

I percorsi del sé

Identità, felicità, alterità in Paul Ricoeur

PAOLO FURIA
Università di Torino

ABSTRACT: Paul Ricoeur's theory of the narrative is above all the answer to one question: How can rationality work as a configuration of meaning, out of the typically modern view of reason as a transcendental principle? This sort of 'hermeneutical reconstruction' of rationality shows relevant consequences on the ethical side: ambiguity and opacity in the relationship between subject and world have their counterpart in the precariousness of existence. Ricoeur's *petite éthique* is overall a project to establish conditions for collective emancipation, in a horizon where fragility is a call to face human weakness.

KEYWORDS: Paul Ricoeur, Hermeneutics, Normative Ethics, Narrative, Subject.

I. Introduzione

Non è impresa facile catalogare la filosofia ricoeuriana con una delle tipiche etichette del Novecento. Certo, Ricoeur è un filosofo dell'identità; ma, non fosse altro che per la lunga e profonda frequentazione dei cosiddetti "maestri del sospetto", dev'essere anche riconosciuto tra i filosofi della sua crisi, del suo scacco e del suo necessario ripensamento. Ricoeur è generalmente considerato un esponente dell'ermeneutica continentale; d'altronde si fraintende la sua filosofia se non si vuol vedere il ruolo indiscutibile che ha in essa il metodo e l'analisi concettuale. Proprio nell'affermazione di questo ruolo, viene ritagliato uno spazio per un soggetto in grado di distanziarsi dall'oggetto della riflessione, in palese contravvenzione ai divieti heideggeriani, così influenti per gli sviluppi dell'ermeneutica successiva. Cionondimeno, il soggetto ricoeuriano, capace di distanziarsi dall'oggetto, e dunque capace di critica e di coscienza, è pur sempre un essere–nel–mondo, la cui opacità è ineliminabile, la cui situazione emotiva è insuperabile, la cui precarietà è condizione esistenziale definitiva.

Un'ermeneutica dell'essere–nel–mondo, che tuttavia riconosca al soggetto la capacità della distanza razionale, dell'oggettività e della critica, è un'erme-

neutica che recupera la possibilità di un'etica normativa, che in fondo può esser concepita solo se si danno un bene ed un male, un giusto ed un ingiusto, e la capacità di distinguere il giusto e di praticarlo. La questione che dunque si pone è come conciliare questa capacità, che Ricoeur attribuisce al soggetto e che fa eco alla capacità epistemologica di discriminare il vero dal falso attraverso l'analisi concettuale e metodica, con un'interpretazione di tipo ermeneutico dell'essere-nel-mondo, per il quale nessun assoluto è a disposizione.

In altre parole: il proposito ricoeuriano di tenere insieme l'esigenza moderna di un soggetto dell'emancipazione, della critica e della libertà ed il contemporaneo essere-nel-mondo, di cui il radicamento e la temporalità sono i tratti incancellabili (ed in altre filosofie ermeneutiche sono la cifra della crisi del soggetto stesso della libertà), apre a un tempo ad una lettura ermeneutica del sé e a una sua ripresa in termini di slancio etico. Ma tutto ciò non è pacifico: in effetti, l'essere-nel-mondo dell'ermeneutica tende a divorare lo spazio di riflessione, di critica e di libertà del soggetto, alla luce della scoperta dell'opacità, della passività dell'esperienza e della determinazione storica dei valori e dei motivi d'azione. Dal canto suo, una versione integrale del soggetto della libertà finirebbe, nel nome di una trasparenza trascendentale che è suo presupposto, per ridurre l'opacità a mera patologia da combattere.

Per perseguire il proprio proposito, Ricoeur deve quindi prendere le distanze dalle versioni integrali del soggetto ermeneutico e di quello etico e dalle derive cui esse sono esposte: da una parte, un soggetto svuotato di qualsiasi dimensione di attività, di creatività e di possibilità, oppure un soggetto deprivato della sua identità e smarrito nella sbornia ora elettrizzante ora angosciante della destrutturazione dei significati; dall'altra, un soggetto idealistico che non fa i conti con la propria ineliminabile dimensione di passività. In merito a questo, è facile constatare la programmatica coerenza di Ricoeur: vengono rifiutati tanto il "non-soggetto" nietzschiano quanto il soggetto trascendentale trasparente della tradizione cartesiana, kantiana e poi fenomenologico-ortodossa.

Il secondo passo è tuttavia il seguente: è necessario individuare un termine di mediazione tra il soggetto ermeneutico, del radicamento e della passività, ed il soggetto etico, dell'impegno e della libertà. E Ricoeur trova questo termine di mediazione nella figura del senso. Si tratta di una figura che si colloca al punto di congiunzione dell'ermeneutica ricoeuriana, che almeno a partire da *Tempo e racconto* (1985) si concentra intorno alla capacità di configurazione d'identità della narrazione in quanto agita da un soggetto che cerca di scoprire ed insieme costruire un senso alla realtà, con l'etica, in cui la nozione di senso apre a concetti quali compimento, realizzazione del sé, felicità. Cercheremo perciò di mostrare come, in merito alla problematica del

soggetto, è proprio la centralità del senso nella filosofia ricoeuriana a rendere possibile un approccio che renda ragione tanto dell'esigenza ermeneutica quanto di quella etica con ambizione normativa, al fine di una nuova sintesi che coniughi attività e passività, prerogative del contesto e prerogative della libertà, spazio dell'accettazione e spazio della resistenza.

2. Narrazione e senso: la dialettica di chiusura e apertura

La capacità di conferire identità, e quindi di generare senso, è da Ricoeur attribuita innanzitutto all'atto narrativo e, in generale, dal racconto. Il potere configurante del racconto emerge bene nel caso delle grandi narrazioni collettive, dei racconti mitici ed eroici dell'epica antica, delle grandi opere condivise da una comunità. Il rapporto tra collettività e senso (della vita e del mondo) è, in Ricoeur, garantito dalla mediazione della narrazione, che è, innanzitutto, una possibilità originaria del soggetto, tanto di quello individuale quanto di quelli collettivi. Sotto questo profilo, la filosofia di Ricoeur può essere accostata a quella di Lukács, che istituisce tra forme della narrazione e condizione del vivere insieme collettivo un rapporto di determinazione reciproca. Nei racconti collettivi, il personaggio trova la sua identità in quanto portatore di un frammento di quell'unità di senso che si manifesta globalmente nell'insieme della storia narrata: è il caso, per esempio, dell'epica greca, dove l'eroe non è da considerarsi un individuo in senso moderno, ma è semmai espressione dell'intera collettività, in quanto, afferma Lukács, «la perfezione e la conclusione del sistema di valori che determina il cosmo epico, dà luogo a un tutto troppo organico perché in esso una parte possa a tal punto segregarsi in se stessa, possa così solidamente fondarsi su se stessa, da trovare se stessa quale interiorità, da divenire individualità»¹. Lukács individua dunque un rapporto di corrispondenza tra la capacità di individuazione del senso collettivo da parte della forma narrativa epica e la densità, l'organicità e la "perfezione e conclusione" dell'identità collettiva stessa. Tale corrispondenza ha, come accennavamo, i tratti della determinazione reciproca: la "conclusione" dell'identità collettiva determina la produzione di narrazioni collettive solide, ma, a sua volta, la condivisione di un patrimonio narrativo (dovremmo dire mitico ed epico, nel caso specifico) rafforza, quando non genera, identità collettive solide e concluse.

