

DE JUSTITIA. UNA LETTURA SUL TEMA IN PAUL RICOEUR

CHIARA COTIFAVA

Università di Parma

Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia

chiara.cotifava@unipr.it

ABSTRACT

The paper discusses Paul Ricoeur's thought, in different moments of his work, on the question of justice. It focuses on Ricoeur's reading of Rawls's *Theory of justice* in several articles written in the nineties. From there he moves to *Soi-même comme un autre*, to *Le Juste* (1995), to *Le Juste 2* (2001). The goal of my study is note a tension, which in the very tension that Ricoeur calls "stadium of practical wisdom" and which stands in a dialectical relation to the field of law. But there being a "paradox" within the "political" brings Ricoeur to raise his attention at a higher level. In *Parcours de la reconnaissance* (2004), a text that I have not treated intentionality, he offers the reader further stimuli for reflection.

KEYWORDS

Ricoeur, Rawls, fairness, justice, legality, good nature.

PREMESSA

Henri Gouhier, studioso raffinatissimo di Descartes, Malebranche, Pascal, Rousseau, Comte Bergson, nell'opera *Les conversions de Maine de Biran*¹ si domandava nella sua splendida *Introduzione*, come si potesse caratterizzare l'unità del pensiero biraniano.

Due le parole cui ricorreva per circoscrivere il campo concettuale da cui trovare risposta alla sua domanda: dapprima "evoluzione". Il concetto, così

¹ H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris, Vrin 1947.

osservava, rinvia all'idea di una continuità che usa l'immagine dello "sviluppo di un germe" che non si addice ad una filosofia che si presenti come una creazione continua. E poi "creazione", un concetto che ricusa quello di evoluzione, poiché, prova ne sia "l'evoluzione creatrice" cui ricorre Bergson, propone un aggettivo che disintegra il sostantivo. E per Maine de Biran?

Gouhier ricorreva al concetto di "conversione" con cui intendeva significare una successione discontinua di scoperte proprie a un cammino che procede d'una esperienza ad un'altra².

La lettura di questo grande storico della filosofia ci ha suggerito di chiederci se, anche nel caso della riflessione di Paul Ricoeur, si possa indicare un criterio unificante.

Vi è un concetto che potrebbe mostrare una sorta di unità nel cammino filosofico di Paul Ricoeur? Lo si sa: il suo è un percorso che si è snodato lungo un quarantennio, e sono molti i tentativi che i suoi studiosi hanno messo in atto per definirne il centro unitario. Da parte nostra, vorremmo proporre la nozione formale di "trasformazione di una struttura"³, un'espressione composita che include in sé due aspetti: il termine "trasformazione" rinvia a un cambiamento e quello di "struttura" fa comprendere che esso si produce tra relazioni che sono riconoscibili nella loro continuità temporale.

² Cfr. *Idem*, pp. 8-11.

³ Una precisazione concettuale sul senso del nostro impiego del termine-concetto "struttura" è qui necessaria. Non l'impiegheremo secondo la definizione, estremamente complessa, che esso ha avuto entro l'ambito dello strutturalismo linguistico, e poi filosofico, che ha conosciuto importanti sviluppi negli anni 60-70 nella cultura francese. Per questo rinviamo all'opera di D. Jervolino, *Il Cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, I ed. Napoli 1984, II ed. ampliata, Genova, Marietti 1993, cui ci riferiamo. Cfr. Parte I, pp. 5-73. L'uso che intendiamo fare del termine-concetto struttura rimanda, piuttosto, alla riflessione di cui Heidegger e lo stesso Ricoeur si sono alimentati leggendo il tema della III *Ricerca logica* di Husserl, *Della teoria dei tutti e delle parti*. Qui il riferimento non ha intenti esegetici, ma solo quello di definire che esso rinvia ad un reticolo di nozioni che si richiamano reciprocamente le une alle altre, sebbene secondo prospettive e accentuazioni diverse, e che non può essere confuso con l'accostamento di parti che rimarrebbero estrinseche al tutto di cui le parti sarebbero costituenti sommabili. Siamo anche ben consapevoli che, per poter individuare una sorta di continuità entro la filosofia di Ricoeur, se pur entro le mutazioni accolte nel tempo, si potrebbe ricorrere, come proposto da più di uno dei suoi studiosi, al concetto di "traduzione". Tale proposta è del tutto accettabile, ma ci è parso importante salvare il nocciolo filosoficamente duro e resistente che ci è sembrato esserne il presupposto.

La trasformazione si è operata attraverso i sempre nuovi confronti che, nel Novecento, Ricoeur ha messo a punto misurandosi con i più diversi ambiti della filosofia, sia sul piano dell'articolazione temporale, sia sul piano della riflessione. *In primis*, l'acquisizione di strumenti concettuali, dovuti alle sue letture instancabili: la riflessione sulle teorie filosofiche avanzate in testi anglosassoni in un'epoca in cui esse erano pressoché sconosciute nel continente europeo; un confronto, mai interrotto, con le maggiori correnti della filosofia francese e tedesca; il rapporto con la rivoluzione prodotta dalla nascita dello strutturalismo, prima sul piano linguistico, poi a livello filosofico; l'interpretazione di Freud; le ricerche sulla metafora e sul racconto; i lavori sul riconoscimento, la memoria e l'oblio. Altrettanti cantieri di riflessione che attendono ancora oggi di essere adeguatamente apprezzati. Tutte queste letture gli hanno permesso di scoprire modi diversi di tradurre, in rapporto a contesti molteplici, una linea di pensiero che reca una firma che si fa riconoscere nelle sue opere, anche se talora in modo indiretto.

In uno studio che ha scelto come suo tema la riflessione di Ricoeur sulla giustizia, dobbiamo dire che, se il suo interesse per la morale (e assumiamo il termine nel senso più generale), si sviluppa in testi abbastanza recenti, in essi riconosciamo l'eco di osservazioni consegnate ad articoli che risalgono ben più in là nella linea del tempo. Il nostro intento è confermare la proposta di una possibile lettura unitaria dell'opera di Ricoeur mediante l'assunzione di un paradigma esemplare, quello della sua riflessione sulla giustizia. Tale tema potrebbe costituire la proposta di leggere una sorta di continuità del suo pensiero, sebbene siamo ben consapevoli, come dice Grondin⁴, nella sua lettura recente dell'opera di Ricoeur, che sono tanti i fili rossi che si potrebbero seguire per mettere in luce questa sorta di continuità. La nostra scelta è andata al tema della giustizia, ma non intendiamo con questo rendere impossibili o meno accettabili altre vie di lettura.

Con tali osservazioni intendiamo rispondere alla possibile critica che il nostro studio non sappia distinguere la "cosa" di una continuità entro l'opera ricoeuriana e un possibile tentativo di individuarla entro un filone particolare della sua riflessione. Il cammino ermeneutico, soprattutto in rapporto al pensiero di Paul Ricoeur, non può che restare aperto e non può pretendere di

⁴ J. Grondin, *Paul Ricoeur*, P.U.F., Paris 2013; tr. it. *Leggere Paul Ricoeur*, Editrice Queriniana, Brescia 2014, cui ci riferiamo.

dare risposte esaustive o complete come pretenderebbe una lettura rigorosamente esegetica che pensasse di oltrepassare il livello dell'interpretare.

Delimitato il nostro intento rispetto a tale possibile versante critico, vorremmo difendere la bontà del nostro livello di analisi nei confronti di quanti pensano che un saggio raggiunga un adeguato livello scientifico solo assumendo le movenze di una sorta di “tribunale” in cui si tratterebbe di accertare se Ricoeur ha torto o ragione nelle sue critiche, mettendo in campo tutta una batteria di argomenti e contro-argomenti che le possano giustificare o demolire. In tal caso, ad esempio, la polemica che Ricoeur conduce nei confronti di Rawls dovrebbe rispondere alla domanda se la sua critica sia o non sia giustificata, tenendo conto di una nutrita bibliografia novecentesca sul dibattito cui la riflessione rawlsiana ha dato origine.

Anche a tale critica pensiamo di potere rispondere osservando che il compito di questo nostro scritto non è impugnare una tesi, proponendo argomenti pro o contro, ma comprendere la riflessione di Paul Ricoeur nella presentazione dei *suoi* argomenti contro le sue controparti. Non si tratta d'imbastire un processo, ma di acquisire la comprensione del senso di un testo che resta aperto a nuovi possibili apporti.

Divideremo il nostro studio in cinque tempi: il primo si propone di giustificare la possibilità di parlare di “trasformazioni di una struttura” indirettamente, mediante il rilievo della presenza di una sorta di continuità nella filosofia di Ricoeur, sebbene essa si articoli entro le modalità imposte da problemi e temi diversi. In tal caso, cerchiamo di far apparire, in saggi temporalmente distanti, l'idea che la giustizia ha un suo luogo specifico. In tale prospettiva, avizzeremo un primo confronto tra Ricoeur e Rawls, partendo dal suo intervento il 21 marzo del 1991 alla seduta inaugurale dell'*Institut des hautes études judiciaires*⁵.

Il secondo cerca di mostrare (potremmo dirlo aspetto metodologico) la sorta di corrispondenza che, strutturalmente, si riesce a scorgere, sebbene non sempre in modo esplicito, tra le diverse triadi che esplicitano la dialettica che Ricoeur stabilisce tra concetti che si collocano su piani diversi.

⁵ «Le justeentre le légal et le bon», pubblicato in “Esprit”, sett. 1991, n° 174, pp. 5-21; ora in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil 1991, pp. 176-195.

Il terzo è dedicato a mettere in piena luce la posizione di Ricoeur nei confronti della concezione puramente procedurale della giustizia avanzata nel '900 da Rawls e presta attenzione al significato che Rawls dà al senso dell'espressione "procedurale".

Il quarto intende esplorare le ragioni per cui la giustizia è per Ricoeur una vera virtù, nel senso più pieno che la filosofia aristotelica dà a tale termine, perché la sua finalità mira a pervenire a un concetto di "equità", che ridà un senso specifico al giudizio pronunciato dal giudice entro un campo conflittuale.

Il quinto analizza le riflessioni di Ricoeur sulla discrasia che s'insinua tra giustizia, come pratica messa in atto dal giudice, e giustizia in quanto speranza che, oltrepassando il livello della legalità, si deve applicare ad una rieducazione e ad un'integrazione effettiva nella società del colpevole che, dopo avere pagato il proprio debito nei confronti della società, rimane comunque una persona che ha il diritto di tornare ad essere considerata un membro capace di fare parte, a tutti gli effetti, dell'umanità. A tale riguardo, Ricoeur affronta un tema veramente spinoso chiedendosi se l'applicazione della giustizia possa o no evitare di applicare una violenza che parrebbe inevitabile.

Anche a tale proposito, intendiamo circoscrivere i limiti della nostra indagine: sappiamo che il discorso di Ricoeur sulla legittimità della violenza in rapporto alla pena meriterebbe ben altri approfondimenti. Dovremmo prendere in conto testi, come *Parcours de la reconnaissance*⁶, ma anche altri saggi che, compaiono, per esempio nella raccolta *Le Juste*². Pensiamo al testo intitolato *Justice et vengeance*⁷, ma intendiamo avvertire il lettore che non è questo il confine che ci siamo assegnati.

Cominciamo il nostro racconto.

1. LA LINEA DEL TEMPO: CONTINUITÀ NELLE DIFFERENZE

Nell'articolo *Le socius et le prochain*, partendo dal racconto evangelico del Samaritano, Ricoeur distingue il concetto di prossimo da quello di socio e

⁶ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Édit. Stock, Paris 2004; tr. it. *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Milano, Cortina Edit. 2005.

⁷ Il testo apparso in una conferenza tenuta all'Università di Ulm nel 1997, ripetuta alla Columbia University (USA) nel 1999, e all'Università Beida de Pékin nel 1999, appare ora nella raccolta *Le Juste 2*, Éd. Seuil, Paris 2001; la tr. it. è apparsa in Effatà Ed., Torino 2007.

scommette sulla possibilità di una sociologia che, non confondendo i piani a cui essi appartengono, si apra a una ricerca che prenda inizio dalla frontiera del prossimo.

Già, in questi anni, Ricoeur non dimentica la differenza tra una ricerca sociologica che adotta una metodologia scientifica e non personale, e un approccio personalistico che non è solipsistico, ma guarda ad un *ego* che non può restare senza rapporto con l'altro. E, se la figura del prossimo rimanda a un incontro personale con l'altro, quella del socio rinvia a qualcuno l'incontro col quale è mediato dalle istituzioni sociali, amministrative, giuridiche, politiche. Il socio- scrive Ricoeur- "est l'homme en tantque..."⁸.

È significativo che, sebbene entro uno scritto che, in *Histoire et vérité*, figura nella sezione intitolata *Perspectives théologiques*, appaia un discorso sulla giustizia:

La justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre la forme de la justice; cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu. Mais il est de la nature de cette grande dialectique de nous apparaîtrebrisée : la figure du prochain en tant que personne et la figure du prochain en tant que magistrat (car César aussi est mon prochain [secondo le indicazioni evangeliche]) sont deux figures partielles et partiales du gouvernement de l'histoire par la charité[...] le débat, dans notre vie individuelle et dans la vie des groupes, entre les relations « courtes » de personne à personne et les relations « longues » à travers les institutions est un aspect de cette souffrance historique⁹.

