzioni? Il servizio reso alle persone. Servizio che deve tendere al loro bene, altrimenti, scrive Ricoeur, esse stesse «sont vaines»⁵²⁷.

Sotto il segno del dono e della carità si concretizza il processo di riconoscimento e di riconoscenza ovvero la relazione reciproca tra il sé e l'altro, tra l'altro e il sé. Come si è visto nelle precedenti pagine ciò che risulta fondamentale all'interno della logica del dono è non tanto l'oggetto donato ma il gesto del donatore e il donatore stesso. Nella triade, *donare-ricevere-ricambiare*, presupposto indispensabile è la *capacità di ricevere*. Lo stato di pace, di cui si è parlato, costruito mediante lo scambio simbolico dei doni richiede piena disponibilità tra le parti in gioco; ne consegue che non è possibile dare più di quanto l'altro sia capace di ricevere. Il soggetto che lascia il proprio *io* e diviene un *sé* che si riconosce nell'insieme dei suoi poteri è senz'altro capace di donare e ricevere. Un sé capace di questo è capace di percorrere la via della realizzazione etica di se stesso⁵²⁸.

I rapporti con l'altro costituiscono per il soggetto un elemento essenziale per la sfida cui è chiamato ad affrontare nella sua esperienza; il soggetto capace di aprirsi all'altro diviene un soggetto capace di attestare e riconoscere la propria finitezza e vulnerabilità.

⁵²⁶ P. RICOEUR, *Histoire et Vérité*, cit. pp. 113-127.

⁵²⁷ *Ivi*, cit. p. 127.

⁵²⁸ V. BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur*, op. cit., p. 140.

Tra i grandi meriti di Ricoeur esiste quello di essere riuscito a mettere “a nudo” l’uomo con le sue contraddizioni derivanti molto spesso da una mancata consapevolezza *dell’altro in sé*. Pertanto risulta essenziale per il sé al fine di *vivere una vita buona con e per l’altro all’interno di istituzioni giuste* conoscere e riconsocere l’altro che lo costituisce e l’altro nelle sue molteplici figure e significati. Ricoeur ci suggerisce tramite l’apertura intersoggettiva e tramite il superamento di un narcisismo imperante una prospettiva nuova di comunità: una comunità più umana e più giusta. Tra le forme di riconoscimento analizzate nel corso della trattazione vi è il riconoscimento giuridico che si fonda sul concetto di dignità della persona da cui scaturiscono diritti e doveri. Il filosofo insiste pertanto affinché vi sia una giusta distribuzione dei beni in modo da non generare conflitti dettati da una vera e propria privazione di diritti.

Sul piano etico il concetto di riconoscimento offre un modello di pensiero di attuale rilevanza che pone al centro della sua logica l’«etica dell’ospitalità» elaborata da Ricoeur, in quanto etica della «prossimità universale» (di ispirazione kantiana) fondata sul mutuo riconoscimento sé-altro. Tale etica rappresenta una struttura efficace per pensare e agire alle sfide della diversità, considerata come elemento costitutivo e imprescindibile di ogni identità. A tal fine si pensi ad esempio alle sfide del multiculturalismo poste dalle attuali società globalizzate e all’esigenza di elaborare metodi educativi fondati sul dialogo interculturale, aventi come finalità, la costruzione dell’integrazione sociale contro atteggiamenti di violenza. Nella condizione di pluralità, la traduzione, riveste un ruolo fondamentale; può rappresentare un ponte tra le diversità e costituire la via per

superare situazioni di estraneità e incomunicabilità (come l'avversione verso l'altro). La traduzione, rende giustizia all'altro, mediante la rinuncia a pretese narcisistiche verso una traduzione perfetta che mirerebbe a ridurre l'altro piuttosto che a valorizzarne le differenze.

Ricoeur scrive che accettare l'idea di equivalenza senza identità sia insuperabile anzi sia la formula stessa della giustizia nell'ambito della traduzione⁵²⁹.

È proprio nel contesto di una corrispondenza senza adeguazione che si realizza l'ospitalità linguistica. «Ospitalità linguistica, ove al piacere di abitare la lingua dell'altro corrisponde il piacere di ricevere presso sé, nella propria dimora di accoglienza, la parola dello straniero»⁵³⁰; in tale contesto la pratica della traduzione può contribuire a far sì che ci sia un legame pacifico tra gli uomini che renda giustizia all'alterità dell'altro.

