

IL SOGGETTO, IL DIRITTO E IL GIUSTO
 RICŒUR, ARENDT E RAWLS TRA ETICA E POLITICA
Antonio De Simone¹

Abstract: The questions of the subject, of law and justice, as is known, engage the path of thought of the last Ricoeur. In this my contribution I compare critically the ethical-political and juridical reflection of Ricœur with two other protagonists of contemporary philosophical thought: Hannah Arendt and John Rawls.

Keywords: Subject, Law, Philosophy, Ethics, Politics

Sulla possibilità di rendere giustizia al diritto. L'ultimo Ricœur

Le questioni del soggetto, del diritto e della giustizia, com'è noto, hanno impegnato il cammino di pensiero dell'*ultimo* Ricoeur. In questo mio contributo dispongo in un confronto critico la riflessione etico-politica e giuridica di Ricœur con altri due protagonisti del pensiero filosofico contemporaneo: Hannah Arendt e John Rawls. In particolare, ci si può chiedere, come è stato opportunamente rilevato², che senso ha mettere in relazione John Rawls, un filosofo morale e politico, studioso della società e della giustizia, e Paul Ricœur³, un filosofo "kantiano-post-hegeliano"

¹ Università di Urbino.

² Cfr. Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur "lettore" di Rawls*, in Antonio Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002). Giustizia Diritto Ordine internazionale*, in "Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 4, 2004, p. 313.

³ Per un breve profilo filosofico di Ricœur, cfr. Antonio De Simone, *Ricœur*, in Giovanni Fornero - Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1039-1054; cfr. inoltre Domenico Jervolino, *Introduzione e Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003; Lorenzo Altieri, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004; Myriam Revault d'Allonnes, Francois Azouvi (a cura di), *Paul Ricœur*, Editions de l'Herne, Paris 2004; Francesca Brezzi, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006 (ivi bibliografia); Jean Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Les editions du Cerf, Paris 2006; Jean Grondin, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2014.

applicato alle questioni della volontà e della fallibilità, dell'ermeneutica, del linguaggio, della soggettività e del riconoscimento? Le ragioni si rendono immediatamente non solo plausibili ma esplicite ed evidenti se ci si riferisce in particolare all'attenzione che, nell'ultima fase del suo lungo itinerario filosofico, Ricœur ha riservato al tema del giusto e della giustizia fra etica, politica e diritto. Com'è noto, è soprattutto nella serie di saggi raccolti in *Le Juste* (1995)⁴ che Ricœur manifesta un interesse peculiare per il diritto⁵ e in cui si occupa anche della teoria della giustizia rawlsiana⁶. Per esplicita ammissione dello stesso Ricœur⁷, l'attenzione rivolta al diritto colma «una incredibile lacuna» nella sua cultura filosofica personale. Egli ha

⁴ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Società editrice internazionale, Torino, 1998; cfr. inoltre, Id., *Il Giusto 2*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2007.

⁵ Sul pensiero giuridico di Ricœur, cfr. Olivier Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996; François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999; Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, in "Ragion pratica", n. 1, 2000, pp. 211-231; AA.VV., *La justice. Entretien avec Paul Ricœur*, L'Harmattan, Paris, 2001; Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino 2002; Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre, argumentation et interprétation dans la philosophie du droit de Paul Ricœur*, in Jeffrey Barash, Mireille Delbraccio (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens 1998, pp. 133-142, trad. it. *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricœur*, in Antonino Rotolo, Bernardo Pieri (a cura di), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 135-146; Fabrizio Turolto, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricœur*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 455-472; Mauro Piras (a cura di), *Saggezza pratica. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, Meltemi, Roma 2007; Daniele M. Cananzi, *Interpretazione, alterità, giustizia. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Roma 2008; Daniella Iannotta (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008.