Certamente il Ricoeur di *Parcours de la reconnaissance* distingue l'amore dalla giustizia, se pure innestando tra loro una relazione dialettica¹⁰. Ma il lettore attento scorge già in note molto più antiche non solo la tesi che la giustizia è insieme inizio e fine del genere umano, ma anche quella per cui la giustizia

⁸ L'articolo, pubblicato la prima volta in *L'amour du prochain*, Paris, Cerf 1954, pp. 293-310, è stato poi inserito in *Histoire de la vérité*, Paris, Seuil 1955, I ed., pp. 99-111; è a questa che ci riferiamo; cfr. *Idem*, p. 102. Diamo notizia di una tr. it., segnalata dalla bibliografia a cura di F. D. Vansina, Leuven, Paris, Dudley 2008, p. 64, a cura di C. Marco e A. Rosselli, Lungro di Cosenza, ed. Marco 1991, poi 1994.

⁹ *Idem*, p. 106.

¹⁰ *Parcours de la reconnaissance*. Troisétudes, cit., p. 323.

riguarda le relazioni sociali tra gli uomini e si distingue, perciò, da una relazione “courte” come l’amicizia¹¹.

Da *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*¹² sappiamo che Ricoeur ha sempre nutrito un profondo interesse per il problema morale, mai separato da quello per il problema politico; ma, insieme, siamo informati del fatto che fu solo dopo il corso tenuto a Lovanio nel 1971, *La sémantique de l’action*¹³, in cui integrava alla sua riflessione alcune teorie della filosofia dell’azione di provenienza anglosassone, che diede inizio ad una nuova fase ermeneutica che allargava il senso del detto “Le symbole donne à penser”¹⁴. Quest’apertura gli permise d’interrogarsi a tutto campo sull’ambito pratico: in una esposizione tenuta a Lovanio nel 1974, “*La place de la notion de loi en éthique*”, Ricoeur cominciò ad affermare che il piano dell’obbligazione morale è meno fondamentale del desiderio della persona a realizzarsi¹⁵. Di qui la nascita, dopo 15 anni più tardi, dei capitoli consacrati alla “petite éthique” in *Soi-même comme un autre* del 1990 “avec sa triple membrure, téléologique, déontologique et prudentielle”¹⁶.

Ricoeur, riprendendo l’Aristotele *dell’Etica a Nicomaco*, sostiene che la giustizia è fine del genere umano, per quanto non gli sia estranea una sottile distinzione aristotelica che compare nel l. V dell’*Etica a Nicomaco*. Aristotele

¹¹ A. Thomasset, in *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996, riconosce che lo sguardo di Ricoeur sui rapporti tra etica e politica, sebbene arricchita “par les considérations ontologiques qui ont marqué les dernières recherches de Ricoeur” riprende, pur profondendovi una luce nuova, “ce qui était déjà en germe dans les premiers essais des années cinquante” (p. 486).

¹² Paris, Éd. Esprit 1995, p. 53; tr. it. *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998. Cfr. anche F. Dosse, *Paul Ricoeur. Lessens d’une vie*, Paris, Éd. La Découverte 1997, pp. 515-548.

¹³ Il corso venne tenuto da Ricoeur a Lovanio, ChaireFrancqui, 1970-1971 e pubblicato a Lovanio, in *Cercle de Philosophie* 1971, pp. I-148, IX-I-IX, II. I, 54; riprodotto in “Le discours de l’action” in *La sémantique de l’action*, Recueil par D. Tiffeneau, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 1-137.

¹⁴ Cfr. *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I L’homme faillible; II La symbolique du mal*, Paris, Aubier 1960. *Le symbole donne à penser* è il titolo della conclusione del secondo tomo di *Finitude et culpabilité*, pp. 479 ss.

¹⁵ Cfr. *Place de la notion de loi en éthique*, in “Revue internationale de Philosophie et de Théologie”, a. 8, n. 3, 1975, pp. 313-337.

¹⁶ *Réflexion faite...*, cit., p. 55.

distingue¹⁷, due modalità della giustizia: in quanto *giustizia in generale*, essa è “virtù perfetta”, capace d’includere in sé tutte le virtù¹⁸, e ad essa correla una ingiustizia in senso universale; in quanto giustizia in senso stretto, costituisce una parte della virtù, il cui opposto è un’ingiustizia che è anch’essa parte di una forma d’ingiusto totale. E di seguito Aristotele scrive: “Sicché è evidente che oltre a quella totale esiste un’altra forma di ingiustizia, che è parte della prima e ha lo stesso nome, perché la sua definizione rientra nel medesimo genere: entrambe, infatti, consistono nel fatto di riferirsi, potenzialmente, agli altri”. Non è un caso che, riferendosi alla comprensione della virtù quale virtù perfetta, Aristotele affermi che la giustizia è tale solo se “la legge è stabilita rettamente”, poiché come giustizia in senso stretto non è tale “in sé e per sé, bensì in relazione ad altro” o, in altri termini, si concretizza storicamente e da qui sorgono le inadempienze fattuali della giustizia.

1.1 *Intermezzo o entre-deux*

Non è solo per un doveroso apprezzamento del “letterario” che vorremmo citare un passo illuminante di un libro *Villette*, opera di Charlotte Brontë¹⁹ (sorella della ben più celebre Emily). Ci riferiamo a un passo del libro in cui la

¹⁷ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, l. V, § 1, 1129 ss., in *Etica Nicomachea*, testo greco a fronte, Intr., tr. a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani 2000, pp. 187 ss.

¹⁸ Aristotele scrive: “Sicché, in uno dei sensi in cui usiamo il termine, chiamiamo giusto ciò che produce e custodisce per la comunità politica la felicità e le sue componenti. Ma la legge comanda di compiere anche le opere dell’uomo coraggioso, per esempio di non abbandonare il proprio posto di combattimento, di non fuggire e di non gettare le armi, e quelle dell’uomo temperante, per esempio, di non commettere adulterio né volenza carnale, e quelle dell’uomo bonario, per esempio, di non percuotere e di non fare maldicenza: e così via analogamente anche per le altre virtù e per gli altri vizi, imponendo certe cose e proibendone altre, e ciò rettamente se la legge è stabilita rettamente, ma meno bene se la legge è stata fatta in fretta. Questa forma di giustizia, dunque, è virtù perfetta, ma non in sé e per sé, bensì in relazione ad altro. Ed è per questo che spesso si pensa che la giustizia sia la più importante delle virtù” (1129b, 19-27). Ma Aristotele è anche consapevole che questa giustizia in generale è complementare ad una giustizia in senso stretto: se “uno commette adulterio in vista di un guadagno e ricavandone un profitto, un altro invece commette adulterio spinto dal desiderio, pagando e subendo una punizione, quest’ultimo lo si riterrà intemperante piuttosto che avido; il primo, invece, lo si riterrà ingiusto e non intemperante [...] Che, dunque, i tipi di giustizia sono più d’uno e che ne esiste una specie distinta oltre alla giustizia intesa come totalità della virtù, è chiaro” (1129b 24-1130b, 5).

¹⁹ Charlotte Brontë (Thornton, Yorkshire, 1816- Haworth, Yorkshire 1855), autrice del noto romanzo *Jane Eyre*.

protagonista Lucy, di nascita inglese e protestante, viene sottoposta nella scuola in cui insegna a Villette, a una prova scritta dal titolo “la giustizia umana”, ispirata indirettamente da *père* Silas, convinto cattolico, intento a verificare la sua possibile conversione al cattolicesimo o il suo ostinato attaccamento alla natia fede protestante. Lucy scrive qualcosa che è importante ricordare:

Afferrata finalmente un'idea mi misi al lavoro. La “Giustizia umana” mi si precipitò davanti in nuove sembianze, megera rossa e disordinata con le mani sui fianchi. La vidi in casa sua, una tana in preda alla confusione: i domestici la chiamavano per domandarle ordini e aiuti che essa non dava. I mendicanti stavano davanti alla sua porta aspettando e morendo di fame senza che si accorgesse di loro; uno sciame di bambini malati e litigiosi che si trascinava ai suoi piedi urlandole suppliche nelle orecchie per esser notato, compreso, curato, difeso. La brava donna non badava a nessuno. Aveva un suo sedile al caldo, vicino al fuoco, traeva godimento da una pipa nera e da una bottiglia di sciroppo calmante uguale a quello della signora Sweeny; fumava, sorseggiava e si godeva il proprio Paradiso, e ogni volta che un grido delle anime sofferenti che la circondavano le colpiva troppo acutamente le orecchie [...] la mia allegra dama afferrava l'attizzatoio e la scopa del caminetto: se il colpevole era debole, abbandonato e malato, gli dava una buona lezione; se era forte, vivace e violento, si limitava a minacciarlo; e poi, cacciandosi la mano in una tasca profonda, gli gettava un'abbondante pioggia di dolcetti. Tale era lo schizzo della “Giustizia umana” che scarabocchiai in fretta sul foglio, a servizio dei signori Boissec e Rochemorte. Mrs. Emmanuel lo lesse sopra la mia spalla. Senza aspettar commenti, feci un inchino e mi ritirai”²⁰.

In gioco, per il padre Silas, vi è la legittimazione del possibile amore del Prof. Paul per la stessa Lucy, un rapporto scontroso, in cui nessuno dei due risparmia colpi e critiche all'altro. Quel che Lucy dice sulla giustizia umana, in un linguaggio poetico, dice un vero a cui l'ermeneutica di Ricoeur riconosce un pieno valore, pur consapevole che la verità della *fiction* letteraria adotta un suo modo di esprimerlo, che è altro da quello specifico alla ricerca filosofica.

In tal caso, possiamo osservare che il mondo della *fiction* letteraria per Ricoeur ha un suo modo specifico di dire che la giustizia umana, concretamente, è sempre alle prese con un male umano che non è aggirabile. Ma insieme il romanzo di Brönte, riconoscendo che la giustizia è un termine

²⁰ Ci riferiamo alla prima tr. it. a cura di A. Anedda, Roma, Fazi Editore 1996, Cap. XXXV, pp. 517-519.

astratto, sorpassa il dato di fatto e confessa, nella forma sua propria, che quest'astrazione, letta al di fuori di conflitti religiosi, può avere anch'essa un suo senso. Perché parlarne, altrimenti, nei termini di un'idea astratta, che è comunque un'idea?

1.2 *Le juste entre le légal et le bon*

Andiamo ora al primo volume *Le juste*²¹ in cui, in una nota dell'*Avant propos*²², Ricoeur rinvia al testo *Le juste entre le légal et le bon*, nato dal suo intervento alla seduta inaugurale dell'*Institut des hautes études judiciaires*, di cui abbiamo già dato notizia²³. Si tratta di un testo che, nato per un'occasione, ha il pregio di presentare con estrema chiarezza la linea della sua riflessione sul tema della giustizia. Una riflessione che, tanto in *Le juste* quanto in *Le Juste 2*, adotta un linguaggio filosoficamente più tecnico al fine di un confronto *savant* con autori che, come Rawls, hanno elaborato una teoria della giustizia che non fa riferimento ad alcuna nozione di bene.

Astraiamo, per ora, dall'obiettivo circostanziale del saggio, su cui torneremo; intendiamo estrapolare da tale scritto alcuni passaggi che delineano il luogo specifico della giustizia.

Scriva Ricoeur:

“Placée sous le signe du *bien*, la justice s'annonce comme l'une des vertus, au sens que les Grecs ont donné au terme *areté* - que l'on pourrait traduire par «excellence» et que les Latins [...] ont traduit par *virtus*. Tenir la justice pour une vertu [...] c'est admettre qu'elle contribue à orienter l'action humaine vers un accomplissement, une perfection, dont la notion populaire du bonheur donne une idée approchée”²⁴.

Qui, Ricoeur trova un indice del fatto che la giustizia è un ideale inalienabile dell'essere umano, ma non dimentica mai che questo ideale, per certi aspetti, resta fuori dal mondo concreto, per un fatto del male che è un fatto altrettanto innegabile in relazione all'agire dell'uomo.

Il proposito dell'intervento è mostrare che, sebbene giustificato da mutate condizioni storiche (il passaggio alla modernità è un che d'innegabile), il

²¹ *Le Juste*, Paris, Esprit 1995.

²² *Idem*, *Avant propos*, p. 20.

²³ *Le juste entre le légal et le bon*, cit., in *Lectures 1. Autour du politique*, cit., pp. 176-195.

²⁴ *Idem*, p.178.

tentativo di Rawls di formulare una teoria puramente procedurale della giustizia, deve essere letto dapprima secondo le diverse prospettive che apre, rispondendo a difficoltà ereditate dalle tradizioni passate. E, solo accompagnando fino in fondo lo sforzo teorico rawlsiano, Ricoeur si conquista il diritto di giustificarne la critica²⁵.