La giustizia viene intesa come misura, come giusta distanza, giusta relazione; misura non esauribile, nel senso del bilanciamento, della retribuzione e dell'equivalenza ma come rispetto della legge, dell'altro, di sé stessi⁵³¹. La giustizia sarebbe misura che consente il riconoscimento e guarda l'uomo nella sua irripetibile singolarità e umanità individuale⁵³².

⁵²⁹ P. RICOEUR, *Il Giusto 2*, op. cit. p. 51.

⁵³⁰ P. RICOEUR, *La traduzione*, op. cit., p. 50.

⁵³¹ Nella prefazione al volume di V. BRUGIATELLI, *Giustizia e Confitto*, op. cit., p. 19. D. Cananzi illustra il problema della giustizia come giusta misura.

⁵³² P. RICOEUR, *Il Giusto 2*, op. cit. p. 51.

In conclusione, grazie alle riflessioni presentate nell'indagine condotta, suscitate dallo studio delle opere del filosofo francese e dalla vastissima letteratura secondaria, emerge come il pensiero ricoeuriano sia di grande attualità poiché vengono messi in discussione tutta una serie di temi attinenti l'etica e la politica che, partendo dall'identità e dalle sue fragilità, affrontano importanti questioni quali: la lotta per il riconoscimento per i diritti umani e per le identità dei gruppi sociali minoritari, le questioni del multiculturalismo e dell'intercultura, il diritto all'ospitalità per gli stranieri e le dinamiche delle disuguaglianze sociali; temi, questi, che costituiscono il primo tratto di una ricerca più ampia e complessa cui seguiranno approfondimenti futuri.

Bibliografia

La presente bibliografia si compone di due principali sezioni: la prima contenente la bibliografia primaria e la seconda contenente la bibliografia secondaria; Fondamentale per la stessa: lo studio e la consultazione dei testi presso il Fond Ricoeur - collezione documentaria unica al mondo posta su un intero piano della Biblioteca della Facoltà di Teologia Protestante di Parigi che riunisce la biblioteca di lavoro personale del filosofo Paul Ricoeur (1913-2005), i suoi archivi, tutti i suoi lavori e i commenti che ha suscitato in tutto il mondo; presso la biblioteca dell'Istitut Catholique de Toulouse; presso la BNF (biblioteca nazionale francese con sede a Parigi) e presso la biblioteca dell'Università Mediterranea di Reggio Calabria. Si rimanda per una più dettagliata bibliografia a: Frans D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire. Primary and Secondary bibliography (1935-2000)*, Leuven University Press, Editions Peeters, Louvain - Leuven 2000; F.H. Lapointe, *Paul Ricoeur and His Critics: a Bibliographic Essay*, in *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, a cura di Ch. Reagan, Ohio University Press, Athens (Ohio), 1979 (pp. 163-177).

Bibliografia primaria

RICOEUR P., (con M. Dufrenne) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947.

RICOEUR P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, 1947.

RICOEUR P., *La relation à autrui. Le socius et le prochain in L'amour du prochain*, Paris, 1954.

RICOEUR P., *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. Lasymbolique du mal*, Paris, 1960.

RICOEUR P., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965.

RICOEUR P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, 1969.

RICOEUR P., G. MARCEL, *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Paris, 1968.

RICOEUR P., *La métaphore vive*, Paris, 1975.

RICOEUR P., *Ermeneutica biblica, Linguaggio e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia, 1978.

RICOEUR P., *Tradizione o alternativa*, Brescia, 1980.

P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, 1983-1985.

RICOEUR P., *Temps et récit. Tome II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, 1984.

RICOEUR P., *Temps et récit III, Le temps raconté*, Paris, 1985.

RICOEUR P., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1985 (conferenza svolta presso la facoltà di teologia dell'Università di Lausanne nel 1985).

RICOEUR P., *La semantica dell'azione*, Milano, 1986.