⁶ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971), trad. di Ugo Santini, a cura di Sebastiano Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982. Sul rapporto Ricœur/Rawls, cfr. Françoise Mies, *Théorie de la justice de Rawls selon Ricœur*, in François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit*, cit., pp. 105-117; Ganluigi Brena, *Ricœur e Rawls sul problema della giustizia*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, cit., pp. 183-206; Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, pp. 321-367; Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo*, op. cit.; Luca Alici, *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

⁷ Cfr. Paul Ricœur, *La critica e la convinzione*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 167.

ricosciuto che l'assenza di una riflessione sull'ambito giuridico non è soltanto una «mancanza stupefacente», ma è purtroppo comune ad altri filosofi, i quali gli concedono troppa poca considerazione, a differenza della tradizione che va dal giusnaturalismo a Hegel e nonostante il consueto, poco più che rituale appello allo «Stato di diritto». «In questa grande tradizione filosofica - scrive Ricœur - , il diritto occupa uno spazio permanente, senza dubbio, con la forte convinzione che esso costituisca un luogo concettuale, normativo e speculativo irriducibile, a un tempo, al morale e al politico»⁸. Negli sviluppi problematici che giungono a tema nel *Giusto*, l'acquisizione del diritto (o di alcuni suoi aspetti) consente a Ricœur di entrare maggiormente nel merito della complessità del rapporto tra etica e politica, là dove il senso di giustizia e le sue regole acquisisce la sua piena centralità⁹. Nello schema delineato da Ricœur, l'ambito del diritto «si sviluppa in tre cerchi di estensione sempre maggiore e di natura diversa ma capaci di integrazione progressiva»: «il primo riguarda il *diritto penale*, per il quale la giustizia consiste nel non fare vendetta con l'introduzione di un terzo (lo stato, le leggi scritte, i tribunali, i giudici) tra la vittima e l'aggressore, che diventano denunciante e accusato». Di fatto, «non ci sono solo conflitti, ma rapporti stabiliti da parole date, presi in considerazione nel secondo cerchio che si allarga all'ambito dei contratti e al quale corrisponde il *diritto civile*». Infine, al terzo cerchio corrisponde «l'ambito del politico nel senso più ampio, caratterizzato dalla dialettica di libertà e eguaglianza, per la quale la società si disegna come *sistema di distribuzione* di ruoli, compiti e incarichi»¹⁰. Nelle intenzioni di Ricœur, *Il Giusto*, come punto di intersezione ideale e reale tra etica, politica e diritto, rientra nel novero della costituzione di questi tre ambiti e con la risoluzione dei conflitti che si appalesano e che di conseguenza richiedono comunque un arbitrato¹¹.

Quando, dunque, il cerchio della giustizia viene allargato alle dimensioni di una dinamica delle ripartizioni, il primo nucleo – che è quello del conflitto, con la sua articolazione penale – viene inglobato in una riflessione più vasta sugli scambi, per accedere infine a una visione più ampia ancora degli scambi. Conflitti, scambi, ripartizioni, ove il conflitto rappresenta il nucleo più serrato, più visibile, e la

⁸ Ibidem.

⁹ Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007, p. 628.

¹⁰ Ivi, pp. 628-629.

¹¹ Ivi, p. 629.

ripartizione – nel senso di fare delle parti – quello più ampio, quello più inglobante¹².