La nostra riflessione seguirà un cammino diverso da quello presentato dallo stesso Ricoeur: la sua analisi si snoda secondo due strade, mostrando che ambedue sollevano difficoltà e problemi. Le due strade sono determinate dalla domanda su quali siano, d'un lato, le grandezze a cui la giustizia come uguaglianza si applica; dall'altro, quali siano le modalità in cui viene applicata tale uguaglianza.

Da parte nostra, preferiamo riunire le sue analisi perspicaci ordinandole in tre prospettive.

1. La prima: l'innovazione legata al sorgere del pensiero moderno non spezza il proprio rapporto con le radici della tradizione: Rawls dà risposta a problemi che sono nati sul terreno della riflessione di Aristotele sulla giustizia: questi ha avuto il merito di rilevare che, sul terreno del giusto, si può trovare solo un formalismo imperfetto. Nel suo pensiero, vista la sua stessa polemica con la concezione astratta del bene presentata da Platone, compare un aspetto estremamente importante. Aristotele mostra che l' "isotès", che si cerca nella virtù specifica della giustizia, non può rispondere a un criterio aritmetico di uguaglianza; quest'ultimo è sempre stato il criterio che ha orientato la riflessione del pensiero moderno, trovandovi la sua estrema espansione: uguaglianza davanti alla legge; uguale diritto di espressione, di riunione, di pubblicazione; uguale diritto di voto per tutti i cittadini; e, almeno come scopo e aspirazione, uguaglianza nelle opportunità di accedere a funzioni di autorità, di comando e influenza²⁶.

Ma già Aristotele era consapevole criticamente che la distribuzione aritmetica di cariche e beni trovava un limite non aggirabile: data l'eterogeneità tra cose da distribuire e persone tra cui distribuirle, era necessario introdurre una proporzione che si esprimesse in relazioni: quella di un individuo in rapporto al suo bene e quello di un altro individuo in rapporto al suo bene. L'introduzione di un criterio proporzionale è il segno, nella sua riflessione, che

²⁵ *Idem*, p. 183.

²⁶ *Idem*, p. 181.

la ripartizione tra beni eterogenei richiede d'introdurre un criterio formale. Certo, questo criterio si rivelava allora imperfetto, in una società che individuava nella politica il bene maggiore della sua etica, pur accogliendo che il diritto alla politica era riservata a pochisoltanto. Ma, forse, la difficoltà avrebbe potuto essere superata più avanti entro il quadro di un formalismo perfetto che, come quello di Rawls, si è impegnato a fare *epoché* di ogni riferimento al concetto di bene.

2. La seconda: il punto di vista da cui Ricoeur valuta la teoria di Rawls è quella di riconoscergli il merito di avere compreso la necessità di trovare un formalismo perfetto, capace di tradurre la proporzionalità tanto difficile, segnalata già da Aristotele, in una proporzionalità che non fosse soggetta a quei limiti.

E i tempi erano più che maturi: Rawls, appropriandosi del formalismo morale kantiano, incapace di trasporre in un diritto effettivo, senza ricorrere al positivismo legale, ha cercato di trovare una mediazione possibile tra quel formalismo e il contrattualismo moderno: di qui il suo ricorso a un contratto fittizio tra individui che in esso esercitano la loro legittima libertà e che mette capo ad un consenso a cui ogni individuo accetta di sottomettersi.

3. La terza: la teoria della giustizia elaborata da Rawls consente positivamente di superare la contrapposizione tra la linea di Durkheim, che considera la società come un'entità che sovrasta la semplice riunione di individui dispersi, e quella di Weber che adotta, sul piano metodologico, un individualismo che afferma che le previsioni intorno ai comportamenti sociali rispondono ad un criterio probabilistico che non dimentica che la società resta composta da individui reali e diversi. La formalizzazione totale, che Rawls raggiunge nel formulare una nuova teoria della giustizia, mostra la possibilità di connettere le due impostazioni in una dialettica reciproca che incrocia, tra loro, un punto di vista deliberatamente deontologico in materia morale ma astratto, e la tradizione contrattualista che punta sulla finzione di un contratto sociale, mediante cui un insieme d'individui sormonta uno stato supposto della natura, consentendogli di accedere all'idea di uno Stato di diritto.

Per Ricoeur, tale dialettica non ha niente di casuale o contingente, poiché non solo risponde allo scopo polemico di mostrare l'infondatezza della contrapposizione tra sociologismo e individualismo, ma risponde più profondamente all'intento, tipico della modernità, di provare che, mediante una teoria puramente procedurale della giustizia, è possibile salvaguardare

l'autonomia che è propria alla filosofia morale kantiana. Essa, infatti, mostra come sia possibile generare i principi più fondamentali della giustizia secondo una modalità del tutto libera dalle pastoie di un confuso insieme di affetti che, come Kant ha mostrato, lederebbe il principio della libertà nei confronti della legge morale.

Ma è proprio su tale versante che, secondo Ricoeur, si presenta una reale difficoltà: se, nel caso della libertà individuale, Kant può appellarsi ad un fatto della coscienza della ragione, come lo chiama, nel caso della libertà, ricercata e avanzata nei confronti di una istituzione, non vi è alcun fatto della ragione a cui si potrebbe ricorrere; in tal caso, il contratto sociale assume soltanto la figura di una finzione, poiché l'istituzione di una repubblica non sarà mai un fatto e, intorno alla sua origine, si disegna una ricerca che non troverà mai alcuna risposta definitiva.

Già nel saggio *Le problème du fondement de la morale*, a proposito dell'istituzione, Ricoeur, dopo averne proposto un parallelo con le sintesi passive husserliane, scrive:

toute institution renvoie à une *Urstiftung*: à une première instauration mytique, l'instituant signifiant que je suis déjà dans l'institué; d'autre part, il appartient à l'institution qu'elle instaure des libertés. Elle est à la fois de l'institué et de l'instituant. Il y a de l'institué-instituant qui est la médiation éthique, et à partir de quoi peuvent être introduites des notions comme celles d'impératif ou de loi²⁷.

²⁷*Le problème du fondement de la morale*, cit., p. 321. Ci pare importante, a tale proposito, richiamare alcune osservazioni che Ricoeur ha rilasciato nello studio *L'originare et la question en retour dans la Krisis de Husserl*, comparso in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, Jean-Michel Place éditeur 1980, pp. 167-177, e ora in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin 1987, pp. 285-295; Ricoeur, riprendendo le parole di un Husserl, allora da lui consultato negli archivi husserliani e non ancora apparso alle stampe, si esprimeva in tal modo: «Le paradoxal renvoi l'un à l'autre du "monde objectivant" vrai et du "monde de la vie" rend le mode mode d'être de chacun énigmatique». L'énigme, c'est que les deux mondes sont inséparablement unis et irrémédiablement opposés» (p. 293). Enigma: il termine rimanda in Ricoeur al concetto di *paradosso* che, ripreso da Jaspers, rinvia al rimando reciproco, non concettualmente abbordabile, di nozioni teoriche che si rimandano l'una all'altra, senza trovare tra loro una sintesi. Anche nel caso dell'istituzione dell'area politica, il lettore è rinviato a un paradosso che, in una ricerca filosofica che domanda "à rebours", e che istituisce la stessa ricerca, si trova confrontata ad un limite intellettualmente insormontabile. Ricoeur, e non è casuale, trova qui la prova che la sua ricerca ermeneutica sul simbolo non è affatto estranea al piano intellettuale, sebbene tale ricerca dia una direzione diversa alla sua riflessione. Ricoeur conserva,

Che l'istituzione della repubblica resti un enigma, entro lo stesso pensiero kantiano, lo mostrano, in modi diversi, tanto Rousseau quanto Kant: il primo, ricorre alla figura di un legislatore supremo che consenta ad una volontà generale di sovrastare quella particolare; il secondo, presuppone, ma non giustifica, il passaggio dall'autonomia formale a quella del contratto sociale, tant'è che si vede costretto a ricadere entro un positivismo giuridico affidato a istanze legiferanti, il cui fondamento sfugge del tutto al fondamento assicurato dalla ragion pura pratica. In tal modo il terreno della giustizia si consegna ad istanze empiricamente e storicamente costituite.

Certamente, Rawls cerca di offrire una risoluzione a questi problemi lasciati irrisolti; ma vi riesce?

Il confronto con la sua teoria spinge Ricoeur a trarne ogni vantaggio possibile per raggiungere un grado motivato della sua critica, mostrando gli argomenti che ne consentano un superamento che non la rifiutano, ma l'inglobano in un orizzonte dialettico di proporzioni più estese. L'idea di Rawls sta nel derivare la giustizia delle istituzioni di base da un contratto originario stipulato tra persone libere e razionali, desiderose di promuovere i loro interessi individuali, senza che possano riferirsi da ogni ad alcuna presupposta concezione del bene, che questo sia un bene generale o un qualunque bene particolare o l'idea di una vita buona²⁸. Per Ricoeur, i principi di giustizia, che Rawls deriva da una deliberazione comune che avviene sotto un velo d'ignoranza da parte di contraenti che comunque, aspirano a promuovere il loro bene, mostrano di non potere risolvere un problema pratico:

Les principes de la justice censés dériver de la situation irrèlle, imaginaire, anhistorique, dite « originelle », suffisent-ils pour articuler le vouloir-vivre ensemble d'une communauté historique *réelle* dans un réseau de relations juridiques qui arracherait ce vouloir-vivre ensemble à l'indistinction fusionnelle,

in tal modo, la sua fedeltà al dettato husserliano, almeno nel senso che, sul piano del metodo, accoglie come paradigmatico il modello di una ricerca che, guardando all'origine, scopre di non potere mai raggiungerla. A tale riguardo, la ricerca husserliana non ha mai rinunciato a retrocedere verso l'origine nell'intento di ricondurla ad un *Ego*, Ricoeur mostra di accogliere metodicamente lo schema, sebbene, già dalla stesura dell'opera *Le volontaire et l'involontaire*, si mostrasse non accogliente nei confronti del concetto di *Ego* trascendentale. Sui rapporti di Ricoeur col pensiero husserliano intorno agli anni '70, cfr. il saggio *De l'interprétation* che apre la raccolta *Du texte à l'action*, cit., pp.11-35 e il successivo *Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl...*, *Idem*, pp. 39-73.

²⁸ *Le juste entre le légal et le bon*, cit., in *Lectures I, Autour du politique*, cit., pp. 182 ss.

sans éloigner l'un de l'autre à l'infini des sujets réduits à l'état d'atomes juridiques?²⁹.

A suo avviso, rimane uno scarto non aggirabile tra i principi della giustizia, derivati da Rawls a partire dal contratto e dal velo d'ignoranza che l'accompagna, e la pratica giuridica - e non a caso il riferimento è ad Hannah Arendt - implicata da uno « spazio pubblico di apparizione»³⁰. E per fare fronte allo scarto, Rawls non può che ricorrere a *relais*, che traduciamo in linguaggio italiano con “intermediari”, la cui funzione è consentire all'idea di giustizia di radicarsi in una pratica giudiziaria effettiva.

Ritorniamo ora al saggio di Ricoeur che sottolinea, a tale riguardo, tre punti: il primo pone in rilievo che l'idea di distribuzione è ereditata dalla concezione aristotelica e, poi, medievale della giustizia; il secondo mette in luce che l'idea di distribuzione nella giustizia concerne ogni tipo di bene: diritti e doveri così come benefici e cariche. Ma, per Rawls, è indispensabile che non si porti attenzione al significato delle cose da distribuire, ad una valutazione dei diversi beni, in quanto il ruolo specifico del contratto è neutralizzare la diversità dei beni perché sia sostenibile l'*a priori* della regola di distribuzione. Senonché qualunque idea di distribuzione connessa in una società intesa come sistema di distribuzione, non può sottrarsi, secondo Ricoeur, alla difficoltà che si danno, in ogni caso, alternative distributive che sono ugualmente ragionevoli. Esistono, infatti, molte modalità ugualmente plausibili di ripartire vantaggi e svantaggi, poiché la società è un fenomeno consensuale-conflittuale. Ricoeur ne conclude che qualunque richiesta può essere contestata, specialmente in un contesto di ripartizione che non risponde al criterio dell'uguaglianza; d'altra parte, osserva che la distribuzione, per essere stabile, richiede un consenso sulle procedure che permettono di arbitrare rivendicazioni diverse e contrastanti. Di qui deriva il carattere *problematico* della regola di distribuzione.

Il secondo momento forte, posto in risalto da Ricoeur, è che Rawls propone due principi di giustizia, il secondo dei quali si fa carico del problema, veramente spinoso, delle distribuzioni diseguali, a cui si riferiva lo stesso Aristotele, ricorrendo all'idea di una giustizia proporzionale. L'importante, nella

²⁹ *Idem*, p. 185.

³⁰ *Ibidem*.

teoria di Rawls, è che introduce un primo principio considerato lessicalmente prioritario in rapporto al secondo. Esso risponde all'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e rende formali le richieste di libertà di espressione, di riunione, di voto, di eleggibilità nelle pubbliche funzioni avanzate dalle società democratiche. In tal caso, si tratta di un esercizio molto esteso che non riesce, però, per Ricoeur, a superare il contrasto tra sistemi diversi che, definendo un'appartenenza, circoscrivono, insieme, delle esclusioni. E' per tale ragione che il primo principio rawlsiano necessita d'intermediari per potersi applicare ad una società reale. Ciò nonostante, per Rawls, il primo principio ha un valore a-priorico, e la regola di divisioni ineguali non può incidere sull'uguaglianza davanti alla legge.