- RICOEUR P., *À l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986.
- RICOEUR P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II. Avec une préface*, Paris, 1986.
- RICOEUR P., *Approches de la personne*, in "Esprit", 1990, n. 160, pp. 115- 130.
- RICOEUR P., *Lecture 1 Autour du politique*, Paris, 1991.
- RICOEUR P., *Le juste entre le légal et le bon*, in *Lecture 1 Autour du politique*, Paris, 1991.
- RICOEUR P., *Conferenze su Ideologia e Utopia*, Milano, 1991.
- RICOEUR P., *Lectures I. Autour du politique, sez. Le Paradoxe politique*, Paris, 1991.
- RICOEUR P., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 1992.
- RICOEUR P., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994.
- RICOEUR P., *Persona, comunità e istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Fiesole, 1994.
- RICOEUR P., *Persona, comunità, istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore*, Fiesole, 1994.
- RICOEUR P., *Soi même comme un autre*, Paris, 1990.
- RICOEUR P., *Il problema etico in Essere e tempo*, in Aa. Vv., *Heidegger in discussione*, a cura di F. Bianco, Milano, 1992.
- RICOEUR P., *La personne*, in *Lectures 2*, Paris, 1992.
- RICOEUR P., *Justice et amour: l'économie du don*, «Protestantesimo», 49, 1994, n. 1, pp. 13-24; cfr. trad. it. *Giustizia e amore: l'economia del dono*, in D. Jervolino, *L'amore difficile*, cit. pp. 135-153.
- RICOEUR P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995.
- RICOEUR P., *Histoire et Vérité*, Paris, 1996.
- RICOEUR P., *La critique et la conviction*, Paris, 1995.
- RICOEUR P., *La persona*, Brescia, 1997.

- RICOEUR P., *Il giusto*, tr. it di *Le juste 1*, a cura di D. Iannotta, Torino, 1998.
- RICOEUR P., *Promenade au fil d'un chemin*, in F. Turolto, *Verità del metodo*, Padova, 2000.
- RICOEUR P., *La traduzione, Una sfida etica*, Brescia, 2001.
- RICOEUR P., *Parcours de la reconnaissance*, Paris, 2004.
- RICOEUR P., *Le juste, la justice et son échec*, Paris, 2005.
- RICOEUR P., *Percorsi del riconoscimento*, Milano, 2005.
- RICOEUR P., *Anthologie, Textes choisis et présentés par M. Foessel et F. Lamouche*, Paris, 2007.
- RICOEUR P., *Etica e morale*, Brescia, 2007.
- RICOEUR P., *Il Giusto 2*, tr. it. di *Le juste 2*, di D. Iannotta, Torino, 2007.
- RICOEUR P., *Paul Ricoeur. Autor de la Psychanalyse. Textes recueillis par C. Goldenstein et introduits par J. L. Schlegel avec une post-face de V. Busacchi*, Paris, 2008.
- RICOEUR P., *Potere e riconoscimento in P. Ricoeur, Per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2008.
- RICOEUR P., *Paul Ricoeur in dialogo, Etica giustizia e convinzione*, a cura di D. Iannotta, Torino, 2008.
- RICOEUR P., *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité*, Paris, 2009.
- RICOEUR P., *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'Involontaire*, Paris, 2009.
- Ricoeur P., *Leggere la città*, a cura di F. Riva, Roma, 2013.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, tr. It. di Daniela Iannotta, Milano, 2015.
- RICOEUR P., *Politique, Économie et Société, écrits et conférences*, Paris, 2019.

Ricoeur P., *Le pouvoir du politique. Fin du théologico-politique?*, in "Esprit", 2019, n. 9, pp. 111-129.

RICOEUR P., *Amore e Giustizia*, Brescia, 2019.

RICOEUR P., *Attorno alla psicoanalisi*, ed. italiana a cura di F. Barale, Milano, 2020.

RICOEUR P., *La religion pour penser, écrits et conférences*, Paris, 2021.

RICOEUR P., *Connaissance de soi et éthique de l'action*, in "Petite bibliothèque", 2011, pp. 131-140.

RICOEUR P. *Anthropologie Philosophique écrits et conférences 3*, Paris, 2013.

RICOEUR P., *Hannah Arendt*, Brescia, 2017.

RICOEUR P., *Straniero, io stesso, il dovere dell'ospitalità*, in "Vita e pensiero", op. cit., pp. 4-9.

RICOEUR P., *Le pouvoir du politique. Fin du théologico - politique?*, in "Esprit", 2019, n. 9, pp. 111-129.

RICOEUR P., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 1992.

RICOEUR P., *Leggere la città*, a cura di F. Riva, Roma, 2013.

Bibliografia secondaria

AA.VV. *Intersoggettività, socialità, religione*, «Archivio di filosofia» 54, 1986, n.1-3.

AA.VV., *L'errare dell'identità*, numero monografico di «Aut Aut» 1985, n. 206-207.

AA.VV. *Il soggetto in questione*, numero monografico di «Filosofia e teologia», 1989, n. 3.

AA.VV., *Retoriche dell'alterità*, numero monografico di «Aut Aut» 1992, n. 252.