Prendiamo sul serio questa corrispondenza che vien fatta valere per il mondo greco, tanto più in quanto viene, da Lukács, contrapposta ad un'altra corrispondenza, che è quella tra il narrare moderno, nella forma del romanzo,

1. G. Lukács, *Die theorie des Romans*, 1916, Berlino; tr. it. di F. Saba Sardi, *Teoria del Romanzo*, Sugar, Milano 1962, p. 67.

e le forme identitarie moderne, che sono meno concluse ed organiche delle identità collettive tradizionali, presidiate e nutrite di un patrimonio mitico comune, e che proprio per questo hanno lasciato spazio al sorgere dell'individuo "solidamente fondato su se stesso". Il romanzo, afferma Lukács, è «la forma dell'avventura, del valore proprio dell'interiorità; il suo contenuto è la storia dell'anima, che qui imprende ad autoconoscersi, che delle avventure va in cerca, per trovare, in esse verificandosi, la propria essenzialità»². Ciò che il romanzo contrassegna, dunque, è un mondo privo di una totalità di senso conclusa e definita, in cui l'uomo non conosce più il proprio posto nel mondo³. Lukács sembra rimpiangere proprio quel tipo di totalità di senso, che solo una realtà socio-culturale fortemente solidale e coesa è in grado di esprimere: non a caso, l'autore non è tenero con le filosofie della modernità e della contemporaneità, dagli idealismi agli esistenzialismi passando per gli irrazionalismi di stampo nietzschiano, espressioni a pari titolo della coscienza infelice del mondo odierno⁴.

Qui si insidia una significativa differenza tra Ricoeur e Lukács. Se assumiamo per valida la riflessione di Lukács, dobbiamo convenire che Ricoeur è più moderno che greco. In Ricoeur, il poter narrare, prima che essere una possibilità che corrisponde ad una determinata condizione storica e ai rapporti sociali più o meno organici che si concretano in essa, è una capacità di ciascun individuo. Ciascuno, nel proprio radicamento in un contesto, esercita attraverso il proprio potere configurante una creatività che non lo destina a ripetere unilateralmente i contenuti di una tradizione, ma piuttosto ad innovarli, variarli e a sperimentare su di essi; che questa capacità dell'individuo di innovare, attraverso la narrazione, è incompatibile con una narrazione collettiva conclusa e perfetta, così come il soggetto, nel suo poter dire, agire, raccontare ed essere responsabile, non è compatibile con una identità collettiva rigida e compiuta. Con ciò, sembra che Ricoeur non nutra la stessa nostalgia per un'identità collettiva forte come la intende Lukács. Per Ricoeur, la questione si sviluppa in due sensi: se possa darsi e sussistere un'identità collettiva integrata e "conclusa" come concepita da Lukács; se la narrazione abbia come condizione la presenza di un'identità collettiva siffatta.

Vediamo a questo proposito come Ricoeur interpreta la figura di Antigone, che viene discussa nel IX studio di *Sé come un altro*. Ricoeur ritiene che il tragico del conflitto tra Antigone e Creonte consista nella rottura di

2. G. Lukács, *Teoria del romanzo*, cit., p. 73.

3. «Il mondo esterno è un mondo esclusivamente umano, abitato da uomini dotati tutti di una struttura spirituale e psicologica simile. L'omogeneità della materia è basata sul comune destino dei personaggi. Tale destino consiste nell'impossibilità di adeguarsi realmente al mondo, di uscire dalla propria tragica solitudine» (T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*, Dedalo, Roma 1968, p. 130).

4. A questo proposito, si consideri soprattutto la fase ultima del pensiero di G. Lukács, affidata ai due tomi dell'opera *La distruzione della ragione* (1954).

quell'equilibrio collettivo che ha costituito la *polis* greca. Ogni totalità etica, ogni unità collettiva ha al suo interno delle pieghe contraddittorie, che possono sfociare in conflitti dal potere demolitore e rinnovatore. Creonte ed Antigone sono il nucleo del conflitto, poiché sono interpreti umani di due ordini di valori che animano entrambi l'organica unità della *polis*; ma ne sono due interpreti unilaterali. Per il legame sacro che ciascuno dei protagonisti intrattiene con il proprio ordine di valori, ciascuno dei quali preso singolarmente è ben parziale⁵, quando essi entrano in conflitto l'uno con l'altro non vi è via d'uscita. Nella *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, è proprio l'unità forte della realtà della *polis* a rendere i personaggi della tragedia incapaci di liberarsi dell'unilateralità della loro condizione e del loro ruolo; la rottura di tale unità non può che passare per l'esplosione del conflitto in tutta la sua potenza distruttrice, che avrà, tra le sue conseguenze di lungo periodo, il progressivo smarrirsi dell'orizzonte comune rappresentato dalla sostanza etica ed il ripiegamento degli individui in se stessi, nella definizione di uno spazio di solitudine, di distanza ed insieme di libertà. Ma mentre in Hegel il caso di Antigone è assunto nel suo valore universale come evento propriamente storico, cioè segna un punto di non ritorno (e non ripetibile) nella storia dello spirito che cerca se stesso — e precisamente il punto in cui la sostanza etica, organicamente unita da costumi e sensibilità comuni, perde il suo innocente stare insieme per non recuperarlo mai più — in Ricoeur il caso di Antigone ha un valore più paradigmatico che storico: in ogni tempo, in ogni luogo, la diversità, il conflitto sono celati in seno all'identità collettiva, e l'incapacità di gestire la diversità ed il conflitto può portare alla demolizione dell'identità collettiva stessa.

Il rapporto che ogni individuo intrattiene col patrimonio simbolico, valoriale, linguistico ed in generale rappresentativo del suo mondo collettivo è certamente vitale e determinante il senso della sua esistenza e quindi la sua stessa capacità narrativa; e tuttavia, si tratta di un rapporto aperto, che nessuna narrazione collettiva potrà mai concludere perfettamente, né ha mai potuto. Il conflitto che Ricoeur individua in Antigone e Creonte è un conflitto tra potenze etiche contrapposte, che trovano però origine in uno sfondo comune (l'identità collettiva cui tanto Antigone quanto Creonte appartengono); nell'esplosione, il conflitto non dissolve, nella concezione ricoeuriana, un'identità collettiva prima davvero unita e davvero perfettamente ed innocentemente organica. Quel tipo di innocenza, sostiene Ricoeur, non è mai esistita e non può esistere nel mondo. Dunque, nessuna totalità organica è nelle possibilità dell'intersoggettività fungente, né nella disponibilità del potere-in-comune (né d'altronde sarebbe auspicabile che lo fosse). Il conflitto è all'origine stes-

5. «Sono ben due visioni parziali e univoche della giustizia a contrapporre i due protagonisti» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 349).

sa di ogni identità collettiva, perché dove vi è identità, a ben guardare, vi è discordanza, vi è sofferenza, vi è precarietà della conciliazione⁶, ma poi, soprattutto, vi è lo spazio per soluzioni che non possono che passare dalla responsabilità, terribile, dell'individuo. Per ora ci basti osservare che Ricoeur vede confermata, nell'esempio di Antigone, una regola costante delle cose umane: nessuna totalità organica esclude il cambiamento ed il conflitto, il che trova eco nel fatto che nessuna narrazione, collettiva o individuale che sia, può chiudere con sufficiente stabilità un orizzonte di senso.

3. La felicità come ricerca di senso: la “piccola etica”

Abbiamo tentato di istituire un confronto, ancorché appena stilizzato, tra Ricoeur e Lukács per l'interesse che può suscitare la singolare presenza, in entrambi gli autori, di un rapporto tra forme della narrazione e forme del vivere insieme degli uomini. Occorre spingerci poco più in là. A partire dai suoi testi giovanili, Lukács, nel valorizzare la totalità organica rappresentata dall'identità collettiva degli antichi, intendeva contrapporsi all'intero alienante della società capitalistica moderna. L'irrazionalismo delle concezioni idealistiche, esistenzialistiche e post-nietzschiane non è che un sintomo dell'infelicità e della solitudine di un soggetto respinto in se stesso da un'oggettività estraniante, meccanica, strumentale; l'essenza del vero stare insieme, ritiene Lukács, ha ben poco a che vedere con quell'oggettività⁷. Nella *Teoria del romanzo*, le forme narrative rappresentano diverse forme dello stare insieme degli uomini ed il romanzo, come abbiamo precedentemente ricordato, esprime la forma della solitudine dell'individuo moderno. Per Lukács, dunque, si tratta in realtà di alienazione, dolore, in una parola coscienza infelice: quella che, secondo Hegel, contrassegna i momenti della storia dello spirito in cui sembra impossibile recuperare un rapporto di senso tra il reale e l'ideale⁸, tra ciò che si trova all'esterno, a livello di condizioni oggettive, e la dimensione del desiderio, dell'aspettativa, della prospettiva interiore. Secondo Lukács, la modernità è

6. «Se la tragedia di Antigone può ancora offrirci un insegnamento, ciò accade perché il contenuto stesso del conflitto — a onta del carattere perduto e non ripetibile del fondo mitico da cui emerge e del contesto festivo che circonda la celebrazione dello spettacolo — ha conservato un permanenza incancellabile» (P. Ricoeur, *Se come un altro*, cit., p. 347).