Scrivendo Ricoeur: "l'ordre sériel ou lexical signifie que « les atteintes aux libertés de base, égales pour tous, qui sont protégées par le premier principe, ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques plus grands »³¹.

E alla fine il terzo punto, quello che Ricoeur considera veramente cruciale: il secondo principio della giustizia riguardante la differenza dei beni da ripartire³². Rawls, alla luce del velo d'ignoranza di coloro che esprimono il loro consenso al contratto, avanza l'idea che, tra distribuzioni diseguali, i partecipanti accoglieranno l'idea che via sia un criterio più giusto di altri e che coloro che potrebbero godere di maggiori vantaggi siano favorevoli alla compensazione resa possibile dalla scelta di una diminuzione degli svantaggi di quanti risulteranno meno favoriti. Scrivendo Ricoeur, riferendosi a Rawls: "« maximiser la part minimale ». D'où le nom de principe de *maximin* »³³.

Nel contesto del saggio cui ci riferiamo, Ricoeur non entra in un confronto diretto con la teoria della giustizia elaborata da Rawls, ma intende affermare che per lui l'aspetto essenziale è provare che "dans les partages inégaux un point d'équilibre tel que certaines inégalités doivent être préférées à des inégalités plus grandes, mais aussi à une répartition égalitaire[...] quelque chose du premier principe de justice est préservé au sein du second, sous la forme de l'égalité des chances ou, dans le vocabulaire de Rawls, des « positions de départ » ; mais il reste à l'état de vœu et d'exigence non satisfaite, dans la mesure où c'est à des

³¹ *Idem*, p. 187.

³² *Ibidem*.

³³ *Idem*, p. 188.

inégalités économiques et sociales, reconnues justes, que donnent accès à les dites positions ouvertes”³⁴.

Secondo Ricoeur, Rawls si scontra con serie di difficoltà nell’articolare tra loro i due principi, in quanto il primo risponde a un criterio di uguaglianza, mentre il secondo, come scrive lo stesso Rawls citato da Ricoeur, sostiene che : «les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon que, à la fois, a) l’on puisse raisonnablement s’atteindre à ce qu’elles soient à l’avantage de chacun, et b) elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous»³⁵. La domanda che si pone a tale riguardo Ricoeur è fino a che punto sia possibile nascondere un’ambiguità che permane tra il primo e il secondo principio della giustizia accolti da Rawls; a suo parere, difficilmente essi possono sostenere la funzione di *idea direttrice* in rapporto alla pratica sociale della giustizia. Non è forse – si domanda – un dibattito pubblico che non può trovare mai fine nel fornire gli intermediari necessari tra principi ancora troppo astratti e la pratica giudiziaria effettiva?

Il percorso successivo di Ricoeur, nel saggio cui ci riferiamo, sta nell’esplorare lo scarto o l’*intervalle* – come lo chiama – tra principi derivati dai criteri di una discussione meramente procedurale, cui è essenziale il velo d’ignoranza sui beni effettivi implicati, e una pratica che si caratterizza per le occasioni in cui si applica, per le sue vie e mezzi, per il suo modo di argomentare, e che non può sottrarsi ai contrasti effettivi del vivere di un qualsiasi gruppo che sia disposto a discorrere.

A Ricoeur pare che tale intervallo tra l’idea formale del giusto, d’un lato, e una pratica concreta del giusto, dall’altro, non possa consistere che in “va-e-vieni” tra i due poli in questione, il che comporta un reciproco adeguamento di quell’equilibrio che Rawls stesso chiama «équilibre réfléchi»³⁶, il quale non può che applicarsi alla relazione tra teoria e “«les convictions bien pesées» (*considered convictions*)”³⁷. La riflessione che qui Ricoeur presenta consiste nel rilevare che tutte le circostanze in cui viene avanzata una domanda di giustizia sono caratterizzate di fatto da un conflitto effettivo tra presunti diritti e interessi reali che rimandano a privilegi acquisiti. Per tale motivo, la domanda di

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Idem*, p. 188s.

³⁷ *Idem*, p. 189.

giustizia sorge entro situazioni conflittuali, a cui il diritto dà la forma di un processo. Ed è entro il processo che si riattualizzano considerazioni che si richiamano ad una concezione teleologica della giustizia, portatrice di valori, valutazioni e concetti concreti di bene. Questa è la ragione per cui, secondo Ricoeur, una teoria puramente procedurale del giusto non può fare a meno d'implicare il riferimento a una teoria dei valori che, a sua volta, in quanto teoria, è esposta a problemi e difficoltà.

A Ricoeur interessa porre in rilievo che la stessa nozione, avanzata da Rawls, di “convictions bien pesées” fa intravedere che non risulta possibile rimanere sul piano di un calcolo di *maximum* e *minimum*, poiché resterebbe del tutto estromessa la presa in conto dell’*hétérogénéité réelle des biens*, coinvolti in quanto vi è da ripartire³⁸. E tale eterogeneità è essenzialmente connessa al concetto di una società che si determina come sistema di ripartizione. Ricoeur scrive: “La notion même de part change de sens selon qu’il s’agit de bien marchands – tels que revenus, patrimoines, services – ou de biens non marchands – tels que sécurité, santé, éducation, citoyenneté; pour ne rien dire des positions d’autorité, des responsabilités et d’influence, liées aux structures hiérarchiques de toutes les institutions qui, à l’image des institutions politiques, connaissent la distinction entre gouvernants et gouvernés, dirigeants et dirigés, administrateurs et administrés. L’entreprise, la cellule familiale, l’hôpital, le milieu carcéral connaissent bien ces problèmes de répartition d’autorité entre partenaire sin égaux”³⁹. E questa situazione fa emergere che lo schema procedurale, che si appella al *maximum*, trae la sua giustificazione soltanto dal carattere irrealista della situazione originaria di Rawls, che si appoggia sul fatto che i contraenti si svestano delle loro particolarità e dimentichino i loro interessi, e insieme le convinzioni che, “bien pesées”, riguardano il bene o i beni⁴⁰. Ma, entro una situazione storica reale, la diversità dei beni da ripartire non può essere messa in *epoché* per cui la regola procedurale del *maximum*, avanzata da Rawls, non può pretendere all’universalità se non fondandosi sul carattere ipotetico e irrealista della situazione originaria. Quale sarà allora - si chiede Ricoeur - il criterio in base a cui concedere una priorità a una differenza

³⁸ Cfr. *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Cfr. *Idem*, p. 190.

di beni che non sono indifferenti tra loro, ma possono essere conflittuali e rispondono ad interessi diversi?

2. I RAFFINATI INCROCI DIALETTICI DELLA RICERCA RICOEURIANA SULLA GIUSTIZIA

Anziché seguire le osservazioni che Ricoeur continua a proporre nel suo intervento, vorremmo tentare di giustificare il criterio di “trasformazioni di una struttura” che abbiamo introdotto come chiave interpretativa che consente di riconoscere, nel lungo cammino della filosofia di Ricoeur, sia il prodursi di cambiamenti sia la permanenza in essi di taluni tratti essenziali. Lo faremo guardando alla strategia cui ricorre Ricoeur per arricchire, in rapporto a problemi diversi, il filo dei concetti intermedi cui affida la funzione di avvicinare, dialetticamente, antitesi che parrebbero di primo acchito insormontabili. Il modello teorico che lo guida, e lo dice lui stesso, è il percorso hegeliano della *Fenomenologia dello Spirito*. Non afferma di essere un kantiano posthegeliano?⁴¹

1. Prima di guardare a *Soi-même comme un autre*, nell'*Avant propos* di *Le Juste*, Ricoeur presenta, utilizzando coordinate cartesiane, il luogo della giustizia: mediante l'immagine di un asse orizzontale e uno verticale cerca di trovare una mediazione, più convincente ai suoi occhi, dei rapporti tra i momenti teleologico, deontologico e di saggezza pratica ai quali aveva dedicato nell'opera *maior* tre diversi capitoli: il VII, l'VIII e il IX⁴². Il suo obiettivo è disegnare un'architettura che consenta di segnalare incroci più fecondi per determinare il luogo della giustizia.

All'asse verticale assegna il ruolo di mostrare una costituzione gerarchica dei predicati che qualificano l'azione umana in termini di una salita alla moralità. Se osserviamo tale momento, e momento nel senso di un rimando ad un tutto di cui non è una semplice parte isolabile, Ricoeur mette in luce, *in primis*, che la giustizia, come abbiamo già detto, ci introduce in un ambito che, nel senso greco si dice “*areté*” e significa un'eccellenza e, nel senso latino, prende il nome

⁴¹ Cfr. *La critique et la conviction*. Entretien avec F. Azouvié M. de Launay, Calmann-Lévy, Paris 1994, p. 129.

⁴² Cfr. *Soi-même comme un autre*, cit., pp. 199-344.

di “virtus”. Secondo tale prospettiva, la virtù dell’*agjustizia* si colloca accanto ad altre virtù, quali la prudenza, la temperanza, il coraggio e rinvia al quadrato medievale delle virtù.

Tale rimando mostra a Ricoeur che la giustizia ha come fine di orientare l’azione verso un compimento, una perfezione che richiama il concetto aristotelico di “*eùdaimonía*” e, per questo, la giustizia non può non mostrare un carattere teleologico, in quanto il vivere bene è il “*télos*” della virtù della giustizia al pari delle altre virtù. L’azione umana riceve il suo “*sens*”, in lingua francese, dalla sua “*visée du bien*”. Ricoeur si accorda con Charles Taylor nel dichiarare che questa “*visée du bien*”, che si esprime nelle antiche virtù, rimanda a quelle che il filosofo canadese chiama “*évaluations fortes*”, considerandole iscritte in un’antropologia filosofica che Ricoeur costruisce in proprio sul senso molteplice del termine “capacità”.

Nonostante il radicamento in un terreno teleologico, Ricoeur ritiene che la giustizia non possa fare a meno d’implicare un momento deontologico, che ne circoscrive il campo specifico in rapporto alle altre virtù. Si è già detto che per Ricoeur già in Aristotele si poteva scorgere l’apertura all’aspetto deontologico, là dove veniva proposta la necessità di ricorrere a un criterio proporzionale. Tale apertura ha per lui il valore di un duplice indice: d’un lato, segnale di un formalismo imperfetto; dall’altro, preludio della necessità di ricercare un criterio deontologico che si sarebbe poi aperto nella modernità ai concetti di obbligazione e dovere. Senonché questi concetti, per non presentarsi nella loro mera astrazione kantiana o contrattualistica nel senso di Rawls, rimandano ad un luogo, quello del campo giuridico, che presenta sì una sua sorta di formalismo procedurale, non inteso però nel senso procedurale di Rawls, ma nel senso di un campo giuridico che ricorre alla mediazione di leggi, tribunali, giudici, per assicurare il *medium* che permette di pervenire ad una giusta distanza tra esigenze diverse.

Per Ricoeur, nondimeno, non è il campo meramente legale o giuridico che compie il cammino della giustizia: nella sua ottica, essa si nutre di una linfa teleologica che, passando attraverso una fase giuridica procedurale, ritrova il suo senso più pieno in un momento che Ricoeur chiama “giustizia pratica”: la tragicità che si mostra nell’agire dell’uomo, reclama che il giudizio sul giusto, coinvolga strutture giuridiche che operano da mediatrici tra l’istanza superiore dello Stato e l’inferiore che si fa carico dei bisogni propri alla Società civile. Ma, ancora, essa rimanda alla coscienza di un individuo e alle sue convinzioni, al

modo in cui Kant, nella *Critica sulGiudizio*, assegna il ruolo fondamentale all'immaginazione produttrice d'inventare o costruire un ponte tra l'universale e il particolare: l'agibilità pratica si configura come capacità di pronunciare un giudizio in situazione. E non è affatto casuale che nel testo *Acte de juger*, con cui Ricoeur rinnova dopo un anno la sua partecipazione ai lavori dell'*Institut des hautes études pour la justice*⁴³, ricordi come nell'atto di giudicare si intreccino le due modalità del giudizio distinte da Kant: il determinante, analogo a quel che nella legge giuridica esprime la forza del diritto di applicarsi ad un caso; il riflettente che, nell'ambito della legalità, è analogo alla costruzione di una nuova regola per un nuovo caso⁴⁴.

Tale modalità composita di giudizio merita il nome di *equità*, poiché resta aperta ad un rimando reciproco tra una logica, che già Aristotele rimetteva al livello del probabile, e un livello etico che per lo Stagirita non si affidava ad argomenti sofisticati, ma ai migliori argomenti presentati in una discussione dialettica.

Se guardiamo, ora, all'asse cartesiano in direzione orizzontale, ritroviamo la costituzione dialogica che Ricoeur ha guadagnato in *Soi-même comme un autre*: quella di un Tu che non è aperto soltanto all'amicizia, ma anche al rapporto con il ciascuno che è il *socius* e non il *prochain*, secondo il vocabolario usato nei saggi temporalmente distanti che abbiamo preso in esame.