AA.VV., *Dire persona oggi*, in «Hermeneutica», (numero monografico), Brescia, 2006.

ABBATE F., *Ti riconosco capace. Riconoscimento e teoria dell'azione in Paul Ricoeur*, in Iannotta D. (a cura di), *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Torino, 2008.

ABEL O., J. Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Paris, 2009.

ABEL O., *Paul Ricoeur, La promesse et la règle*, Paris, 1996.

ABEL O., *Préface*, in P. Ricoeur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, 2007.

ADRIAANSE H. J., T. DE BOER, F. DASTUR, H. J. GÖRTZ, J. GREISCH, H. INEICHEN, D. JERVOLINO D., R. KEAENEY, P. KEMP, F. MARTY, A. PEPEREZAK, P. RICOEUR, Y. SUGIMURA, C. THEOBALD, H. DE VRIES, B. WALDENFELS, *Paul Ricoeur, l'herméneutique a l'école de la phénoménologie*, Paris, 1975.

AGOSTINO, *Le Confessioni*, trad. it. Carena C., Torino, 1966.

AIME O., *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricoeur*, Assisi, 2007.

- ALICI L., *Il diritto di punire, Testi di Paul Ricoeur*, Brescia, 2012.
- ALTIERI L., *Le metamorfosi di Narciso. Il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, Napoli, 2004.
- ANSPACH M.R., *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, 2002.
- APEL K.O., *Etica della comunicazione*, Milano, 1992.
- ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, Stati Uniti, 1958.
- ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago 1958; trad. it. Finzi S., Vita Activa., *La condizione umana*, Milano, 1989.
- ARGIROFFI A., *Identità personale giustizia ed effettività martin Heideggerr e Paul Ricoeur*, Torino, 2002.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di Lucia Caiani, V, 2, 1130, Torino, 1996.
- AUSTIN J.L., *How to do things with words*, Oxford, 1962; trad. it. Penco C. e Sbisà M., *Come fare cose con le parole*, Genova, 2002.
- BARTHÉLÉMY A., *Le self dans l'ouvrage de Ricoeur Soi- même comme un autre. L'attestation de soi: certitude et fragilité du self*, in "Symposion", 2015, n. 2, pp. 431-445.
- BAUMAN Z., *Consumo dunque sono*, Roma, 2008.
- BENHABIB S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, 2006.
- BERGSON H., *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit (1896)*, in *Oeuvres*, Paris, 1959; trad. it. Sossi F., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, in *Opere, 1889-1896*, a cura di Rovatti P.A., Milano, 1986.
- BERTOLETTI I., *Postfazione a P. Ricoeur, Amore e Giustizia*, Brescia, 2000.

- BETTI E., *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, 1990.
- BIANCHI E., *Paul Ricoeur: La logica di Gesù*, Magnano, 2009.
- BOLTANSKI L., THÉVENOT L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris 1991.
- BOLTANSKI, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, 1990.
- BONAN E., VIGNA C. (a cura di), *Etica al plurale: giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Milano, 2004.
- BONAZZI T., *Riconoscimento ed esclusione: forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, 2003.
- BOURDIEU P., *Meditazioni pascaliane*, Milano, 1998.
- BOYD WHITE J., *Justice as Translation. An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago, 1994.
- BOYD WHITE J., *Justice as Translation. An Essay in Cultural and Legal Criticism*, Chicago, 1994.
- BREZZI F., *Etica della traduzione per un'Europa plurale*, in "Critical Hermeneutics", 2018, n. 2, pp. 1-18.
- BREZZI F., *Introduzione a Ricoeur*, Roma-Bari, 2006 (versione Kindle Cloud Reader, posizione 1655).
- BREZZI F., *Riconoscimento e dono, una tessitura complessa*, in *Paul Ricoeur in dialogo, etica giustizia e convinzione*, a cura di D. Iannotta, Torino, 2008.
- BRUGIATELLI V., *Giustizia e conflitto, Ermeneutica delle situazioni conflittuali della giustizia in Ricoeur*, Trento, 2013.

BRUGIATELLI V., *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur, per un'etica del superamento dei conflitti*, Trento, 2012.

BRUNSVICG L., *P. Ricoeur, la critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, Milano, 1997.

BUBER M., *Das dialogische Prinzip*, in *Werke*, Schneider, vol II; trad. it. Pastore A.M, *Il principio dialogico e altri saggi*, Torino, 1993.

BUSACCHI V. e Costanzo G., *Paul Ricoeur e «les proches» Vivere e raccontare il Novecento*, Torino, 2016.