7. «[Lukács] rifiuta di considerare la società come un intero strutturato oggettivo, nel senso di una oggettività non relazionata al soggetto, che si ponga di fronte a questo come un'entità trascendente inafferrabile» (T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*, cit., p. 26).

8. «Poi l'autocoscienza, che ha il suo compimento nella figura della coscienza infelice, era soltanto il dolore dello spirito, dolore che lotta ancora per riuscire all'oggettività, senza però conseguirla. L'unità dell'autocoscienza singola e della sua essenza intrasmutabile, alla quale quella si adduce, resta così un al di là di essa» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*; Bamberg und Würzburg, 1807; tr. it. a cura di Cicero, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2000, vol. II, p. 197).

l'epoca della coscienza infelice dell'uomo, e tutto il suo pensiero filosofico, oltre che la sua produzione letteraria, è lì a testimoniare.

Come abbiamo visto, Ricoeur non dà spazio ad una totalità organica secondo il modello di Lukács, in cui il senso e la verità sono tenuti insieme da una perfetta integrazione di particolare ed universale che stia al di là e prima della scissione (moderna) di soggetto ed oggetto. Egli ritiene con assoluta chiarezza che la discordanza del reale, la precarietà della condizione del soggetto, la sua fragilità, il cambiamento cui è sottoposto, il conflitto cui è esposto siano tratti insuperabili della condizione umana di ogni epoca e luogo. C'è tuttavia un punto di incontro tra l'impostazione di Lukács e quella di Ricoeur⁹: in entrambi i casi, si tratta della coscienza infelice di un uomo spezzato. Certo, l'uomo spezzato di Lukács è l'individuo del tempo moderno, che ha perduto la totalità organica del senso e che ne attende una nuova; l'uomo spezzato di Ricoeur, invece, è l'individuo di ogni tempo, che non ha più, ma non ha mai avuto davvero, una totalità organica, una filosofia della storia, un assoluto cui rifarsi.

Il legame tra non totalizzabilità dell'esperienza e coscienza infelice ci pare immediatamente fecondo sotto il profilo del passaggio all'etica ricoeuriana, il cui fine è nientemeno che la felicità. Proprio l'istituzione di un legame forte tra la teoria narrativa ricoeuriana e il campo dell'etica permette di individuare come fine di quest'ultima la felicità, in termini più complessi rispetto a quelli cui troppo spesso, nelle etiche utilitaristiche e consequenzialiste in genere, si fa riferimento. La felicità dell'uomo capace, del singolo uomo che vive in un contesto che lo anima, lo distingue e lo relaziona a tutti gli altri, è la felicità di colui che, nella coscienza della propria condizione storica e precaria e di tutti i limiti che da questo devono derivargli, riesce a dare un senso alla propria vita, a vedere nella propria vita un senso. Parlare di felicità per Ricoeur è parlare di senso della vita: d'altronde, la filosofia di Ricoeur è integralmente una filosofia del senso, e cioè del rapporto con un soggetto. Il significato linguistico, anche in forza della sua autonomia dal contesto contingente della sua espressione, trova in ultima analisi sempre nel soggetto (il lettore dell'opera letteraria, per esempio) il suo riferimento vivificante. Non è dunque per ragioni estrinseche all'ermeneutica narrativa ricoeuriana, che nella cosiddetta "piccola etica" (coincidente con gli studi VII, VIII e IX di *Sé come un altro*) la felicità occupa un ruolo fondamentale.

La "piccola etica" ricoeuriana è stata spesso sottovalutata dagli interpreti e lettori di Ricoeur, considerata, talvolta, come un luogo a sé della sua opera. Il tentativo dei tre studi, che, presi nel loro insieme e considerati per lo sviluppo

9. In effetti è in questo punto di incontro che sta la ragione della nostra scelta di affiancare le due impostazioni che stiamo discutendo. Ci sembra infatti che così emerga più chiaramente in che cosa Ricoeur è affine alla posizione hegeliana, di cui Lukács è esplicito debitore: il legame imprescindibile tra dimensione del sapere di sé e della felicità come oggetto della prospettiva etica.

concettuale che si dipana l'uno dall'altro, rappresentano il corpus della "piccola etica", è certamente quello di sistematizzare i concetti etici (buono, giusto, equo, morale e altri) che, d'altronde, sono disseminati nel resto dell'opera ricoeuriana. In quanto tentativo di sistematizzazione dei concetti principali dell'etica, esso è effettivamente un unicum nell'opera di Ricoeur. Se pensiamo, poi, che i risultati della "piccola etica" (risultati che giustificano l'aggettivo "piccola") replicano sul piano etico quelli della teoria ermeneutica, con il finale ed insuperabile richiamo alla condizione di radicamento e finitezza dell'uomo alla luce del quale ogni teoria etica puramente razionale o fondata su principi assoluti deve essere esclusa, possiamo comprendere che questa parte del corpus ricoeuriano non sia stata ritenuta tra le più originali.

Osserviamo tuttavia che vi sono buone ragioni per rivalutarne il peso nell'ambito di una riflessione intorno al soggetto, che è d'altra parte esattamente il luogo in cui Ricoeur stesso la inserisce, a coronamento del cammino dell'ermeneutica del sé. C'è differenza tra un'applicazione unicamente regionale di principi concettuali elaborati su un piano puramente logico o teoretico ed un'applicazione di principi teoretici nella quale si manifesti, in senso gadameriano, il coronamento e quindi la migliore espressione di quei principi stessi. In Ricoeur, tutto lascia pensare che la teoria ermeneutica non trovi nella sua etica (e in particolare nello sforzo più sistematico che emerge nella "piccola etica") una semplice applicazione regionale ed occasionale, bensì un campo privilegiato, e forse, se la posizione che la "piccola etica" ha nell'economia del testo *Sé come un altro* non è casuale, davvero il coronamento dell'ermeneutica filosofica ricoeuriana, l'espressione più compiuta delle sue risorse di senso. Ciò significa che la teoria ermeneutica del significato trova nell'ermeneutica del sé il proprio compimento e, a sua volta, l'ermeneutica del sé trova nell'etica della felicità possibile il proprio. Se la nostra lettura è giusta, lo è grazie alla funzione mediatrice della nozione di senso: il compimento del significato è il suo senso, e cioè la garanzia che esso sia significativo per me che lo leggo e che mi ci intrattengo; così, il compimento dell'ermeneutica del sé e quindi dell'identità del soggetto è la possibilità di dare senso alla mia vita, e così, di essere, nei limiti del possibile, felice.

Tutto ciò sarà più chiaro se pensiamo ad un aspetto della teoria del significato che in Ricoeur è centrale: definiamo ermeneutica tale teoria in virtù dell'impossibilità della razionalità metodica di esaurire il fondo di discordanza originaria che è poi quello che determina la possibilità dell'evoluzione semantica, dell'innovazione linguistica, del cambiamento, del movimento. La discordanza originaria ed irriducibile all'intelligenza, ancorché narrativa, è dovuta all'irresistibile presenza della differenza, che possiamo chiamare altresì alterità, a fianco, dentro e a fondamento dell'identità. Ricoeur ci viene incontro precisando che «soltanto nei tre studi etici la dialettica del *medesimo*

e dell'*altro* troverà il suo sviluppo filosofico appropriato»¹⁰. Ciò significa che Ricoeur ritiene l'etica come il luogo in cui una dialettica concettuale che vale per la teoria del significato e che è al centro della sua riforma del concetto di identità si compie¹¹.