Ma, anche quando considera la pratica giudiziaria, via istituzionale che decide tra rivendicazioni sostenute da interessi opposti, Ricoeur sottolinea che essa resta comunque il momento riflessivo della stessa pratica che termina con la sentenza. Tale riflessione opera secondo due vie: d'un lato, è una conquista della ragione che riconosce che l'origine della giustizia è una perdita dell'immediato e rinvia ad un fondo mitico da cui emerge una sorta d'immemorabile della stessa giustizia; dall'altro, il lamento di tutti contro l'ingiustizia, che è il primo fenomeno a manifestarsi, mostra che il senso acuto dell'ingiustizia, fa avvertire il suo rovescio come quel che manca nelle relazioni umane. Anche nella riflessione filosofica è l'ingiustizia che mette in movimento il pensiero.

Ricoeur sottolinea il carattere duplicemente riflessivo dell'idea di giustizia: e in rapporto alla pratica sociale che l'amministra e in rapporto alla sua origine

⁴³ Il testo fu pubblicato in "Esprit", luglio 1992; ora in *Le Juste*, cit., pp. 185-192.

⁴⁴ Cfr. *Idem*, p. 187sg.

quasi immemorabile. Queste due vie stanno tra loro in un conflitto che non è arbitrario, ma costitutivo dell'idea di giustizia, a cui è propria una struttura dialettica che si delinea tra il "buono" e il "legale". Essi rinviano ad un'opposizione che, nell'ambito dello stesso linguaggio filosofico, segnalano una dialettica tra concezione teleologica e deontologica. In quanto bene, la giustizia è una *virtus*, un'eccellenza, nel senso greco di "arête", che l'inquadra entro un più ampio spettro di eccellenze e rileva aristotelicamente che l'agire umano ha un suo *telos* o senso, cioè il suo orientamento verso il "vivere bene". Ma la mancanza di consenso sul Bene significa che l'idea della giustizia vive in un *entre-deux* che coniuga dialetticamente teleologia e deontologia. Il senso del "buono" è incerto e implica un suo rovesciamento nel deontologico, con i concetti di obbligazione e dovere.

Tale opposizione dialettica, secondo Ricoeur, è oltremodo istruttiva nel manifestare che l'ambito della giustizia delinea un campo a sé proprio, di cui è costitutivo un duplice rovesciamento: dal teleologico al deontologico e viceversa, il che conferma, ai suoi occhi, che il campo del giusto è consegnato ad un formalismo imperfetto, ad una sorta di medio tra un eccesso e un difetto, come già Aristotele aveva indicato. Questa *isotès*, per parlare in termini greci, è una uguaglianza che sta a metà cammino tra eccesso e difetto, secondo la formula celebrata da Solone a Pericle.

Prendere troppo o *pleonexia*, il vizio di avidità, un arraffare troppo, e il suo rovescio, il non partecipare abbastanza alle cariche della città (potremmo chiamarlo nel linguaggio di oggi astensionismo)⁴⁵ sono agli occhi del nostro filosofo due corni dialettici che si richiamano l'un l'altro in quanto costitutivi dell'idea di giustizia. E, quando si domanda a quali grandezze si applichi quest'idea di uguaglianza e secondo quali modalità, conclude che essa si applica a tutti i tipi di beni esterni che, per la loro intrinseca precarietà, sono beni e carriere che vanno entrambi distribuiti.

Puntando sul senso dei verbi linguistici "distribuire", "partecipare", che per Ricoeur sono adeguati all'ambito di istituzioni politiche che possono essere distribuite, partecipate, ripartite, egli argomenta che l'idea di giustizia, nonostante sia rinvenibile nel mondo greco, ha conservato una sua capacità di fare senso anche entro concezioni moderne e contemporanee, al punto che si chiede se la teoria puramente procedurale della giustizia formulata da Rawls

⁴⁵ Cfr. *Le juste entre le légal et le bon*, in *Lectures 1, Autour du politique*, cit., p. 179.

possa non rinviare ad un volere-vivere insieme, a un voto di cooperazione che non si può ridurre a una semplice distribuzione di ruoli ammessi sotto il velo rawlsiano dell'ignoranza.

Vorremmo andare ora al saggio *L'etica ternaria della persona*⁴⁶, di cui ci interessa cogliere l'aspetto formale da cui appaiono visibilmente le indicazioni che Ricoeur ci offre sulle corrispondenze che circolano tra le diverse dialettiche messe in opera in suoi studi dedicati a temi diversi.

La prima: partendo dall'idea di persona, Ricoeur sostiene che i quattro strati individuati in *Soi-même comme un autre* intorno alla domanda sul *Chi* (Chi parla? Chi agisce? Chi racconta se stesso per dire della sua identità? Chi è responsabile del suo agire?) convergono in una struttura ternaria dell'etica che pone la stima di sé come primo momento, distinguibile, ma non separabile da una cura dell'altro e che, entro istituzioni giuste, colloca la giustizia nel luogo preciso in cui la "prima persona" è non solo in relazione col "tu", ma con un "tutti" in cui egli distingue l'"interpersonale" dall'"istituzionale"⁴⁷, se pur ne proponga una mediazione reciproca. Tale mediazione consente di rendere "pleine justice à la dimension politique de l'éthos" e, non confondendo l'amicizia con la giustizia, permette di preservare "la force du face-à-face, tout en donnant une place au chacun sans visage"⁴⁸.

La seconda: una nuovadialettica, compatibile con la prima, si disegna sul piano linguistico in cui, confrontandosi col *linguistic turn*, Ricoeur mostra la corrispondenza dei diversi strati di senso individuabili sul piano linguistico con la struttura ternaria della persona. Il piano semantico proposto da *Individuals* di Peter Strawson, il piano pragmatico esplorato dalla teoria degli atti del discorso (*speech acts*) e, infine, il linguaggio stesso, inteso come istituzione, perseguono un movimento che, senza raggiungere immediatamente la pienezza di senso della persona o del *Sé*, lasciano intravedere implicitamente, e secondo

⁴⁶ Col titolo *Approches de la personne*, in "Esprit" mars-avril 1990, n° 160, pp. 115-130; tr. it. in *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese e altri, Roma, Dehoniane 1991, pp. 65-86; poi in *Paul Ricoeur. Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*. Testi pubblicati da A. Danese, San Domenico di Fiesole, Ed. Cultura della pace 1994, pp. 77-94.

⁴⁷ Riferendosi a Emmanuel Mounier, Ricoeur osserva: « surtout dans les premières années de la revue *Esprit*, la spécificité du rapport institutionnel se trouvait masquée par l'utopie d'une communauté qui serait en quelque sorte l'extrapolation de l'amitié », (*Idem*, p. 119).

⁴⁸ *Ibidem*.

gradazioni diverse, l'impossibilità di confondere cose e persone. In tal modo, la triade locuzione, interlocuzione, linguaggio come istituzione, palesa una omologia con la triade stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste che articola l'*éthos*. E come il luogo della giustizia si disegna entro un *éthos* in cui l'interpersonale trova una mediazione con l'istituzionale, potremmo dire, benché Ricoeur non l'affermi esplicitamente, che tale luogo potrebbe ora apparire nella mediazione tra la promessa che rivolgo ad un tu che conta su me (così che nella tenuta del sé "si manifesta la stima del sé" che si rovescia nel legame con l'altro) e la promessa che equivale all'obbligo di mantenerla per quella fiducia che tutti noi attribuiamo alla parola di ognuno entro un'istituzione linguistica che va preservata e che non è arbitraria.

La terza: analizzando le frasi di azione, di cui si occupa la teoria dell'azione in ambiente anglosassone, Ricoeur delinea un'ulteriore omologia tra l'ascrizione che, non raggiunge ancora un'esplicita valenza morale, in quanto si limita a collegare l'azione a un agente capace di agire secondo intenzioni e di produrre cambiamenti nel mondo, e una stima di sé in cui interviene un momento etico che, valutando l'azione, traspone la valutazione a chi l'ha compiuta. Quest'azione, poi, ha senso solo entro un contesto di interazione che accoglie forme che, dal negativo estremo del conflitto, passano all'estremo positivo della cooperazione. Solo a questo punto l'azione umana raggiunge il piano della *praxis* aristotelica che implica una molteplicità di agenti in relazione reciproca e attinge quell'ultimo momento dell'*éthos* in cui MacIntyre distingue "*étalons d'excellences*", ovvero in traduzione italiana, campioni ottimali di riferimento. Ricoeur li paragona a tipi di regole di gioco (siano tecniche, estetiche, giuridiche, morali...), la cui funzione è definire il livello di riuscita o di scacco di una determinata azione. Tali regole derivano da tradizioni che conoscono certamente modificazioni nel tempo, ma che innestano l'azione di ognuno di noi entro un ambito già dotato di senso e strutturato. La conclusione?: "les structures évaluatives et normatives impliquées dans les étalons d'excellence sont des institutions"⁴⁹. Termine che il nostro filosofo non vuole assumere né in un senso politico, giuridico o morale, intendendo significare che ad ogni azione appartiene una intrinseca teleologia che la regola e che ne sancisce il valore. E' quel che accade nel gioco degli scacchi, in cui le mosse migliori non dipendono dai giocatori che vi prendono parte, sebbene siano essi a scegliere come

⁴⁹ *Idem*, p. 125.

muovere i pezzi; le loro mosse sono vincolate, comunque, ad una sorta di regola in uso che essi accettano quando partecipano al gioco, se pure nessuno può prevedere a priori quale sarà l'esito della partita.

Anche in tal caso, il lettore s'imbatta in una omologia con gli scambi della parola in un ambito d'interlocuzione: nessuno può prevedere a priori se essa si delinearà come un tipo di accordo o come un rapporto conflittuale; ma resta il fatto che l'istituzione linguistica definisce, se pure con una valenza pre-morale e non ancora morale, i limiti entro cui è regolato pubblicamente lo scambio di azioni. E di qui il procedere al piano etico è fenomenologicamente visibile: come la promessa palesa il passaggio mediato e graduale dal piano pratico a quello linguistico per giungere al piano etico, così l'interazione umana contempla insieme un agire che è il contraltare di un patire dell'altro, e di un qualunque altro. La dismetria tra agire-patire pone le basi per un passaggio ulteriore alla sfera etica dell'interazione che non può fare astrazione dalla violenza sempre possibile.

Interrompiamo l'esame delle diverse dialettiche messe in campo da Ricoeur; ci chiediamo soltanto dove si possa intravedere, in una diversa forma dialettica, il posto occupato in essa dalla giustizia. E ancora una volta, avanziamo un'ipotesi che non è supportata direttamente dal testo, ma che ci sembra accettabile: il luogo della giustizia potrebbe apparire tra l'intenzione teleologica inerente all'azione e il fatto che tale intenzione non può che attuarsi entro istituzioni in senso lato politiche che aspirano alla giustizia. Ma è inevitabile fare i conti con un'ingiustizia che è reale e non solo possibile e proprio per questo la giustizia, come già osservava Aristotele, è sia una tra le tante virtù sia il fine dell'intero quadro delle virtù, fine mai raggiunto dall'effettivo agire dell'uomo, a causa di un'ingiustizia che lo connota.

3. IL NUOVO CONFRONTO DI RICOEUR CON LA TEORIA DI RAWLS

Non intendiamo riprendere gli argomenti che Ricoeur ha presentato nei confronti di Rawls nel suo intervento *all'École des hautes Études*. Piuttosto, restando a *Le juste*, anziché guardare al saggio *Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible ? A propos de la Théorie de la justice*

*de John Rawls*⁵⁰, intendiamo porre in luce le novità del suo rinnovato confronto con Rawls in *Après la Théorie de la justice de John Rawls*⁵¹. Certamente, l'obiettivo di Paul Ricoeur resta invariato nel provare che una teoria puramente procedurale della giustizia non può rescindere i suoi rapporti con una preliminare concezione del bene. Ma sono nuovi gli argomenti che egli presenta e ci pare importante seguirli.

In primo luogo, vogliamo richiamare la distinzione che Ricoeur pone tra i cambiamenti che Rawls ha introdotto in modo autonomo nella sua teoria, introducendo una distinzione tra atteggiamento metafisico e atteggiamento politico. Con il primo termine, Rawls introduce un aggettivo che significa una sorta di visione del mondo che non conosce precisi confini, in quanto la sua durata potrebbe estendersi per molte generazioni; con l'aggettivo "politico" intende dire che la sua teoria della giustizia vale solo per democrazie costituzionali o liberali. Di qui, il termine "liberalismo" assume in lui talora un valore "metafisico", nella misura in cui il liberalismo gli si presenta come sinonimo di una teoria comprensiva che include una sua visione del mondo; talaltra un aspetto "politico", nella misura in cui, in un senso più restrittivo, l'aggettivo rimanda a democrazie costituzionali o liberali⁵².