CANALE D., *Ricoeur e la dialettica del riconoscimento*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 2000, n. 3, p. 292 ss.

CANANZI D. M., *Estetica del diritto Sul fondamento geologico del diritto*, Torino, 2017.

CANANZI D. M., *Estetica del diritto*, Torino, 2017.

CANANZI D. M., *Formatività e norma*, Torino, 2018.

CANANZI D. M., *Interpretazione Alterità Giustizia, Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di P. Ricoeur*, Torino, 2008.

CANANZI D. M., *L'Unione dimidiata. Covid, democrazia, valori in Europa*, in "Sudeuropa", 2020, n. 1, p. 12.

CANANZI D. M., *La città dell'imperfezione*, Torino, 2020.

CANULLO C., *Il chiasmo della traduzione. Metafora e Verità*, Milano, 2017.

CARCATERRA G., *Dal giurista al filosofo. Livelli e modelli di giustificazione*, Torino, 2007.

CARNELUTTI F., *Arte del diritto*, Torino, 2017.

- CARNELUTTI F., *La guerra e la pace*, Torino, 2014.
- CASEY E., *Remembering. A Phenomenological Study*, Bloomington and Indianapolis, 1987.
- CASSIN B., *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Paris, 2016.
- CASTORIADIS C., P. RICOEUR, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, 2016.
- CHALIER C., *Découvrir la gratitude au risque de l'asymétrie*, Mountrouge, 2020.
- CHANGEAUX J.-P ET P. RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, 1998.
- CIANCIO C., PERONE U., *Cartesio o Pascal?*, Torino, 1995.
- CIARAMELLI F., *Dal soggetto alla soggezione*, in «Aut Aut», 1985, pp. 117-128.
- CORDIER A., *La décision juste*, in “Esprit”, 2017, n. 11, pp. 52- 61.
- COTTA S., *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991.
- COURTINE J.F., *L'Essere e l'altro. Analogia e intersoggettività in Husserl*, in Studi di filosofia trascendentale, Melchiorre V. (a cura di), Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- CRESPI F., *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma, 2004.
- DAVIDSON D., *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980; trad. it. E. Picardi, *Azioni ed eventi*, Bologna, 2003.
- DANESE A., *Persona, comunità, istituzioni, Dialettica tra giustizia e amore* (a cura di), Fiesole, 1994.
- DASTUR F., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Paris, 2004.

- DE BOER T., *Identité narrative et identité étique*, in Greisch J. (a cura di), *Paul Ricoeur. L'hermeneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, 1995.
- DERRIDA J., *Sull'ospitalità. Le riflessioni di uno dei massimi filosofi contemporanei sulle società multietniche* (Dufourmantelle A. a cura di) trad.it. di I. Landolfi, Milano, 2000.
- DESCARTES, *Discorso sul metodo*, trad. it. Di Garin E. Opere filosofiche, Roma-Bari, 1986, vol. 4.
- DESCARTES, *Meditazioni*, trad. it. Di Garin E. Opere filosofiche, Roma-Bari 1986, vol. 2.
- DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, De Toni G.A., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, 1974.
- DOSSE F., *Le sens d'une vie*, Paris, 2008.
- DUBET F., *Injustice et reconnaissance*, in «Esprit» 7, 2008, n. 346, pp. 144-159.
- FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto, Antichità e medioevo*, Vol. I, Urbino, 2001.
- FEINBERG J., *The Nature and Value of Rights*, in *Rights, Justice and the Bounds of liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton NJ, 1980.
- FERRARIS M., *Storia dell'ermeneutica*, Milano, 1988 (in particolare: *Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo. La mediazione di Paul Ricoeur*, pp. 325-333).
- FERRETTI G. (a cura di), *Figure dell'intersoggettività (Quaderni di ricerca e didattica, X)*, Dipartimento di filosofia e scienze umane, Macerata, 1994.
- FERRETTI G., *Soggettività e intersoggettività. Le «Meditazioni cartesiane» di Husserl, Rosenberg e Sellier*, Torino, 1997.