Oltre a questa precisazione di carattere generale, che ci serve a restituire alla "piccola etica" tutta la dignità che le si deve, vi sono altre ragioni di contenuto che la rendono interessante. Innanzitutto, la discussione intorno al significato della felicità rende immediatamente conto di uno sforzo di riflessione intorno al fine dell'azione umana. La centralità che Ricoeur attribuisce alla dimensione etica è molto diversa da quella sottolineata nelle metaetiche contemporanee, anglosassoni e non solo: in esse è infatti sacrificata la riflessione, necessariamente problematica ed in taluni casi aporetica, circa il fine dell'azione sull'altare della chiarezza dei predicati morali nonché della coerenza e della trasparenza del discorso che ad essi inerisce. Non è il caso di approfondire qui le analogie e le differenze tra l'approccio dell'etica ermeneutica di Ricoeur e quello metaetico analitico; ci basti, però, osservare che il richiamo all'etica della felicità che Ricoeur opera, e quindi a quella che l'autore stesso chiama "prospettiva etica" rivolta alla "vita buona" in contrapposizione al formalismo deontologico (che Ricoeur chiama, per convenzione, "morale")¹², non si sviluppa nella direzione di parteggiare per una teoria consequenzialistica contro una teoria deontologica contemporanea, ma semmai in quella di mobilitare risorse antiche, che sapevano tenere insieme, più di quanto non faccia l'analisi formale della metaetica contemporanea, etica e senso.

La più nobile e la più antica delle risorse che Ricoeur mobilita per accreditare la sua prospettiva etica è il pensiero di Aristotele, la cui etica eudemonistica è lontana dall'utilitarismo della soddisfazione quantificabile e massimizzabile o dall'edonismo individualistico. Questa distanza della nozione aristotelica di "vita buona", intesa come «l'oggetto stesso della vita etica»¹³ dalle interpretazioni utilitaristiche della felicità, è garantita proprio dalla prossimità, che nella filosofia di Aristotele è oltretutto centrale, di felicità e compimento. La "vita buona" è, per Aristotele, la vita che vale la pena vivere, la vita compiuta. È utile ricordare che la coscienza infelice, ossia il sentimento di solitudine e di smarrimento che anima l'uomo moderno oppresso da un modello sociale asettico ed alienante, nasce secondo Lukàcs in un tempo nel quale, fuggito il senso dal mondo dalla disponibilità del quotidiano, la ricerca della felicità

10. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 94.

11. L'autore non sembra aver nessun dubbio in merito: «questa dialettica [quella tra il medesimo e l'altro, *nda*], la più ricca di tutte, come ricorda il titolo di quest'opera, troverà il suo pieno dispiegamento soltanto negli studi posti all'insegna dell'etica e della morale» (Ivi, p. 94).

12. «Riserverò il termine di etica per la *prospettiva* di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di *norme*. (Ivi, p. 264).

13. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

si svolge in un estenuante viaggio senza orizzonte e direzione (il viaggio del non-eroe del romanzo). Ricoeur e Lukàcs sembrano alla fine incontrarsi proprio nella ricerca di qualche insegnamento circa la felicità, e questa ricerca li porta a guardare al pensiero greco. Lo sforzo è comune: legare la felicità richiamandosi al senso, una nozione che a sua volta rimanda alla pienezza del compimento. Ancora una volta, l'anello comune si chiama Hegel, il filosofo che ha subordinato le attese ed i desideri dei soggetti individuali ad un senso immanente alla storia cui vien dato il nome di spirito, al di fuori del quale nulla è dato, tanto meno la felicità¹⁴.

Hegel non è centrale, per la "piccola etica", solo in quanto condivide con Ricoeur la preoccupazione di non slegare felicità, etica e senso. In realtà, la struttura stessa della "piccola etica" ricorda i processi ternari delle figure hegeliane. Nel VII studio di *Sé come un altro*, Ricoeur, dopo aver distinto l'etica, teleologica ed orientata alla felicità, dalla morale, deontologica, orientata al giusto, sancisce il primato dell'etica sulla morale¹⁵, riconoscendo così la massima dignità all'aspirazione alla felicità che muove ciascun essere umano. In questo riconoscimento, che fa della felicità addirittura il fine dell'etica, sta come abbiamo detto la prossimità con Aristotele. La dimensione concreta del conflitto, delle discordanze pratiche, del dolore e del male viene assunta solo a partire dal VIII studio. L'esperienza del male porta ad un superamento della spaccatura tra etica e morale, poiché mostra come un'autentica felicità non possa essere concepita né realizzata senza la prova della norma morale, che si afferma come rimedio necessario all'ingiustizia che è causa di infelicità¹⁶. Nel IX studio, dopo l'intermezzo dedicato al commento alla tragedia sofoclea Antigone, torna la prospettiva etica, la quale, fortificata dal ricorso alla morale e dalla prova della norma, diventa il luogo della saggezza pratica del singolo attore, il quale è richiamato alla condizione finita e storica del proprio agire ed all'impossibilità di dedurre comportamenti definitivamente validi per tutte le situazioni. Si può osservare l'impianto dialettico hegeliano: il VII e il IX studio

14. In fondo, l'infelicità è, per Ricoeur come per Lukàcs e Hegel, non sapere chi si è, ossia non sapersi orientare in uno spazio che percepiamo a noi sproporzionato, non saper abitare un mondo il cui fondamento vero ci sfugge e non poter condividere con una collettività agente un modo di essere, pensare e vivere. Con questo, non si deve trascurare la differenza più macroscopica tra Ricoeur e il modello hegeliano: in Ricoeur non si dà la possibilità di risolvere la coscienza infelice nel modo di una totalizzazione temporale completa, o di un'integrazione totale dell'esperienza entro un'unità di senso assoluta, che Hegel invece concepisce e chiama "spirito". Ciò significa che il soggetto di Ricoeur sia condannato alla coscienza infelice, magari cadendo in una spirale analoga a quella del cattivo infinito, già criticata da Hegel stesso? O significa, piuttosto, che sia possibile aprire le porte a una forma di sapere di sé che rinunci alle certezze assolute e che tuttavia garantisca un grado sufficiente di felicità, più simile a quella del Socrate virtuoso che conosce se stesso sapendo di non sapere che a quella delle filosofie dell'assoluto?

15. «Ci si propone di stabilire (...) il primato dell'etica sulla morale» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 264).

16. «(...) è necessario sottomettere la prospettiva etica alla prova della norma» (Ivi, p. 301).

convergono sul medesimo obiettivo, la prospettiva etica, che nondimeno nel IX studio si trova inverata dal ricorso alla morale, a sua volta affrontata nel VIII studio. La morale è per certi versi antitetica alla prospettiva etica; e tuttavia, quest'antitesi trova nel IX studio una pacificazione. Non solo: se il momento della prospettiva etica valorizza il piano della felicità della persona, e l'alterità e l'istituzione, lo vedremo, vengono funzionalizzate alla felicità, il momento morale si impone — per l'universalità dell'esperienza del male — universalmente e per ciascuno nello stesso modo. Anche in Ricoeur, come in Hegel, il momento dell'universalità morale è il momento dell'interiorità del soggetto, che si scopre ulteriore rispetto al proprio contesto ed al mondo che lo circonda in virtù dell'universalità della propria ragione. Anche in Ricoeur, a ben vedere, il momento della moralità è quello in cui il soggetto affronta l'abisso della propria condizione terrestre, della sproporzione che c'è tra questa condizione e la perfezione del giusto indicato dalla legge. Anche in Ricoeur, come in Hegel, il momento morale è il momento del soggetto ripiegato su se stesso e che trova in se stesso la regola della perfezione morale; anche in Ricoeur, come in Hegel, l'emblema di questo momento è Kant. Ma, anche se non è poco, le analogie con Hegel si fermano qui. Il IX studio, che sarebbe nella posizione della sintesi rispetto ai due precedenti, pur inverando la prospettiva etica, non risolve la sproporzione tra questa e gli spazi aperti dalla pretesa morale di universalità. In realtà, il IX studio mette in scena un soggetto che, per agire saggiamente nel contesto dato, impara a mediare di volta in volta il principio col contesto medesimo. In questo senso si spiega perché l'etica di Ricoeur sia "piccola": occorre, per il soggetto incarnato, imparare a mediare il principio col mondo, l'universale col contesto. Aristotele e Kant si incontrano in maniera inaspettata, impedendo in questo modo alla dialettica hegeliana, fondamentale per la sua capacità di legare etica e senso, di totalizzare l'esperienza etica, portandola in una direzione che sarebbe incompatibile con un'antropologia dell'uomo capace e con i risultati dell'analisi sull'identità narrativa.