Tale duplicità di significato ricopre una dismetria tra il buono e il giusto, in quanto in Rawls si dà una distinzione non superabile tra una "struttura di base della società" e le istituzioni storiche ed effettive in cui essa si concretizza e si mostra. Questa sorta di particolare "époque" consente a Rawls, secondo Ricoeur, di restare fedele al trascendentalismo kantiano e di rifiutare come visioni del mondo o "metafisica", per parlare il suo linguaggio, l'utilitarismo, il libertarismo di Nozick, e le diverse versioni del comunitarismo⁵³. Se il problema concerne la stabilità di una società democratica, Rawls si rende conto della difficoltà di applicare i due principi della giustizia, definiti nel suo primo lavoro, ad ogni tipo di società così come della difficoltà del loro essere accolti solo da società liberali o costituzionali.

⁵⁰ Pubblicato in "Revue internationale des sciences sociales", 1990, 126, pp. 609-620; ora in *Le Juste*, cit., pp. 71-97.

⁵¹ Col titolo *John Rawls, 1921-Théorie de la justice*, 1971, in *Dictionnaire des œuvres politiques*, direzione di F. Châtelet, O. Duhamel e E. Pisier, 3^aéd., Paris, PUF 1995, pp. 971-982 e ora in *Le Juste*, cit. pp. 99-120.

⁵² *Le Juste*, cit., p. 113.

⁵³ *Idem*, p. 111.

A Ricoeur non interessa rilevare il contrasto di Rawls con l'utilitarismo; quel che gli preme è metterne in luce il conflitto con le concezioni della "vita buona" che, dagli Antichi, si trasmette ai medievali, e a quegli utilitaristi moderni che, anziché collocarsi su un piano di carattere comprensivo o metafisico -per usare il linguaggio di Rawls- dichiarano la loro conformità all'ambito delle democrazie storiche costituzionali o liberali. In relazione a questo aspetto, Ricoeur riconosce l'asimmetria che Rawls insinua tra "il giusto" e "il bene": se "il bene" appare come quel che ingloba le dottrine professate da individui e comunità, "il giusto" non gli è omogeneo, in quanto non può più pretendere di applicarsi sullo stesso piano del "buono", ma si colloca ad un livello più alto, poiché le concezioni del "bene" ricevono il loro consenso da specifiche comunità storiche.

Ricoeur, interrogandosi sui motivi dei cambiamenti introdotti da Rawls, presenta una risposta di carattere storico, che si esprime in due modi: il primo accoglie le distinzioni tra senso "metafisico" e "politico" che sono già state illustrate; il secondo, riguarda le relazioni, per Ricoeur positive, che si possono mettere in mostra tra il livello procedurale della giustizia e quello ben più sostanziale delle "concezioni religiose, filosofiche e morali" cui aderiscono gli individui e le società. Non è un caso che Ricoeur rimandi al saggio del 1987 *The Idea of an Overlapping Consensus*⁴, in cui Rawls separa il "metafisico" dal "politico" per ragioni storiche e sociologiche: il fatto del pluralismo viene ricondotto da Rawls alle guerre di religione scoppiate nell'Occidente cristiano nei secoli XVI-XVII, il cui effetto fu di provocare la coesistenza in uno stesso spazio politico di confessioni diverse, favorendo la nascita dell'idea di "tolleranza", inevitabile *modus vivendi* che risponde, sì, a un voler conservare la vita (e in tal senso il suo scopo non è diverso dall'espedito di Hobbes), ma risponde insieme ad una funzione diversa; la mostra, infatti, come idea che si colloca ad un livello più alto di quello proprio a confessioni religiose o filosofiche opposte tra loro. Per Rawls, osserva Ricoeur, diviene inevitabile staccare il liberalismo "metafisico" da quello "politico" e questo distacco comporta in lui la conseguenza che, in una società complessa quanto quella moderna, non resta alcuno spazio argomentativo in favore di una concezione

⁴L'art. di Rawls fu pubblicato in "Oxford Journal of Legal Studies", vol. 7, n. 1, (Spring 1987), pp. 1-25, Oxford University Press 1987; ci riferiamo a J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Harvard University press 1999.

sostanziale del bene o trascendentale del giusto, che equivarrebbe all'impostazione di una forma tirannica. In tal senso, per Rawls, solo una giustizia procedurale può assicurare la coesistenza fra visioni del mondo rivali.

A tale argomento, Rawls aggiunge un corollario sull'idea di persona, inseparabile da quella di un legame sociale fondato sulla cooperazione. Ma - aggiunge Ricoeur - l'idea di persona in Rawls si sdoppia, come quella della giustizia⁵⁵; senonché, mentre l'aspetto di libertà sta in stretta relazione col primo principio della giustizia, quello di legalità mostra una stretta relazione col secondo principio. La riduzione dell'ambito di significato della persona al "citoyen d'une démocratie constitutionnelle" si mostra oltremodo "libérante", per il fatto che essa copre il dominio limitato del "rapport à la structure de base de la société, dans le prolongement de la conquête de l'idée de tolérance et de la condamnation de l'esclavage"⁵⁶. In tal senso, a suo avviso, Rawls lascia lo spazio libero per espressioni della vita istituzionale e comunitaria che non siano codificate da un rapporto istituzionale di base: è questo il modello che, per Ricoeur, la *Teoria della giustizia* tentava di formalizzare senza essere consapevole dei limiti della sua impresa.

Rawls, citato dallo stesso Ricoeur, scrive: "en matière de pratique politique, aucune conception morale générale ne peut fournir un concept publiquement reconnu pour une conception de la justice dans le Cadre d'un État démocratique moderne"⁵⁷. Il nostro filosofo pone in risalto l'aggettivo "reconnu" che significa implicitamente "applicabile storicamente", alludendo alla possibilità di un disaccordo virtuale tra le rivendicazioni di uguaglianza avanzate da comunità di pensiero rivali, che solo una democrazia liberale può arginare. Ma vuole mettere in luce, oltre a ciò, una linea di continuità tra la nozione di "equilibrio riflessivo", presentato in *Teoria della giustizia*, e quella di "consenso mediante convergenza".

L'argomentazione di Ricoeur porta sul fatto che in *Teoria della giustizia*, Rawls non si esprimeva sulle convinzioni "bien pesées" che avrebbero potuto soddisfare alle condizioni di quell'equilibrio. E, ciononostante, la grande opera dava come presupposto non indagato, l'idea intuitiva secondo cui i cittadini sono

⁵⁵ *Idem*, p. 115.

⁵⁶ *Idem*, p. 115s.

⁵⁷ *Idem*, p. 116 et note 15. (Tr. it. mia: "in materia di pratica politica, nessuna concezione morale generale può fornire un concetto riconosciuto pubblicamente come concezione della giustizia nel Quadro di uno Stato democratico moderno").

persone libere e uguali in virtù del loro stesso senso della giustizia e cioè “la capacité de comprendre, d’appliquer et de respecter dans ses actes la conception publique de la justice qui caractérise les termes d’une coopération équitable”⁵⁸. E, perciò, si domanda da dove sorga l’idea di un “consenso per convergenza” che, ai suoi occhi, e dati i cambiamenti introdotti dallo stesso Rawls rispetto alla sua *Teoria*, risponde ora alla figura di un “*pari*”, di una scommessa che concezioni “metafisiche” rivali, vera linfa vitale delle convinzioni forti di cittadini appartenenti alle democrazie occidentali, possono “motiver, justifier, [per] fonder le meme corps minimal de croyances susceptibles de contribuer à l’équilibre réfléchi requis par *Théorie de la justice*”⁵⁹. Questo *pari* richiede che la teoria della giustizia non sia deducibile da una teoria generale ed esiga, come sua garanzia, qualche dottrina “comprensiva” (non importa se morale, filosofica o religiosa), che possa esibire un’impossibile convergenza, non dimentica direciproche differenze, verso una fondazione di valori propri ad una democrazia equa e capace di durare nel tempo.

Quel che qui è in gioco è la nozione di un “disaccordo ragionevole” che per Ricoeur è il fulcro dell’articolo del 1989 *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*⁶⁰. La scommessa, che qui è richiesta, fa da *pendant* alla strategia che, in *Teoria della giustizia*, corrispondeva al tentativo di mostrare che solo una democrazia liberale avrebbe potuto essere accolta in quanto capace di evitare e arginare i conflitti reali tra concezioni sostanziali sul bene rivali. E tale scommessa, a sostegno dell’idea di un “disaccordo ragionevole”, interviene tra persone ragionevoli che hanno sviluppato le loro facoltà morali, cioè le loro capacità di avere un senso della giustizia ed una concezione del bene. Queste due capacità li rendono cittadini capaci di essere liberi e uguali in una democrazia, in grado di soddisfare il loro desiderio di essere membri attivi della società⁶¹.

⁵⁸ *Idem*, p. 117 et note 16. (Tr. it. mia: “la capacità di applicare, rispettare nei suoi atti la concezione pubblica della giustizia che caratterizza i termini di una cooperazione equa”).

⁵⁹ *Ibidem*. (Tr. it. mia: “motivare, giustificare [per] fondare il corpo minimo delle credenze suscettibili di contribuire all’equilibrio riflessivo richiesto dalla *Teoria della giustizia*”).

⁶⁰ *Art. cit.* in *Collected Papers*, cit.; cfr. inoltre *Debats in Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Routledge in Association with the Open University, in D. Matraverse & J. Pike eds. 2003.

⁶¹ *Le Juste*, cit., p. 118.

Ricoeur ricorda che nessuno dei sistemi istituzionali può accettare un numero illimitato di valori fondativi entro il suo ambito di fondazione. E questo significa, in ultima analisi, e in rapporto a Rawls, che non si può fare alcuna economia di “*précepts de la discussion raisonnable*”⁶².

In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur ricordache la riflessione etica aristotelica aveva già rilevato che il sapere relativo al mondo umano si distingue essenzialmente dal sapere universale e necessario. La lettura profonda di Ricoeur dell’*Etica nicomachea* l’avvicina a posizioni che Gadamer espresse nel capolavoro di *Verità e metodo* nelle pagine in cui proponeva l’idea aristotelica di prassi quale modello teorico di comprensione del mondoumano⁶³.

Ricoeur non rinuncia a una valutazione critica, in quanto il suo interesse va alle questioni epistemologiche che riguardano il “senso” della giustizia e che portano sui possibili pre-giudizi propri alla restrizione, per esempio, del principio della giustizia, volto pertanto secolia evitare il conflitto tra gli schiavi e gli altri esseri umani⁶⁴. E già affiora qui la sua domanda se sia mera utopia fidarsi delle capacità razionali degli esseriumani, cioè dellacapacità dei cittadini di trascendere il loro stesso luogo; e questo problema chiama in causa un atto di “confiance”, senza il quale la stessa posizione originaria di Rawls sarebbe un’ipotesi insostenibile⁶⁵.

Le juste 2, nel saggio *Justice et vérité*⁶⁶ non avanza nuovi argomenti, in quanto riafferma l’idea che “*Avant toute formalisation, toute universalisation, tout traitement procédural, la quête de la justice est celle d’une juste distance entre tous les humains*”⁶⁷. Se guardiamo alle affermazioni che Ricoeur rilascia nel § intitolato *Implication du vrai dans le juste*, esse riconfermano che le proposizioni pratiche traggono la loro origine dalla “force d’un auto position du souhait lui-même de bien vivre en tant qu’instance pratique et non théorique”. E non è un caso che, qualche riga dopo, dichiari che non condivide la direzione dei moralisti inglesi che sostengono l’idea che si dia una “*vérité morale*”⁶⁸. Per

⁶² *Le Juste*, cit., p. 119.

⁶³ Cfr Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Milano, Bompiani 1990, pp. 363- 376.

⁶⁴ *Idem*, p. 96.

⁶⁵ *Idem*, p. 97.

⁶⁶ Cfr. *Le Juste 2*, cit., pp. 69-83.

⁶⁷ *Idem*, p. 72.

⁶⁸ *Idem*, p. 75.

quanto comprenda le ragioni che motivano la loro ricerca, volta a preservare le verità morali dall'arbitrarietà di un soggettivismo individualistico o collettivo cosiccome da una loro riduzione ad un naturalismo dei fatti morali a paradigmi sociali o biologici, Ricoeur non rinuncia a rilanciare la tesi che si danno "évaluations fortes" che si distinguono dalla sfera dei fatti o degli eventi naturali. Per queste ragioni, è condotto a ricercare sul fronte di un'antropologia filosofica le ragioni dell'entrata dell'uomo nel problema morale, giuridico o politico, poiché l'uomo è a ciò consegnato e insieme aperto dal suo modo d'essere proprio⁶⁹.

Perché, ci siamo chiesti, Ricoeur sceglie come prelude alla sua riflessione sulla saggezza pratica il riferimento all'Antigone riproposto da Hegel? Potremmo dire, di primo acchito, che egli sceglie di confrontarsi con interpretazioni storiche che reputa esemplari e paradigmatiche. Ma, a nostro parere, la sua scelta non si colloca su questo solo terreno, poiché sa bene dove vuole arrivare per sostenere la sua lettura della giustizia.