- FERRETTI G., *Soggettività, intersoggettività, alterità. In dialogo con Husserl e Lévinas*, Macerata, 1993.
- FERRY J.-M., *Les Puissances de l'expérience*, Paris, 1991, (in particolare la parte del II volume: *Les Ordres de la reconnaissance*).
- FICHTE J.G., *La Dottrina della Scienza (1794)*, Roma-Bari 1987.
- FICHTE J.G., trad. it. FONNESU L., *I fondamenti del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza (1796)*, Roma-Bari, 1994.
- FISCHBACH F., *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, 1999.
- FORNERO S. TASSINARI, *Le filosofie del Novecento*, Milano, 2002.
- FRASER N., *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, 2005.
- FREUD S., *Das Unheimliche*, in *Gesammelte Werke Bd. XII*, Frankfurt Am Main, 1999, pp. 227-278; trad. it. Daniele S., *Il perturbante in Opere complete di Sigmund Freud*, vol. IX, Torino 1977, pp. 115-121.
- FREY D., *Paul Ricoeur, philosophe et protestant*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 62-72, con particolare riferimento alle pp. 70-71.
- GADAMER H.G., *La dialettica di Hegel*, (Dottori R. a cura di), Genova, 1996.
- GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; trad. it. Vattimo G., *Verità e metodo*, Milano, 2001.
- GALEOTTI A. E., *Toleration as recognition*, Cambridge, 2002.
- GIUSTI M., *Riconoscimento e gratitudine. Sulla critica di Paul Ricoeur a Axel Honneth*, in "Riv. Critica della postmodernità, Consecutio Temporum", 2012, n. 3, p. 162.

- GOLDONI M., *Giustizia come distanza ed etica della traduzione. Aspetti della filosofia politica e giuridica di P. Ricoeur*, in (a cura di) Mattarelli S., Milano, 2007.
- GREIMAS A.J., *Du Sens. Essais sémiotiques*, Paris, 1970, trad. it. Agosti S., *Del senso*, Milano, 2001.
- GREISCH J., *Vers quelle reconnaissance?*, in Barash J. A. (a cura di), Paul Ricoeur, «Revue de Métaphisique et de Morale», 2006, n. 2 , p. 149-171..
- GREISH J., *L'age hermeneutique de la raison*, Paris, 1995.
- GREISH J., *L'itinérance du sens*, Grenoble, 2001.
- GREISH J., *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble, 2015.
- HABERMAS J., TAYLOR C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 2006; titoli delle opere originali: *Habermas J., Kampf um Anerkennung im Demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996.
- HEGEL G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, in *Werke in 20 Bänden* a cura di Markus K. E Moldenhauer M.e E., Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, vol. X; trad. it. CROCE B., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, 1984.
- HEGEL G.W.F., *System der Sittlichkeit*, Hamburg, 1967; trad. It. A. Negri, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di Filosofia del diritto*, Bari, 1971.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 16 éd., 1986; *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Milano, 1976.
- HÉNAFF M., *La prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, 2002, trad. it. di R. Cincotta, *Il prezzo della verità*, Troina, 2006.

HOBBS T., *Leviatano*, tr. a cura di Arrigo Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli, Bari, 2010.

HONNETH A., Fraser N., *Redistribution or recognition? A political - philosophical exchange*, trad. Golb J., Ingram J., Wilke C., Verso, London-New York, 2003.

HONNETH A., *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennug*, Merkur, 1990; trad. it. Miglietta M.A., *Integrità e spregio: temi fondamentali per una morale teoretica del riconoscimento* in «Fenomenologia e società» 2, 1991, pp. 125-137.

HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento*,

HONNETH A., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli, 1993.

HONNETH A., *Riconoscimento e potere: studi di filosofia del diritto*, Napoli, 1996.

HONNETH A., *Réification, connaissance, reconnaissance: quelques malentendus*, in «Esprit» 7, 2008, n. 346, pp. 96-107.

HUME D., *A treatise of Human Nature*, Oxford, 1967.

HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (1950)*, a cura di Strasser B., in *Husserliana, Gesammelte Werke*, Kluwer, Dordrecht, 1950, vol. 1; trad. it. Costa F. *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, Milano, 1989.

HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it Costa V., Libro I, Torino, 2002.

IANNOTTA D., *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricoeur*, Roma, 1998.

- IANNOTTA D., *L'alterità nel cuore dello stesso*, in *Soi même comme un autre*, 2015, Milano.
- IANNOTTA D., *La comunicazione fra simbolo e immagine*, Torino, 2004.
- IANNOTTA D., *Paul Ricoeur in dialogo, etica, giustizia e convizione*, Torino, 2008.
- J.L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.
- Manzone G., *Il lavoro tra riconoscimento e mercato: per una logica del dono*, Brescia, 2006.
- JERVOLINO D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Napoli, 1993.
- JERVOLINO D., *Introduzione a Ricoeur*, Brescia, 2003.
- JERVOLINO D., *Per una filosofia della traduzione*, Brescia, 2008.
- JERVOLINO D., *Un altro cogito?*, in *L'io dell'altro, confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Genova, 1993.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1993.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it. Esposito C., Milano, 2004.
- KANT I., *Critica del giudizio*, trad. it. Gargiuolo A., Roma-Bari, 2008.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, trad. it. Mathieu V., Milano, 2004.
- KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1875, trad. it di P. Chiodi, *Fondazione della Metafisica dei costumi*, Torino, 1970, p. 49.
- KOJÈVE A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, trad. it *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, 1996.