Una volta individuato il punto d'intersezione tra etica e politica, là dove il senso della giustizia si traduce in delle regole nell'orizzonte delle istituzioni senza rinunciare però al loro intrinseco rapporto dialettico, allora si pone in causa la peculiarità del diritto di cui Ricœur sottolinea la doppia irriducibilità (1°) alla morale, «poiché il diritto rappresenta, in rapporto alla interiorità dell'obbligo, l'esteriorità; il diritto implica, infatti, la conformità a una regola esterna e, di più, presuppone la legittimità della coercizione»; questi sono i due criteri del diritto, in rapporto alla morale definiti da Kant: «non viene punita la menzogna, ma viene punita la diffamazione»¹³. (2°) Alla politica, «nella misura in cui la questione della legittimità non si lascia mai assorbire da quella del potere. Il potere stesso è in cerca di legittimità, e dunque esso è in situazione di richiedente nei confronti del giuridico, ciò che viene espresso dall'idea di diritto costituzionale»¹⁴. Secondo quanto ha osservato Giuseppe Zaccaria¹⁵, nella lettura del giuridico, proposta da Ricœur si possono evidenziare almeno due temi principali: il Giusto, come concetto e ambito, e il compito ermeneutico. In base a questa prospettiva interpretativa il *Giusto* «è analizzato sotto la figura del giudiziario, nel quale il giudice, in quanto terzo, diventa il simbolo della differenza irriducibile del diritto, che trova il suo carattere specifico in un luogo di intermediazione tra la morale e la politica: politica e processo si intersecano nella misura in cui entrambi hanno a che fare con la soluzione di conflitti»¹⁶. In relazione alle sue caratteristiche principali, è indispensabile indagare la finalità dell'istituzione giudiziaria, la quale, nel lungo periodo, tende principalmente alla realizzazione della pace sociale, mentre, nel breve periodo, ha il compito di superare il conflitto attraverso il giudizio. Il suo compito è, dunque, la possibilità di stabilire mediante il giudice il rapporto con l'altro, dispiegando in modo specifico le diverse configurazioni l'intersoggettività. Pertanto, «oltre l'io e l'altro, avanza l'icona del terzo sul piano giuridico e giudiziario da una parte e, dall'altra, la convergenza tra etica e politica, implicata nel desiderio di vivere in istituzioni giuste»¹⁷.

¹² Paul Ricœur, *La critica e la convinzione*, cit., p. 173.

¹³ Ivi, pp. 167-168.

¹⁴ Ivi, p. 168.

¹⁵ Giuseppe Zaccaria, *Expliciter et comprehendere*, op. cit.

¹⁶ Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 630.

¹⁷ Ibidem.

Ricœur fonda il carattere di relazionalità umana percorrendo una «via lunga», nella quale il legame originario con l'altro uomo è indisgiungibile da una compiuta e articolata tematizzazione dell'idea di soggetto come soggetto agente e responsabile. Infatti, secondo il filosofo francese¹⁸, il soggetto è definito attraverso tre caratteri originari: la *stima di sé*, cioè la capacità di riconoscersi autore delle proprie azioni; il *rispetto di sé*, cioè la capacità umana di valutare le proprie azioni in riferimento al predicato etico del *buono* e a quello morale del *giusto*; la *sollecitudine*, cioè la cura per l'altro¹⁹, ovvero il «movimento di sé verso gli altri che risponde alla chiamata di sé da parte di un altro»²⁰. Nella definizione del soggetto gioca, dunque, un ruolo centrale la nozione di «capacità», poiché «l'effettivo darsi di un soggetto agente responsabile e in grado di rapportarsi all'alterità dipende dalla possibilità che egli stimi se stesso *capace di agire intenzionalmente*. Ogni azione, però, come anche ogni intenzione individuale che la motiva, si inserisce e produce degli effetti e dei cambiamenti in un contesto e in un orizzonte ben più ampio, che comprendono anche l'ordine degli eventi del mondo e le azioni e le intenzioni di altri uomini. Ciò significa che, in ogni sua forma, l'azione umana si definisce come *interazione*, necessariamente connessa a dei modelli di riferimento e a strutture valutative e normative che ne determinano il significato»²¹. Affinché, come vedremo, il *soggetto capace*²² sia anche ed effettivamente soggetto agente, si richiedono delle condizioni di attualizzazione, che lo stesso Ricœur individua nella «mediazione continua di forme *interpersonali* di alterità e forme *istituzionali* di associazione»²³. Per render conto del passaggio dalla nozione di uomo capace a quella di soggetto reale del diritto (v. *infra*), diventa della massima importanza «la relazione al *terzo*, che sembra altrettanto primitiva della relazione al *tu*»²⁴. Infatti, «soltanto la relazione al terzo, situata sullo sfondo

¹⁸ Cfr. Paul Ricœur, *L'etica ternaria della persona*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994, p. 79.

¹⁹ Cfr. Simona Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricœur tra Mounier e Lévinas*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004, p. 229.

²⁰ Paul Ricœur, *L'etica ternaria della persona*, cit., p. 79.