4. La prospettiva etica: Aristotele

Innanzitutto, Aristotele. La prima lezione che Ricoeur vuole recepire è che nel suo sistema la *praxis* rappresentava « l'ancoraggio fondamentale della prospettiva della "vita buona" »¹⁷. Insomma, l'etica di Aristotele fa gioco a Ricoeur per avere a che fare con l'uomo in quanto agente, il che ha chiari echi nella nozione — cara all'antropologia ricoeuriana — di uomo capace. Prima della vita, sono le azioni ad essere dette buone o non buone. Se la

17. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 267.

prospettiva della “vita buona” è la felicità, allora anche le azioni buone saranno azioni che procurano felicità a colui che le compie. E tuttavia Ricoeur esce rapidamente da questa concezione autoreferenziale di felicità, attraverso la via aperta dal concetto di “pratiche”: azioni caratterizzate da regole costitutive che rappresentano «lo spazio di senso nel quale possono dispiegarsi apprezzamenti di carattere valutativo (e ulteriormente normativo) connessi con i precetti del fare bene»¹⁸. Ricoeur richiama il filosofo anglosassone MacIntyre, il quale qualifica eticamente le regole costitutive chiamandole «“modelli di eccellenza” (*standards of excellence*), che consentono di qualificare come buoni un medico, un architetto, un pittore, un giocatore di scacchi»¹⁹. Ora, la dimensione sociale è fondamentale ai fini della costituzione e della valutazione di una pratica. Agendo secondo i criteri socialmente condivisi si può ottenere la stima sociale, che è un elemento cardine dell’essere felice. Scorgiamo già a questo punto la presenza dell’alterità nel cuore della prospettiva etica: i criteri in base ai quali io giudico la mia azione e la pratica sociale in cui essa si iscrive sono criteri sociali, collettivi²⁰. La felicità si qualifica in prima istanza per il rapporto di senso che intraprende con il buono dell’azione compiuta: in questo senso Ricoeur insiste sulla considerazione della felicità in quanto stima di sé²¹.

Ricoeur ha col modello aristotelico significativi punti di convergenza su questo terreno scivoloso. In primo luogo perché, da parte di Aristotele, seppure entro uno sfondo metafisico, l’etica non si riassume in una deduzione astratta di principi morali, ma si risolve sempre in una contestualizzazione, in uno scendere a patti della deliberazione con la concretezza delle situazioni (ed è questo il principio della saggezza, una forma di intelligenza che non a caso è stata considerata più volte affine a quella ermeneutica²²): è proprio in questo che la filosofia pratica di Aristotele è compatibile con la storicizzazione e la contestualizzazione sociale del buono, che in Ricoeur è esplicitamente presente. Tuttavia, in Ricoeur la dimensione della società, cui si riferiscono i criteri del buono, è oltrepassata nell’intersoggettività, che è addirittura la chia-

18. Ivi, p. 271.

19. *Ibidem*.

20. «La controversia circa i modelli di eccellenza non avrebbe luogo se non esistesse, nella cultura comune ai praticanti, un accordo abbastanza duraturo sui criteri che definiscono i livelli di successo e i gradi di eccellenza» (*Ibidem*).

21. «(...) la stima di sé effettivamente trae la sua prima significazione dal movimento riflessivo attraverso il quale la valutazione di talune azioni ritenute buone si riflette sull’autore di tali azioni» (Ivi, p. 266).

22. Nel IX studio di *Sé come un altro*, Ricoeur afferma: «la saggezza pratica consiste (...) nell’inventare i comportamenti giusti appropriati alla singolarità dei casi. Ma, tuttavia, essa non è in balia dell’arbitrio». (Ivi, p. 377). Si noti l’affinità con Aristotele «L’uomo che sa deliberare bene in senso assoluto è quello che, seguendo il ragionamento, sa indirizzarsi a quello dei beni realizzabili nell’azione che è il migliore per l’uomo» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, cap. 7). Non si tratta, in Aristotele, di realizzare il bene assoluto, supremo, trascendente, ma ciò che in determinate circostanze è la cosa migliore per l’uomo.

ve di volta dell'ontologia. Quando si dice intersoggettività, si allude a qualche cosa di originario e di profondo, che è ben lontano dall'immagine artificiale e costruita che possiamo farcene fintanto che ci limitiamo ad interpretarla come sinonimo di società. È vantaggioso distinguere, in Ricoeur, la nozione di società da quella di intersoggettività, osservando che l'intersoggettività è la condizione di ogni società possibile, laddove invece la società è una sua attualizzazione concreta, storica, superabile. In questo modo, nel considerare originario e fondamentale il legame sociale, si evita l'ipostatizzazione di qualsiasi forma concreta di società.

Ciò implica una certa instabilità della valutazione etica (il predicato "buono"), in quanto da un lato sempre dipendente da determinate coordinate storiche, ma dall'altro in grado di distanziarsene e di ridiscuterle, in virtù della potenzialità inesauribile dell'intersoggettività. Ma questo significa anche, per Ricoeur, che la valutazione intorno al buono non dipende solo dalle condizioni sociali cui questi è sottoposto, senza alcuna possibilità ulteriore di indagine: significa semmai che ciò che è in una data società considerato buono per un'azione, una pratica o anche un piano di vita non esaurisce la ricerca della felicità; che la stima di sé non si riconduce completamente alla stima del sé che riceve apprezzamenti entro diverse pratiche sociali, poiché nessuna pratica sociale, quand'anche praticata nel modo più confacente al modello d'eccellenza²³, realizza appieno il sé. In effetti, la stima del sé che agisce entro diverse pratiche sociali può anche non derivare dallo sforzo che il sé fa di adeguamento e ripetizione della regola costitutiva di una data pratica (ci si può anche battere contro le pratiche sociali dominanti e contro i criteri di giudizio impiegati dai più, e guadagnare in questa battaglia la stima di sé, per esempio grazie al riconoscimento di un gruppo minoritario entro un'identità collettiva maggiore); insomma, dal punto di vista etico il sé reclama per se stesso un compimento, una realizzazione che trascende il mero realizzarsi di sé nelle pratiche sociali e attraverso la stima sociale, fattori importanti ma non esaurienti della felicità. Ricoeur batte questa strada cercando di trovare conferme ancora in Aristotele: «Aristotele — ancora lui! — chiedeva se c'è un *ergon* — una funzione, un compito — per l'uomo in quanto tale così come c'è un compito per musicista, per il medico, per l'architetto»²⁴. Si riaffaccia qui

23. Esiste in effetti una coincidenza possibile tra felicità (intesa come senso della vita) e adesione a una pratica: essa si dà nel caso in cui la pratica venga considerata una vocazione. In questo modo, si avrebbe che la pratica non è definita primariamente a livello sociale (può essere tutt'al più organizzata e gestita socialmente, ma la sua ispirazione profonda e costitutiva viene da Dio), che il bene immanente di quella pratica è impossibile da valutare secondo parametri di utilità umana e, soprattutto, che l'identità terrena del soggetto chiamato si risolve in quella pratica, la quale rappresenta, per la testimonianza che essa fa di Dio (una testimonianza del tutto individuale, che vale per colui che riceve la chiamata), il senso ultimo della sua vita.

24. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 272–273.

la questione della felicità come senso e comincia a prendere forma l'idea che la domanda intorno al senso della vita esorbiti le risposte in termini di radicamento in situazione, pure così importanti in Ricoeur. È proprio la prospettiva aristotelica a condurre a questo superamento. L'*ergon* dell'uomo in quanto tale è un'espressione dal chiaro sapore ontologico: d'altronde, il termine *ergon* è tra quelli che definiscono l'area semantica dell'atto²⁵, la cui metafisica è stata la cifra della filosofia di Aristotele o quantomeno di un certo modo di leggerla e pensarla. In fondo, Ricoeur eredita e reinterpreta la domanda sull'*ergon* dell'uomo in quanto tale. Come si è detto, la "piccola etica" di Ricoeur non è una metaetica, di quelle che non discutono in merito al fine della vita umana, però non è nemmeno una semplice sociologia dell'azione, che, partendo dall'inesplorato assunto della presenza del soggetto agente in società, studia le variabili sociali che rendono apprezzabile o meno un comportamento, un obiettivo, un modo di stare con gli altri. Non a caso, Ricoeur dialoga con Aristotele: in realtà, ne condivide la domanda fondamentale. Certo, in Ricoeur non c'è l'ambizione di riproporre un'ontologia come metafisica dell'atto, in generale per ragioni di tipo ermeneutico già più volte espresse, e, a ben guardare, anche perché l'originarietà dell'intersoggettività fungente, così come l'abbiamo disegnata poco fa, sembra suggerire tutto un altro tipo di ontologia: resta però salda, anche in Ricoeur, l'idea che l'ontologia sia lo sfondo ultimativo sul quale è radicata la legittima ambizione di felicità, di senso e di compimento che il sé nutre al centro di se stesso.

5. La sollecitudine

Il vero senso in cui l'intersoggettività si apre all'essere, così da trascendere la mera determinazione sociale, resta ancora da osservare. Prendiamo l'esempio del medico. Al centro della stima di sé nell'espletamento della pratica medica sta, certo, il fatto di corrispondere alla regola costitutiva che rappresenta il modello di eccellenza della pratica stessa, cosa che già di per sé apre all'intersoggettività nella misura in cui il modello di eccellenza è socialmente costituito e condiviso. In questo rientrano elementi diversi a seconda di ciò che, in una data epoca e cultura, ci si aspetta da un medico in termini di professionalità, preparazione, livello di studi e titoli conseguiti. Si deve però rimarcare che l'azione del medico è rivolta ad un paziente, il quale chiede al medico di considerare le sue esigenze. L'esempio è paradigmatico della

25. «Alla parola atto, secondo l'opera aristotelica, corrisponde un vastissimo campo semantico, che comprende tre termini: *ergon*, *energeia* e *entelecheia*» (A. Malo, *Il senso antropologico dell'azione: paradigmi e prospettive*, Armando Editore, Roma 2004, p. 16).

condizione dell'azione: agire è sempre agire verso qualcuno; all'azione corrisponde una passione, all'agente corrisponde un paziente. La felicità, intesa come stima di sé, deriva dunque dall'efficacia e dalla positività della relazione tra l'agente ed il paziente. In questo senso, la pratica sociale è una figura di mediazione nella relazione tra agente e paziente: in virtù della propria regola costitutiva, la pratica prescrive infatti all'agente ed al paziente comportamenti attesi e coerenti con la propria posizione, che la sociologia chiama ruoli.

È difficile immaginare delle azioni reciproche tra individui in società che non siano descrivibili in termini di ruolo; e tuttavia, nello stesso pensiero sociologico è diffusa la consapevolezza che una teoria dei ruoli possa essere sufficientemente esauriente sotto il profilo dello studio della società, ma insufficiente se invece si tratta di esaurire la dimensione dell'umano²⁶. Vi è stato chi, addirittura, ha mostrato che la proprietà principale del soggetto agente consiste nel potersi distanziare dal ruolo sociale che ricopre di volta in volta²⁷.

Per esplorare questa dimensione dell'umano, che non si esaurisce nella pratica e nel ruolo sociale, Ricoeur intende dunque approfondire il significato della relazione tra i soggetti agenti. Per farlo, il filosofo parte dal lido sicuro di Aristotele, che offre anche a questo punto, con il modello dell'amicizia secondo il buono da lui teorizzato, un buon punto di partenza, per approdare, in dialogo con altri contributi filosofici (nel VII studio di *Sé come un altro* Ricoeur si imbatte in Husserl e Levinas soprattutto), sulle rive dell'esperienza concreta del rapporto tra soggetti, al netto dei ruoli che ne storicizzano e radicano il significato di volta in volta peculiare.

Se è in questa prospettiva che Ricoeur intende situarsi, la prima cosa

26. Ralph Dahrendorf, per esempio, ha osservato una differenza significativa tra l'uomo vero e proprio, quello naturale, e l' "homo sociologicus", definito in quanto portatore di ruoli. Da sociologo, l'autore sottolinea l'appropriatezza della categoria scientifica "homo sociologicus": «Come l'*homo oeconomicus* o il *psychological man*, anche l'uomo in quanto titolare di ruoli sociali non è una copia della realtà, ma una costruzione scientifica. Ammesso pure che il fare scientifico sia una specie di giuoco, sarebbe tuttavia sbagliato considerarlo come un gioco totalmente arbitrario e totalmente indipendente dalla realtà dell'esperienza (...) L'atomo, o il ruolo sociale, in senso profondo, benché siano delle scoperte, non sono delle pure e semplici scoperte. Sono categorie che (...) sebbene sotto diversi nomi s'impongono in diversi tempi e situazioni a tutti coloro che cercano di concettualizzare la "natura" o "l'uomo in società"» (R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Westdeutscher Verlag, Kohl 1964; tr. it. di P. Massimi, *Homo sociologicus*, Armando Armando, Roma 1966, p. 39).

27. Un autore come Erving Goffman, per esempio, ritiene che l'attore abbia «la facoltà di osservarsi, di guardarsi dal di fuori, e perciò anche di distanziarsi dai (o di essere in parziale o totale disaccordo coi) ruoli che recita di fronte agli altri. Questo è possibile, secondo Goffman, perché noi siamo in grado di muoverci a un doppio livello: quello dell'identità reale e quello dell'identità virtuale (...). Per Goffman si può dunque distinguere un'identità esistenziale (nota o percepita dal soggetto) da un'identità sociale (che si assume di fronte al mondo). L'identità esistenziale (o Sé) può essere considerata come una sorta di nocciolo profondo della persona» (A. Olivero Ferraris, *La ricerca dell'identità*, Giunti, Firenze 2002, p. 19).

che va riconosciuta è che la relazione tra un soggetto ed un altro non è sempre mutua. L'azione, infatti, può causare gioia e dolore all'altro; essa può anche essere motivata dall'altro, che si esibisce in tutta la sua fragilità, come a richiedere un intervento, come a chiamare qualcuno per non essere solo. Ricoeur afferma che ciascuno di noi è esposto all'altro nel senso di essere mosso verso l'altro spontaneamente, oppure sotto richiamo dell'altro, il quale ci rivolge un appello, quando non addirittura l'ingiunzione di agire verso di lui (il caso dell'altro sofferente, che chiama il sé a pietà). È così introdotto il tema, fondamentale in Ricoeur, della dissimmetria, che amplia notevolmente il campo dell'amicizia aristotelica, nella misura in cui quest'ultimo è, per presupposto esplicito, quello della simmetria e dell'uguaglianza²⁸. La cifra della dissimmetria è nella comparsa della dimensione della sofferenza, della mancanza, della nostalgia dell'altro: quella che muove tanto il sé verso l'altro come simpatia, quanto l'altro verso il sé nel richiamo che scaturisce dal buio della sofferenza.

Nella sollecitudine, in cui si manifestano spontaneamente la simpatia verso l'altro e il bisogno dell'altro, si configura così un tipo di uguaglianza, che non è un presupposto, bensì un compito, o meglio, una risposta. La dissimmetria originaria è colmata proprio nella risposta: ciò è mostrato con enfasi nel caso del sofferente, che sembra nella condizione di chiedere e basta (è il sofferente, infatti, l'autore della chiamata all'ascolto, alla responsabilità ed alla presenza dell'altro), e invece può dare molto, a colui che si sarà accollato l'impegno di rispondere, in termini di autentico scambio e di consapevolezza²⁹. Così Ricoeur può affermare che «mentre nell'amicizia l'uguaglianza è presupposta, (...) nel caso della simpatia che va da sé all'altro, l'uguaglianza viene ristabilita soltanto attraverso il condiviso riconoscimento della fragilità, e finalmente della mortalità»³⁰. Occorre sottolineare che, per Ricoeur, di fondamentale importanza è che l'uguaglianza possa essere ristabilita: anche questo deve pur dirci qualche cosa, sull'ambizione di Ricoeur ad un soggetto universale.