KOJÈVE A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Torino, 1991 (trad.it. 3 capitoli di Introduction à la lecture de Hegel, Paris, 1947; con un saggio introduttivo di Bodei R.).

LASH S., Featherstone M., *Recognition and difference*, London, 2002.

LE BLANC G., *L'épreuve sociale de la reconnaissance*, in «Esprit» 7, 2008, n. 346, pp. 127-143.

LEFORT C., *L'échange et la lutte des hommes (1951)* in *Les formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, 1978.

LEGENDRE P., *L'inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, 1985.

LEGENDRE P., *L'inestimable objet de la trasmissione. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, 1985.

LENTIAMPA A., SHENGE, P. *Ricoeur La justice selon l'espérance*, Bruxelles, 2009.

LÉVINAS E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974; trad. it.

Petrosino S. e Aiello M.T., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, 1983.

LÉVINAS E., *Fuori dal soggetto*, Genova, 1992.

LÉVINAS E., MARCEL G., RICOEUR P., *Il pensiero dell'altro*, a cura di Franco Riva, Roma, 2010.

LÉVINAS E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961 ; trad. it. Dell'Asta A., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, 1980.

LINGUA G., MATINENGO A., *Il dibattito novecentesco sulla decostruzione e i suoi limiti*, in "Lessico di etica pubblica", 2010, n. 1, p. 220.

- LOCKE J., *An Essay concerning Human Understanding*, London, 1690; trad. it. Abbagnano N. e Abbagnano M., *Saggio sull'intelletto umano*, Torino, 1971 (in particolare il libro II, cap. XXVII, Of Identity and Diversity).
- LOCKE J., *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford, 1975; tr. It. A cura di M. e N. Abbagnano, *Saggio sull'Intelletto umano*, Torino, 1971.
- LOUTE A., *Identité narrative collective et critique sociale*, in "Études Ricoeurienne", Vol. 3, n. 1, pp. 53-66.
- LOUTE A., *Identité narrative collective et critique sociale*, in "Études Ricoeuriennes", 2012, vol. 3, n. 1, pp. 53-66.
- MALINOWSKI B., *Argomenti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Roma, 1978.
- MANCINI G., *L'etica della giustizia in Paul Ricoeur: dal proceduralismo alla ricostruzione del legame sociale*, in "Riv. Telematica di filosofia", 2017, n. 29, pp. 1-13.
- MANFREDI M., *Teoria del riconoscimento: antropologia, etica, filosofia sociale*, Firenze, 2004.
- MAUSS M., *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, 2012.
- MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945.
- MONGIN O., *Il concetto di attestazione*, in *L'io e l'altro*, a cura di A. Danese, Genova, 1993.
- NABERT J., *Éléments pour une éthique*, Paris, 1943.
- OLIVER MONTEIL P., *La couleur des idées*, Parigi, 2019.

- OST F., *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, 2009.
- PAREYSON L., *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano, 1976.
- PASCAL B., *Pensieri*, tr. it P. Serini, Milano, 1985.
- PIRNI A., (a cura di), *Le logiche dell'alterità*, ETS, Pisa 2009. Pirni A., *Riconoscimento e libertà, con e attraverso l'altro*, in *Le logiche dell'alterità*, ETS, Pisa, 2009, pp. 137-155.
- PROUST M., *À La recherche du temps perdu*, Paris, 1989, 3 vol.
- PUCCI E., *Amore, comunità umana e giustizia nel pensiero di P. Ricoeur*, in "Idee 24", 1993, p. 59.
- PUNZI A., *L'intersoggettività originaria*, Torino, 2000.
- PUNZI A., *Prudentia iuris, Materiali per una filosofia della giurisprudenza*, Torino, 2016.
- RAWLS J., *A theory of Justice*, Cambridge MA (Usa) 1971; trad. It. Di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, 1984.
- RAWLS J., *Justice et démocratie*, Paris, 1993.
- RAWLS J., *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, 1999, p. 228.
- RENAULT E., *Mepris social: éthique et politique social de la reconnaissance*, Begles, 2004. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, 1943.
- RENZI E., *Criticismo, fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricoeur*, in "Archivio di filosofia" (Tempo e intenzionalità), 1969, 30/1, pp. 89-97.
- ROMANO B., *Filosofia del diritto*, Bari, 2002.
- ROMANO C., *Être soi-même, Une autre histoire de la philosophie*, Paris, 2019.