Il lettore di *Soi-même comme un autre*, nel nono studio, si trova di fronte a una ricchissima batteria di argomenti: Ricoeur intende avallare la tesi che la giustizia, considerata e come pratica, che trova il luogo in cui può esercitarsi concretamente nel sistema giudiziario, e come espressione di un desiderio di una "vita buona" iscritto nell'essere umano, si può confrontare positivamente con tanti filosofi: l'Hegel della *Filosofia del diritto*, il Kant dei *Fondamenti della metafisica dei costumi*, il formalismo proposto da Rawls, l'istanza di una pluralità delle sfere della giustizia avanzata da Michael Walzer, gli studiosi classici di una filosofia politica che accoglie Platone, Aristotele, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau e, ancora, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill, e, infine, gli studiosi francesi contemporanei dei rapporti tra politica e giustizia quali Claude Lefort, e altri di terreno anglosassone quali lo stesso Rawls, Dworkin, Alan Donagan e in terreno tedesco Habermas, Apel.

Il suo impianto argomentativo è davvero impressionante e ci limiteremo a coglierne il senso complessivo. Il suo intento è staccare il concetto hegeliano di *Sittlichkeit* dalle dipendenze di un *Geist* che Hegel vede quale espressione di un'istanza superiore alle individualità e, quindi, capace di superare e mediare l'opposizione tra la nozione astratta di diritto, che non supera lo stadio

⁶⁹ *Idem*, p. 76.

dell'esistenza empirica della volontà, e un'effettuazione del diritto che egli affida allo Stato cui compete il ruolo d'istituire una libertà generale intesa come *Idea*.

A quest'interpretazione hegeliana, Ricoeur oppone una lettura del dettato kantiano che mostra come l'opposizione hegeliana tra *Sittlichkeit* e *Moralität* perda il suo senso nella misura in cui si riesce a vedere la produttività del giudizio kantiano nell'ambito della sfera etica. In Kant, non vi è alcuna opposizione - tale la tesi di Ricoeur - tra un formalismo vuoto e astratto, che comprenderebbe la regola dell'universalizzazione come un'interna contraddizione formale decisiva dello stesso valore della massima, e il riconoscimento che massime molteplici e diverse sono già in grado di superare il test dell'universalizzazione. Questo significa per Ricoeur un arricchimento delle *proposizioni di senso* che sorgono dalla pratica quotidiana. Lo stesso richiamo kantiano alla pluralità dei doveri è il segno che essi non sono affatto deducibili dall'imperativo categorico, ma rispondono "à une diversité de situations"⁷⁰. Ma è proprio la diversità delle situazioni che rende il conflitto morale inevitabile, poiché, se Kant si è limitato a percorrere il tragitto discendente che dall'imperativo procede alle massime, lascia da ripensare il tragitto ascendente che dalle massime risale all'imperativo arricchendolo di senso. E, ancora, se il rapporto tra regola ed eccezione si limita in Kant a considerare l'agente per misurarsi con un amore di sé che distruggerebbe l'universalità dell'imperativo, che cosa si potrebbe pensare di nuovo se si considera che l'eccezione viene posta a beneficio di altri? Questo consente a Ricoeur di riprendere, nel nono studio di *Soi-même comme un autre*, le considerazioni avanzate nell'ottavo, nel luogo preciso in cui Ricoeur prende in conto il terzo "luogo" virtuale di un'aporia che riguarda il tema dell'autonomia che Kant, nell'*Analitica della Ragion Pratica*, accorda all'agente morale. Rifacendosi all'*Essai sur le mal radical*, che apre la *Religion dans les limites de la simple raison*, Ricoeur mostra come il superamento dell'opposizione tra desiderio patologico e imperativo categorico, riporta però alla *formation des maximes* quel male imperscrutabile che è in grado di rovesciare l'ordine che impone di dare al rispetto la capacità di resistere all'inclinazione. E allora si tratta qui di un uso cattivo del libero arbitrio e non della malvagità del desiderio. E se si tratta di fare spazio ad un uso cattivo delle massime, Kant ha ragione nel riconoscere che si dia una *propension (Hang)* al

⁷⁰ *Soi-même comme un autre*, cit., p. 306.

male che addebita a una volontà finita un'autentica affezione dell'autonomia della volontà, la quale si dà a vedere nel suo effettivo esercizio.

Se questo dato mette in crisi il tema dello statuto dell'autonomia del soggetto morale kantiano, per Ricoeur si tratta di riappropriarsi della lettura di Jean Nabert, il cui contributo alla riflessione filosofica è di avere permesso di pensare che si dà una *opposition réelle*, nel saggio di Kant *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, tra la legge morale e il libero arbitrio, sullo stesso piano in cui il "rispetto" kantiano si misura con un libero arbitrio affetto da un "penchant" al male⁷¹.

Quali le conclusioni in rapporto alla riflessione sulla giustizia? "De la même façon que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, de même le respect de soi dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite"⁷². Tale affermazione, sul piano della

⁷¹ Rimandiamo al saggio *Emmanuel Lévinas, penseur dutémoignage* (1989), ora in P. Ricoeur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil 1994, p. 90 sg.: "La «coupureéthique» opérée par Nabert, dans le cadre même d'une philosophie réflexive, est consommée dès les *Éléments pour une éthique*, et cela de deux façons: d'abord il est affirmé que les «foyers de la réflexion» sont multiples et irréductibles l'un à l'autre. La sphère éthique est donc délivrée de la subtile tutelle qu'exerce chez Kant la procédure transcendentale de la première Critique sur la seconde; mais surtout l'entrée dans la problématique éthique se fait par des expériences de passivité, recueillies par le *sentiment*, avant d'être reprises dans la réflexion: faute, échec, solitude. La «conscience pure» que ces expériences dénie en est d'autant trehaussée. Mais c'est dans la protestation contre l'*injustifiable*, sur laquelle s'ouvre l'*Essai sur le Mal*, que la conscience empirique prend la mesure démesurée de la Hauteur de la conscience absolue. L'injustifiable, c'est ce qui ne se laisse pas mesurer par la simple violation de normes auxquelles la conscience morale se sentirait égale". (Tr. it. mia: "La «frattura etica» operata da Nabert, nel quadro di una filosofia riflessiva, è compiuta fin dagli *Elementi per un'etica*, e questo in due modi: in primo luogo vi è affermato che i «centri della riflessione» sono molteplici e irriducibili l'uno all'altro. La sfera etica è dunque liberata dalla tutela sottile che esercita in Kant la procedura transcendentale della prima Critica sulla seconda; ma soprattutto l'accesso alla problematica etica si attua mediante esperienze di passività, raccolte dal *sentimento*, prima di essere riprese nella riflessione: colpa, scacco, solitudine. La «coscienza pura» che queste esperienze disconoscono ne è altrettanto esaltata. Ma è nella protesta contro l'*ingiustificabile*, sulla quale si apre il *Saggio sul male*, che la coscienza empirica prende la misura senza misura dell'Altezza della coscienza assoluta. L'ingiustificabile è quel che non si lascia misurare dalla semplice violazione di norme a cui la coscienza morale si sentirebbe uguale").

⁷² *Idem*, p. 254. (Tr. it. mia: "Come la sollecitudine non si aggiunge dall'esterno alla stima di sé, così il rispetto dovuto alle persone non costituisce un principio morale eterogeneo in rapporto

giustizia, comporta l'impegno teorico di Ricoeur di coniugare un "raisonnement juridique", di cui trova l'applicazione nelle organizzazioni giuridiche di lingua anglosassone, e il carattere costruttivo che, nella sua lettura di Kant, si deve riconoscere ad una messa in opera del tutto diversa dall'uso canonico della dottrina kantiana: egli trova una parentela tra la capacità della *commun law* di applicarsi a casi nuovi e la produttività del giudizio morale kantiano, quando non lo si restringa ad un'interpretazione troppo povera del criterio dell'universalizzazione delle massime.

Ricoeur, però, non dimentica le distinzioni tra ciò che dà coerenza a un sistema morale e ciò che la dà ad un sistema giuridico: in quest'ultimo, i precedenti pronunciati da corti giuridiche sono istanze di carattere pubblico che esprimono, nella persona del giudice, una convinzione comune ad una determinata *societas*. Nel caso di un sistema morale, si deve affrontare il problema se esso abbia, e quale, un fondamento. Ed è in tal senso che Ricoeur si rivolge a Donaganche, in *The Theory of Morality*⁷³, riprende Kant, ma attribuisce un'estrema importanza alle "premisses additionnelles" o "spéifiantes" con cui lo studioso intraprende la strada per correggere e estendere "la classe des actions à laquelle l'impératif formel s'applique"⁷⁴. Per quali ragioni Donagan attira l'attenzione di Paul Ricoeur? Non solo perché questi vi trova una conferma della sua tesi che il formalismo kantiano non è affatto vuoto, ma in ultima analisi, perché per Donagan rimane possibile coniugare l'universalità con la storicità della morale concreta. E, a tale riguardo, Ricoeur può utilizzare la ricostruzione del formalismo proposto da K.-O. Apel e di J. Habermas intorno all'idea di una morale della comunicazione⁷⁵.

all'autonomia di sé, ma ne dispiega, sul piano dell'obbligazione, della regola, la struttura dialogica implicita").

⁷³ A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977.

⁷⁴ Cfr. *Soi-même comme un autre*, cit., p. 323.

⁷⁵ In *Soi-même comme un autre*, Ricoeur dedica alcune pagine penetranti alla teoria della comunicazione, sviluppata da prospettive diverse, da Habermas e Apel. Suo intento è rilevare che la posizione di Habermas, rispetto a quella di Rawls, guarda ad una discussione reale tra partecipanti diversi. Non si tratta, quindi, di una finzione rawlsiana essenzialmente connessa ad una situazione originaria ipotetica e ad un velo d'ignoranza, ma a una discussione pratica che non può nascondersi i conflitti reali che la vita quotidiana presenta. Ma, anche in tal caso, la sottigliezza teoretica, propria a Ricoeur, è di distinguere il punto di vista della *giustificazione* di una teoria morale, impegnata a salvaguardare l'universalità di un sistema morale, e quello dell'*effettuazione*, entro il quale emerge quel che Ricoeur chiama "*le tragique de l'action*". La

E, sul terreno specifico della giustizia, tali premesse comportano che la rinuncia ad un'idea di unafondazione ultima, alleata di un'ermeneutica che non può rinunciare alla finitezza della comprensione, può costituire una risposta credibile e convincente al fatto che le condizioni che rendono ineffettiva la giustizia non può fare *epoché* dell'indecidibilità di tante situazioni in cui si dà un conflitto tra il rispetto della legge morale e il rispetto alle persone⁷⁶. E, quindi, il conflitto tra un'esigenza universale che tiene conto del rispetto alle persone in quanto "êtres rationnels" e la ricerca esplorativa di soluzioni che tengono conto dei contesti storicamente mutevoli deve essere in Ricoeur superato.

distinzione è per Ricoeur funzionale a riconoscere la validità della posizione dell'Habermas, autore di *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, (1983), (tr. fr. di C. Bonchindhomme, Paris, Cerf 1986; tr. it. *Etica del discorso*, Bari, Universale Laterza 2044, IV ed.), ma a collocarla entro una sua interpretazione precisa. Molto più sfumata la sua valutazione della riflessione di K.-O. Apel, che nel testo *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, (tr. fr. di R. Lellouche e I. Mittmann, Presses Univeritaires de Lille 1987; tr. it. *L'a priori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica. Il problema della fondazione razionale dell'etica nell'epoca della scienza*, Comunità e comunicazione, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 205-268), ripropone mediante il concetto di una *pragmatica trascendentale*, la deduzione trascendentale di Kant al fine di mostrare e provare che il principio di universalizzazione è presupposizione dell'argomentare in generale. Ricoeur, ripetiamolo, non vuole scadere in una storicità che darebbe forza allo scetticismo di chiunque rifiuti un'impresa fondativa "sui generis" dell'etica. Ed è attraverso la sua distinzione tra giustificazione e realizzazione in campo etico, che si propone di mostrare che, nelle condizioni effettive della regola della giustizia, non si possono disconoscere le situazioni, storicamente e culturalmente determinate, che impongono al giudizio morale di farsene carico. E' su tale terreno che Ricoeur riconosce che, tra il rispetto kantiano della legge morale e il rispetto dovuto alle persone, si insinua uno scarto drammatico che pretende il passaggio al concetto di una saggezza pratica che non intende contrapporre *tout court* argomentazione e convinzione, ma mira a riformulare i loro rapporti sul piano in cui, nel giudizio pratico in situazione, il loro conflitto, teoricamente insormontabile, trova comunque una sua uscita pratica. Ma quel che è più interessante osservare, sul piano filosofico, è che anche l'argomentazione, codificata da regole e stilisticamente istituzionalizzata, è solo una sorta di segmento astratto nel quadro di un processo linguistico che si apre a tanti giochi che "constituent autant de pratiques communicationnelles où les humains apprennent ce que signifie vouloir vivre en commun, et cela avant toute mise en forme argumentative". Questo voler vivere in comune può rendersi effettivo, però, solo mediandosi con altri giochi linguistici e, sebbene l'argomentare, come gioco linguistico, presenti una sua specificità in quanto avanza una pretesa di universalizzazione che non è propria degli altri, esso può operare solo trovando una mediazione con essi (p. 334).

⁷⁶ *Idem*, p. 331.