Ma in che cosa siamo uguali? A che cosa, attraverso la sollecitudine, il singolo viene messo di fronte? Ricoeur lo dice: «il condiviso riconoscimento della fragilità, e finalmente della mortalità» sembra essere ciò che viene raggiunto nel rapporto dissimmetrico che viene colmato grazie alla sollecitudine.

28. L'amicizia è la figura in cui «il dare e il ricevere si equilibrano per ipotesi» (*Ivi.*, p. 286).

29. «Un sé richiamato alla vulnerabilità della condizione mortale può ricevere dalla debolezza dell'amico più di quanto non gli dia attingendo alle proprie riserve di forza» (Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 287). In questo modo, Ricoeur si pone tra coloro che ritengono che la debolezza, la precarietà e persino la sofferenza non sono delle condizioni "di caduta", per dir così, cui ogni uomo è condannato, ma delle occasioni di relazione umana, di autocoscienza, di intelligenza della verità.

30. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 289.

6. Dal vivere insieme al soggetto morale

In Ricoeur, la stima di sé implica la sollecitudine, con la quale comincia ad articolarsi in maniera esplicita il ruolo dell'alterità per la costituzione dell'*ipse*, ossia di quel sé che — lungi dal definirsi in quanto io trascendentale o per via di qualche determinazione universale — trova la propria unità in forza della diversità, dell'opacità e pure della contraddizione che gli sono connaturate. È con la sollecitudine, infatti, che l'uomo scopre l'importanza e il valore dell'altro uomo. In questo rapporto che si istituisce tra il sé e l'altro, una dissimmetria di partenza viene riequilibrata attraverso la tensione emotiva che, nel muovere il sé verso l'altro e viceversa, è fonte di una scoperta non banale: il sé e l'altro sono uguali, condividono la medesima sorte mortale. La scoperta dell'altro e la risposta all'appello dell'altro sono fonti di consapevolezza ed autocoscienza. Con ciò, lo stesso titolo dell'opera *Sé come un altro* comincia a manifestare il suo primo significato: il sé e l'altro sono uguali poiché condividono la medesima condizione. Il sé, decentrandosi, scopre se stesso e rivela a se stesso la propria condizione finita, la propria mortalità, dice Ricoeur, il proprio essere-per-la-morte, potremmo dire. C'è tuttavia ben poco di heideggeriano in quest'aspetto dell'etica ricoeuriana: in Heidegger, in effetti, la comprensione dell'esserci come essere finito, storico e transeunte è resa possibile dal rivolgimento dello sguardo dalla condizione inautentica della chiacchiera e del quotidiano a quella dell'esistenza autentica, nella sua effettività e storicità e nelle sue concrete possibilità, la più certa delle quali è la morte³¹; in Ricoeur, invece, la comprensione del sé è mutuata dall'incontro con l'altro, dalla risposta che il sé è in grado di fornire all'appello dell'altro ed in particolare dell'altro sofferente. In questo senso, il radicamento ermeneutico delle condizioni della comprensione nel contesto, sempre riconosciuto da Ricoeur, trova nella sollecitudine e nelle sue implicazioni una "replica etica", che forse è un aspetto qualificante della novità che Ricoeur rappresenta nel panorama dell'ermeneutica continentale: l'ermeneutica è l'esplicitazione non solo della dipendenza delle condizioni del comprendere del soggetto dal contesto e dalla storicità, ma anche della dipendenza del sé dalla relazione con l'altro, sia per quello che riguarda la comprensione di sé sia per quanto concerne la sua realizzazione e felicità.

La sollecitudine modifica sensibilmente il modo di intendere la dimensione storico-sociale rispetto a modelli sociologici o anche ermeneutici diversi: in primo luogo, perché l'uomo si sa eguale a tutti gli altri. È questo il tema dell'uguaglianza, il cui paradigma, nella sollecitudine, era l'amicizia, ma che, a

31. Il che pressappoco corrisponde al modello che Heidegger affida a *Essere e tempo* (1927), in cui la radicalità della riflessione ontologica rende impossibile distinguere un'epistemologia e un'etica dall'ontologia.

livello di contesto sociale, diventa la giustizia³². La riflessione procede dunque dalla relazione dialogica della sollecitudine a quella dell'istituzione, intesa come «la struttura del *vivere insieme* di una comunità storica — popolo, nazione, regione ecc. — struttura irriducibile alle relazioni interpersonali»³³. L'obiettivo del VII studio, avente per oggetto la prospettiva etica, era di pervenire sin qui, alla tematizzazione del soggetto agente (e mirante la felicità) dall'uno all'altro al terzo. Si spiega così la proposizione-guida della prospettiva etica di Ricoeur: «la prospettiva della vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»³⁴. Il vivere insieme è un poter agire che si esprime tra eguali, i quali vivono i propri costumi e le proprie tradizioni come elementi regolativi del vivere insieme stesso e garanti dell'integrità degli eguali. In altre parole: il “terzo” che entra in scena con la dimensione del vivere insieme, in questo tipo di studio, prima di essere il “fondo opaco” della discordanza, del conflitto culturale, politico e sociale che si insidia nel vivere insieme, è la comunità degli eguali, che detengono il potere-in-comune nel modo tematizzato da Hannah Arendt³⁵.

In questo senso, il «terzo, senza giochi di parole, è immediatamente *terzo incluso* dalla pluralità costitutiva del potere»³⁶. Non deve stupire che «un'arringa in difesa dell'anonimo, nel senso vero e proprio del termine, viene così inclusa nella prospettiva più ampia della vera vita»³⁷. In questo modo, la giustizia come regolazione e giusta distribuzione tra una moltitudine di eguali in una comunità è parte integrante della “vita buona”, e va dunque considerata in quanto coronamento della vita etica. Certo, il riferimento ai costumi come mediatori del vivere insieme tra eguali non è privo di difficoltà: che dire delle relazioni con coloro che non condividono i medesimi costumi? Che dire, poi, del rischio che la rottura avvenga all'interno della comunità stessa che condivide i costumi, come il caso sopra discusso di Antigone ha evidenziato? In una situazione nella quale l'alterità e la diversità sembrano essere consustanziali all'identità personale e collettiva, giustificare l'uguaglianza politica in termini di mera condivisione della stessa cultura, da cui deriva l'istituzione regolatrice, non sembra bastare. Ricoeur alza l'asticella: «la giustizia aggiunge qualcosa

32. «Quanto al corollario della mutualità, e cioè l'uguaglianza, esso mette l'amicizia sulla strada della giustizia, in cui la condivisione di vita fra un piccolissimo numero di persone cede il posto a una distribuzione di parti in una pluralità sulla scala di una comunità politica storica» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 284).

33. Ivi, pp. 290 — 291.

34. Ivi, p. 266.

35. «Siamo con ciò ricondotti all'*éthos*, da cui l'etica trae il suo nome. Un modo felice di sottolineare il primato etico del vivere insieme sui vincoli connessi ai sistemi giuridici e all'organizzazione politica è quello di sottolineare, come fa Hannah Arendt, lo scarto che separa il *potere-in-comune* dal *dominio*» (Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 291).

36. Ivi, p. 293.

37. *Ibidem*.

al campo della sollecitudine, nella misura in cui il campo di applicazione dell'uguaglianza è l'umanità intera»³⁸: ma questo passaggio può compiersi solo se si riconosce la presenza, in ciascun uomo, di un nucleo di universalità che non può essere ridotto in alcun modo alla propria condizione storica e contestuale e che, allo stesso tempo, sia custodito e si esprima nella diversità in quanto tale, da considerarsi un elemento di forza e non un ostacolo da rimuovere.