- SACCHETTI F., *Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, in "Societàmutamentopolitica", 2011, vol. 2, n. 4, p. 339.
- SALVIOLI M., *Escatologia e narrazione. Temporalità, eternità ed ipseità in P. Ricoeur e J. - Y. Lacoste*, in "Academia.edu", 2016.
- SARACINELLI F., *Paul Ricoeur, filosofo del Novecento, Una lettura critica delle opere*, Milano, 2013.
- SAVONA P. F., *Diritto e riconoscimento. La giuridicità come capacità umana*, Napoli, 2020.
- SCHELER M., *Essenza e forme della simpatia*, Roma, 1980.
- SCHLEGEL J. LOUIS, *Les institution entre le juste et le bon*, in "Esprit", 2017, n. 11, pp. 43-51.
- SCHMITT C., *Le categorie del politico*, Bologna, 2001.
- SICLARI E., *La concezione di straniero in Paul Ricoeur*, in "Rivista Internazionale di filosofia del diritto", 2020, n. 3, pp. 645-658.
- STEIN E., *Il problema dell'empatia*, Roma, 1985.
- STEINER, *Dopo Babele: aspetti del linguaggio e della traduzione*, Milano, 1994, p. xii.
- TAYLOR C., *The politics of Recognition*, Princeton, 1992; tr. it. di G. Rigamonti, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, 1998, pp. 9-62.
- THÉVENOT L., «Reconnaissance avec Paul Ricoeur et A. Honneth», dans C. Delacroix, P. Garcia e F. Dosse (sous la dir.), *Paul Ricoeur et le sciences humaine*, Paris, 2007, p. 129.

TIGANO A., *Legalità, educazione e buone pratiche di cittadinanza*, in "Qualeducazione", 2005, n. 68, pp. 37-45.

TORTOLICI B., *Appartenenza, paura, vergogna. L'io e l'altro antropologico*, Roma, 2003.

VALLÉE M. A., *Quelle sorte d'être le soi? Les implications ontologiques d'une Hermeneutique du soi*, in "études ricoeurienne", vol. 1, n. 1, pp. 34-44.

Vangelo di Luca - Lc 10,25-37.

VATTIMO G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, 1984.

VATTIMO G., *Etica dell'interpretazione*, Torino, 1989.

VESPAZIANI A., *Comparazione e traduzione: dalla letteratura al diritto*, in "Riv. Eletrônica do curso de direito" v. 11, n. 3, p. 1163.

VILLAVERDE A. M., *Identidad narrativa y alteridad en las últimas obras de Paul Ricoeur*, in "Idee", 1997, 12, n. 34-35, pp. 167-178.

WALTER B., *Il compito del traduttore*, Torino, 1962.

WALZER M., *Spheres of Justice (1983), Sfere della giustizia*, Milano, 1987.

WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, 1976; trad. it. AA.VV e a cura di Rossi P., *Economia e società*, Milano, 1961, 2 vol.

WEIL S., *Amitié*, in *Oeuvres*, Paris, 1999.

ZOJA L., *La morte del prossimo*, Torino, 2009.

*Alla meravigliosa bimba che porto in grembo,
La quale mi dona costantemente forza e coraggio;
A mio marito per aver sempre creduto in me e per aver illuminato le mie giornate con i
suoi sorrisi e il suo ottimismo,
Alla mia famiglia, per il supporto e il sostegno di questi anni.*

*Ai miei Illustrissimi Maestri,
Al Chiar.mo Prof. D. M. Cananzi,
Il quale ringrazio per la cura e l'attenzione con le quali segue il mio studio quotidiano
insegnandomi, con il suo esempio, come la passione per la ricerca e il rigore scientifico
coesistano con lo spirito di sacrificio e il grande senso di umanità.*

*Al Chiar.mo Prof. A. Bellantone,
Il quale ringrazio per avermi fatto scoprire la bellezza dello studio della filosofia
francese e per avermi fatto maturare uno spirito di osservazione critica di fronte a
diversi approcci scientifici e metodologici.*