A questo punto, Ricoeur istituisce un rapporto dialettico tra etica dell'argomentazione e etica della convinzione per concludere che, nel finale giudizio in situazione, da cui non sono eliminabili le interpretazioni, le valutazioni relative alla *praxis*, si devono mediare l'esigenza all'universalità e il riconoscimento della storicità. L'articolazione che Ricoeur non smette di perseguire tra deontologia e teleologia si esprime nella nozione di "équilibre réfléchi" suggeritogli dallo stesso Rawls, un equilibrio che egli legge come una dialettica, fragile certo, ma insostituibile tra "*éthique de l'argumentation et convictions bien pesées*"⁷⁷.

La conclusione di tanti confronti tra la *phronésis* aristotelica, la *Moralität* kantiana, e la *Sittlichkeit* hegeliana lo porta a trovare una sorta di omologia tra quest'ultima e la saggezza pratica aristotelica, sottraendo quest'ultima al rischio di un'anomia che la renderebbe irricevibile. Ed è solo perché il giudizio morale in situazione non si sottrae ad un dibattito pubblico che il suo esito è esente da ogni sospetto di anomia.

Quali le ricadute finali sull'idea di giustizia? Per quanto Ricoeur sia attento a distinguere il cosiddetto "morale" dal "giuridico", i due ambiti sono strettamente collegati. Attraverso una lettura del concetto di responsabilità volta al futuro, Ricoeur non lo restringe all'assunzione delle conseguenze dei propri atti, ma lo apre anche all'idea che qualcosa possa accadere nonostante la volontà dell'agente. E questa faccia della responsabilità rivolta al futuro l'apre al rinnovato imperativo categorico proposto da Jonas, quello di agire perché un'umanità futura possa continuare ad esistere entro l'ambito di una terra abitabile⁷⁸. Ma questo imperativo rivolto al futuro non spezza i suoi rapporti con il passato, e consente al concetto di responsabilità di riallacciare il suo rapporto col concetto d'imputabilità. Le due versioni retrospettiva e proiettiva della responsabilità ritrovano un legame effettivo nella dimensione del presente, che non è un istante puntuale del tempo cronologico, ma un presente che ha lo spessore della dialettica che *Soi-même comme un autre* coniuga tra "medesimezza" e "ipseità" e tra "ipseità" e "alterità". E a queste riflessioni Ricoeur congiunge quelle rilasciate alla fine di *Temps et récit* III, in cui l'idea di

⁷⁷ *Idem*, p. 335.

⁷⁸ *Idem*, p. 342.

dette nei confronti di qualcuno, che “a fait que l’on est ce qu’on est”⁷⁹ è sentirsene responsabili.

La conclusione di questo studio così ricco è l’ammissione di Paul Ricoeur che il luogo della giustizia è quello in cui, seguendo le indicazioni hegeliane del periodo di Jena, si attua un riconoscimento di sé che si apre alla sollecitudine per un tu e di qui trapassa verso una giustizia aperta all’ammissione di una pluralità costitutiva del sé⁸⁰.

5. LA FRAGILITÀ DELLA SAGGEZZA PRATICA

L’ultimo momento del nostro studio mostra che per Ricoeur lo stadio della saggezza pratica non è l’ultimo che intende considerare. Per quanto egli presenti le possibilità positive di tale saggezza, Ricoeur è altrettanto convinto ch’essa non riuscirà mai a superare lo stadio tragico della nostra esistenza. La realtà effettiva del male lo spinge ad andare oltre il piano della saggezza pratica, di cui non disconosce affatto i meriti teorici, ma a cui non si può arrestare spinto dalla realtà di un male effettivo⁸¹. Ma non è tale ammissione che va presa in conto entro una riflessione filosofica che Ricoeur ha sempre voluto distinguere dalle sue convinzioni di credente valdese.

Nonostante i suoi studiosi siano più o meno d’accordo sulla sua capacità di tenere distinti l’ambito filosofico da quello in senso lato religioso, ci interessa rilevare l’argomento con cui Ricoeur intende provare che la saggezza pratica, che *Soi-même comme un autre* presenta come esito di una giustizia indagata in rapporto al problema etico, in un saggio del 2004, *Le Juste, la justice et son*

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Idem*, p. 344.

⁸¹ Ci sembra utilissimo rinviare al saggio *Justice et vengeance*, testo di una conferenza tenuta all’università di Ulm nel novembre del 1997, poi alla Columbia University negli Stati Uniti nel 1999, infine all’università di Beida di Pechino nel 1999; ora in *Le juste2*, cit., pp. 257-266. Si veda anche il testo *Violence et langage*, pubblicato inizialmente in *Recherches et Débats*, 16/59, 1967, pp. 86-94; ora in *Lectures. Autour du politique*, cit. 131-140, in cui Ricoeur mostra come sia a livello politico, sia a livello poetico, sia a livello filosofico si può riconoscere l’istanza di una violenza che deve accogliere l’idea di una «pratique non violente du discours lui-même», (*Idem*, p.140).

*échec*⁸², viene considerata partendo dai problemi interni al diritto “dans son double rapport à l'idée directrice du juste et à l'aporie du droit”⁸³.

La strategia argomentativa di Ricoeur ha l'espresso scopo di provare che tra l'idea pura del giusto e l'argomento che sostiene il diritto dell'ordine giuridico di punire il colpevole s'insinua una sorta di scarto, che ha lo scopo di rilanciare una riflessione sulla forza e sulla debolezza dell'ordine giuridico considerato come diritto positivo.

Ci limiteremo a richiamare i punti centrali della dialettica, teoricamente raffinatissima, che Ricoeur mette in atto per collegare, in un'essenziale relazione triadica, l'idea trascendentale di giusto, la sua effettuazione nell'ambito del diritto, e la permanenza di un paradosso del “politico” che, nella misura in cui consegna allo Stato il potere e il dominio, non riuscirà mai a superare l'idea che lo Stato possa praticare legittimamente la violenza.

Per potere superare la connivenza con la violenza, a Ricoeur sembra necessario stabilire un rapporto tra tre figure: l'offeso, il reo e la legge. Per quanto importanti siano state storicamente le riflessioni che, nell'ambito del diritto, hanno cercato di sostituire il concetto di una giustizia restaurativa a quello di una giustizia coercitiva e punitiva, Ricoeur le interpreta attraverso lo schema della duplice negazione di stampo hegeliano. In tal modo, mostra che la figura di una giustizia restauratrice, che mette in primo piano la vittima offesa, restando esterna al reo e alla legge, non riesce a stabilire tra loro quel rapporto che potrebbe liberare la giustizia dal suo carattere riflessivo e violento. Tale modalità di giustizia non farebbe altro che rafforzare “par la progression incontestable de la mediation aux dépens de la repression dans le traitement des conflits réglés par la violence” quello che Ricoeur chiama “le scandal intellectuel de la peine”⁸⁴. Lo scandalo consiste nel restare legati negativamente all'idea che qualunque esperienza penale è subordinata alla pressione “des passions violentes les plus archaïques”⁸⁵.

⁸² Il saggio presentato nel “Cahier de l'Herne” dedicato a Ricoeur, Paris, Éd. de l'Herne 2004, pp. 287-306; poi riprodotto nella collezione “Carnets”, Paris, éd. de l'Herne, 2005 e tradotto in italiano in *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, ed. da E. Bonan e C. Vigna, Milano, Vita e pensiero 2004, pp. 3-20.

⁸³ *Idem*.n. 1 p. 306.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Idem*, p. 303.

La via sperimentata da Ricoeur mira a non sacrificare il riferimento a una legge, la cui funzione è di “render du pouvoir” sia alla vittima sia al colpevole; la legge, infatti, deve restare un referente della giustizia non neutralizzabile e questa la implica (anche logicamente) come suo intrinseco complemento, poiché solo così essa può stabilire un rapporto duplice con il reo e l’offeso.

Guardando al mondo contemporaneo in cui lo Stato non è più la terza figura in grado di arbitrare i conflitti, Ricoeur riconosce che spetta soltanto al terzo, che opera nella legge e che è effettuale nella sfera della giustizia legale, il compito di condurre un processo, cioè un dibattito, che si conclude con la sentenza. Questa pone fine a una situazione incerta, a una batteria di argomenti e contro-argomenti e si risolve nell’atto finale e performativo della sentenza, che è tale perché opera, fa, ciò che dice. Il suo scopo è d’insinuare una giusta distanza tra la vendetta, richiesta dalla vittima offesa e scatenata dalla passione del torto subito, e la giustizia che l’educa, mediante il discorso legale, offrendo alla vittima una sanzione riparatrice da parte del reo accolta in base alla legge.

Queste osservazioni non soddisfano le intenzioni della riflessione di Paul Ricoeur: resta aperto il problema del perché la pena continui a essere interpretabile come uno scandalo intellettuale. Ricoeur risponde a tale domanda proponendo letture sapienti di Platone, Aristotele, Kant, Hegel. Da questo suo incontro fecondo con tante voci della storia della filosofia, rileva che vi è una “querelle dont l’enjeu est de savoir si la vengeance peut se préserver de son glissement à la violence, si ce glissement est excès, démesure, par rapport à quelque chose qui pourrait comporter la mesure, ou si la vengeance est constitutionnellement violente”⁸⁶.

La risposta di Ricoeur a tale domanda trapela tra le pagine finali del saggio, in cui cerca di stabilire una nuova relazione tra le diverse figure culturali prese in esame: lo scandalo intellettuale da lui denunciato ci pare omologabile ad una sorta di *mistake* categoriale, come si direbbe nella filosofia anglosassone. Il cosiddetto “errore categoriale” sta nella confusione tra il piano razionale che, nel senso ampio del termine, è proprio al diritto penale, e un piano utopico al cui livello si può avvertire la necessità di un cambio di finalità nel trattare i conflitti sociali.

⁸⁶ *Idem*, p. 297. (Tr. it. mia: [si dà una] “disputa la cui posta è sapere se la vendetta può preservarsi dal suo slittamento nella violenza, se tale slittamento è eccesso, dismisura, in rapporto a qualcosa che potrebbe comportare la misura, o se la vendetta è costituzionalmente violenta”).

I verbi “restaurer”, “reconstruire” esplicitano la loro estensione di senso nel rinviare ad un desiderio di vivere insieme, di ricostituire un legame sociale che non può sopprimere il suo carattere utopico, un tratto prospettivo e non retrospettivo⁸⁷. Questo significa che, nella prospettiva di Ricoeur, lo scarto non è destinato a trovare un compimento. Ma tale dimensione aperta avanti a sé non può eludere l’aspetto retrospettivo. E il ritorno all’indietro volge a qualcosa di altrettanto inafferrabile: un carattere mitico che, a dispetto di ogni tentativo di demitologizzare la pena, non riesce a negare quell’aura di religiosità “sans bienvieillance qui n’est sans doute pas sans rapport avec l’aura religieuse du pouvoir charismatique au plan politique”⁸⁸.

En dépit de. Ricoeur non rinuncia a pensare ad un’intersezione tra un asse verticale e un asse orizzontale: sul primo, Ricoeur pone il peso dell’autorità; sul secondo il desiderio di vivere insieme. L’intersezione ha il compito di mediare, sebbene mai compiutamente, il concetto di pena, che trae il suo senso politico da un ordine imposto e un ordine a cui va il consenso degli uomini.

En dépit de. Ancora una volta. Ricoeur non chiude il suo sguardo sul carattere incognito della categoria del perdono. Anche una pragmatica della pena, che reintegri in sé il *surplus* di senso che il saggio le accorda, non riesce a mascherare “le scandale qui reste la peine pour l’intelligence”⁸⁹.

Ma qui il nostro discorso deve trovare una sua limitata chiusura, per lasciare aperti gli altri orizzonti di riflessione che Ricoeur ha percorso⁹⁰.

⁸⁷ *Idem*, p. 301.

⁸⁸ *Idem*, p. 304.

⁸⁹ *Idem*, p. 306.

⁹⁰ Rimandiamo, per questo, al Vol. 6, n. 2, 2015 della rivista on line “Les Études ricoeuriennes”, pubblicata nel Fonds Ricoeur, che dedica un numero monografico alla questione della giustizia in Ricoeur. Esso contiene gli studi seguenti: l’*Introduction* di Geoffrey Dierckxsens, pp. 7-12; Elodie Boubilil, *Instaurer la “justedistance”. Autonomie, justice et vulnérabilité dans l’oeuvre de Paul Ricoeur*, pp. 13-31; Geoffrey Dierckxsens, *The Ambiguity of Justice: Paul Ricoeur on Universalism and Evil*, pp. 32-49; Roger W. H. Savage, *Judgement, Imagination, and the Search for Justice*, pp. 50-67; Beatriz Contreras Tasso, *Connaissance de soi et reconnaissance. Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricoeurienne*, pp. 68-87; Sébastien Roman, *Justice social et luttes pour la reconnaissance. la question de l’agapè*, pp. 88-104; Robert Vosloo, *Between the Prose of Justice and the Poetics of Love? Reading Ricoeur on Mutual recognition in the Light of Harmful Strategies of “Otherings”*, pp. 105-117; Charles Regan, *Recognition and Justice*, pp. 118-129.