Il quadro fin qui delineato funziona ad un certo grado di astrazione, ma, come in Hegel, affinché esso acquisti la sua concretezza (e credibilità), necessita di passare attraverso la dura realtà dei fatti. Già analizzando la sollecitudine abbiamo sottolineato che l'uguaglianza tra il sé e l'altro è un compito, e non un presupposto. La dimensione delle istituzioni rende finalmente conto di quel "un", l'articolo indeterminativo del titolo dell'opera ricoeuriana. Esso è un modo di dire l'uguaglianza tra tutti gli uomini, tra il sé ed un altro, qualsiasi altro: «l'uguaglianza sta alla vita delle istituzioni come la sollecitudine sta alle relazioni interpersonali»³⁹; ma proprio la presa in carico del mondo dell'esperienza pratica come mondo della discordanza e dell'opacità rafforza la considerazione che l'uguaglianza, così presentata come carattere descrittivo del vivere bene, sia in realtà una prescrizione, un compito ed un fine da realizzare attraverso la lotta per il giusto. La discordanza, nel campo pratico, è rappresentata dall'incommensurabilità delle differenze, dall'incomprensione, che può prendere la forma della violenza. Essa rappresenta il luogo dell'antitesi, in cui il quadro integro ed innocente della prospettiva etica viene movimentato e messo in discussione. La coscienza infelice assume, a fronte di queste considerazioni, tutto il suo significato intersoggettivo: come la felicità è definita in termini di rapporto con l'altro ed uguaglianza garantita dalle istituzioni, così l'infelicità è innanzitutto la presenza del male nel mondo intersoggettivo, tra le persone una volta amiche, nella società. Si tratta di una infelicità che è nella possibilità concreta e quotidiana del soggetto agente, e che lo affeziona proprio in quanto agente: è infatti nell'azione, i cui motivi si perdono irrimediabilmente nelle ombre dell'ignoto e le cui conseguenze sono in parte imperscrutabili, che si manifesta l'evento del male.

E tuttavia, Ricoeur parla esplicitamente del male come «perversione, cioè rovesciamento dell'ordine che impone di mettere il rispetto per la legge al di sopra dell'inclinazione.»⁴⁰. Una siffatta formulazione kantiana, fortemente deontologica, non intende rinnegare il fatto che il male consista nella infelicità derivante dalla solitudine, dalla frustrazione del rifiuto, dalla repressione, dalla crudeltà e dall'ingiustizia; intende però affermare che esiste una misura

38. Ivi, p. 300.

39. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 299.

40. Ivi, p. 316.

del male, e che questa misura è nientemeno che la legge del giusto che scaturisce direttamente dal soggetto agente. Quest'ultimo si sta rapidamente configurando come lo scenario di una lotta tra potenze diverse: da un lato, il suo irrefutabile radicamento in un contesto lo porta a subire, in termini di sofferenza vissuta e di motivi d'azione opachi, tutto il peso di una particolarità fragile ed in pericolo; dall'altro lato, egli è portatore di un criterio morale che si vuole indipendente dal contesto, dalla situazione e dalla particolarità del sé. Ciascun sé affronta l'esperienza del male, ma «poiché c'è il male, la prospettiva della "vita buona" deve assumere l'esame dell'obbligo morale»⁴¹.

Così, la "piccola etica" ci ha portato finalmente a scoprire quella che potremmo considerare l'ultima e la più potente risposta del soggetto alla discordanza del mondo pratico: la risposta morale, che vale per ciascuno, ma che si sa universale. Anche qui, siamo di fronte ad una replica etica dell'ermeneutica, ed in particolare dell'identità narrativa: come la configurazione narrativa delle discordanze temporali rappresenta un modo per affermare l'esistenza di un sé nel cambiamento e nel movimento, così la risposta morale alle discordanze dell'esperienza pratica consente al soggetto di affermarsi sulle condizioni della propria sofferenza.

7. Conclusioni

Al termine di questo breve itinerario a cavallo tra l'ermeneutica e l'etica di Ricoeur, possiamo affermare che i concetti etici fondamentali di Ricoeur sono elaborati come "repliche" dei concetti fondamentali della sua ermeneutica. La felicità dell'individuo è questione etica che scaturisce dalla considerazione del soggetto come essere-nel-mondo, radicato in un contesto che è ad un tempo casa e spaesamento; la relazione asimmetrica che la sollecitudine intende recuperare all'uguaglianza replica la sfida della comprensione dialogica, già sempre esposta al rischio del fraintendimento; il vivere insieme e l'intersoggettività fungente che si ordina in istituzioni sono il *milieu* in cui ogni incontro ed ogni socializzazione sono possibili, esattamente come il linguaggio rappresenta, nell'ermeneutica filosofica, la dimensione intersoggettiva della costruzione temporale dei significati; la risposta morale, universale, all'esperienza, altrettanto universale, del male rappresenta, per il soggetto, la possibilità di raccogliersi in unità contro le discordanze della realtà, precisamente come l'identità narrativa è, ermeneuticamente, la possibilità per il sé di ritrovarsi in un'unità, per quanto esposta alle aporie che si sono trattate nella prima parte del paragrafo.

41. Ivi, p. 318.

In secondo luogo, il senso si conferma il grande mediatore di etica ed ermeneutica. L'ermeneutica è una disciplina del senso per eccellenza; dal canto suo, l'etica ricoeuriana non nasce a partire da una dimensione normativa di tipo deontologico, bensì recupera il significato della ricerca della felicità, del compimento ed appunto del senso da parte di ogni singolo individuo. È solo a partire da questo modo di intendere l'etica, e la felicità, e sviluppandone le implicazioni, che Ricoeur arriva ad affermare la co-essenzialità di individuo, alterità dialogica, terzo incluso nell'istituzione e, al limite, umanità intera. Il che equivale a dire che la ricerca della felicità non è un'avventura solitaria che ciascuno vive da solo, ma, al contrario, ad essa appartengono le dimensioni della sollecitudine, della giustizia delle istituzioni, dell'uguaglianza tra le persone.

Inoltre, occorre precisare ancora che la piega etica del pensiero ricoeuriano può essere compresa solo alla luce di un'ermeneutica abitata da singoli, cui è riconosciuta la capacità individuale di prendere le distanze dal proprio contesto, al quale pure devono i significati di riferimento della propria esistenza. Il correlato intersoggettivo di un siffatto soggetto è quella che abbiamo chiamato intersoggettività fungente, che altro non significa se non l'originarietà, potremmo dire trascendentale, del legame sociale, che funziona secondo dinamiche irriducibili a quelle di qualsiasi espressione storico-culturale, ma che, al contrario, ne è a fondamento. In questa possibilità trascendentale, che ci restituisce l'immagine di un Ricoeur che ha fatto proprie le istanze di fondo della fenomenologia, sta la possibilità di recuperare un orizzonte di universalità per il soggetto.

Infine, è bene sottolineare che il male non rappresenta, alla maniera dell'idealismo tedesco, l'ostacolo che permette al soggetto di affermarsi nella propria volontà, libertà e moralità. Il soggetto, infatti, rimane sempre e comunque, in ultima istanza, persona concreta, precaria, transeunte, esposta alla minaccia del dolore e della morte. Il mondo della vita, in cui i soggetti vivono e a cui Ricoeur sempre si riferisce, è il mondo della differenza, della non totalizzabilità dell'esperienza, della diversità e dell'incommensurabilità. Affermare che la giustizia, l'uguaglianza, la legge morale sono dei compiti che l'uomo si dà per appianare le differenze e far prevalere un concetto universale di soggetto sulle diversità inconciliabili non basta. E[313?] più vicino al pensiero di Ricoeur sostenere che l'esigenza di uguaglianza ed il senso di giustizia sorgono dal vissuto dell'uomo concreto e della sua stessa debolezza: l'uomo chiede di essere salvato per quello che è, a partire dalla sua debolezza e dalla sua fragilità, come mostra il già citato esempio del sofferente che, sollecitando la risposta altrui, offre all'altro l'opportunità di comprendere se stesso. Insomma, la differenza, la diversità e la debolezza sono figure della passività non contro le quali, ma a partire dalle quali affermare un possibile soggetto universale. In questo senso, la stessa legge morale è più una figura

della passività del soggetto incarnato che non, come era in Kant, l'espressione dell'autonomia della ragione pratica pura. In effetti, come già abbiamo detto, nella filosofia di Ricoeur non c'è posto per la purezza di un qualche assoluto, comunque concepito. Ed è proprio per questo che in Ricoeur non c'è universale senza diversità, precarietà, fragilità, speranza.

paolo.furia@libero.it