²¹ Simona Ricotta, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni*, cit., p. 229.

²² Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 21-24.

²³ Ivi, p. 24.

²⁴ Ivi, p. 25.

della relazione al tu, offre una base alla mediazione istituzionale richiesta dalla costituzione di un soggetto reale di diritto, in altri termini di un cittadino»²⁵.

Sotto il segno della reciprocità e, parimenti, del conflitto quale «struttura fondamentale dell'esistenza umana»²⁶, il giudizio giudiziario nella sua funzione di terzo «postula strutturalmente un elemento di distacco critico, ma è preceduto da un rapporto di appartenenza che per la sua natura ermeneutica non è mai del tutto riflesso»²⁷. Secondo Ricœur, come scrive Zaccaria, «in ogni applicazione della norma una comunità è già sempre presupposta. In ogni rapporto triadico io-tu-terzo, quest'ultimo, nella misura in cui stabilisce un discorso pubblico, non identifica una relazione interpersonale, ma si pone come la condizione istituzionale – con l'aspetto fiduciale che implica – di ogni relazione inter-personale. Nel diritto il terzo è, da un lato, rappresentato dai giudici e dai tribunali, in cui si esercita l'imparzialità del giudizio e in cui è pronunciata l'ultima parola nei confronti della struttura fondamentale dell'esistenza umana che è il conflitto; ma da un altro lato è ugualmente rappresentato dalla posizione e dall'introduzione della regola giuridica tra gli interessi, le pretese legittime, i diritti individuali. La funzione del terzo consiste nell'orientare dei soggetti separati e distinti verso una determinazione discorsiva unitaria di senso. Il diritto è lo spazio del conflitto e, nello stesso tempo, quello dell'interazione e della cooperazione, talvolta incoscienti, senza che peraltro siano meno effettive e reali»²⁸. Il compito ermeneutico si traduce quindi nell'applicazione della norma giuridica a casi concreti, il che comporta il rifiuto sia della concezione meccanica sia di quella discrezionaria e decisionista della sentenza giudiziaria: la zona intermedia implica il ricorso alla *phronesis*, indispensabile per applicare l'idea del giusto in situazione di incertezza e di conflitto²⁹. In questo contesto, inoltre, s'inserisce la

²⁵ Secondo quanto osserva criticamente Argiroffi: «Questo accostamento (identificazione) del soggetto di diritto col cittadino è problematico. Infatti, la cittadinanza, quale condizione giuridica di appartenenza a uno Stato e di titolarità dei diritti politici, non coincide con la soggettività giuridica *de jure*. Il concetto e il ruolo del cittadino, che implica l'orizzonte politico oltre che quello giuridico, è di diversa ampiezza ed estensione rispetto a quello del soggetto di diritto *stricto sensu*» (Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività*. Martin Heidegger e Paul Ricœur, cit., p. 167).

²⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Diritto, interpretazione, applicazione*, in "Ars Interpretandi", I, 1996, p. 193.

²⁷ Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 630.

²⁸ Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre*, cit., pp. 135-136.

²⁹ Ivi, p. 631.

riflessione sul rapporto dialettico, intrinseco al diritto, tra interpretazione e argomentazione³⁰, il cui intreccio sul piano giudiziario è proprio simmetrico all'intreccio tra spiegazione e comprensione³¹. «Interpretare delle norme e interpretare dei fatti sono reciprocamente indissociabili l'una dall'altra»³², in quanto tali sono due processi interpretativi paralleli. In questo caso specifico di «circolo ermeneutico», tuttavia, l'interpretazione non è mai disgiunta dall'idea di validità, il che comporta necessariamente l'obbligo di «riconoscere l'intreccio e la presenza simultanea di elementi di interpretazione e di elementi di argomentazione nella pratica giuridica»³³. Questi sono due processi distinti sul piano concettuale ma con un passaggio continuo e reciproco nella pratica giuridica: l'universalità del diritto entra in tensione con la sua individualità³⁴. Come osserva Zaccaria: «La conoscenza ermeneutica mira a isolare un dettaglio nella sua individualità attraverso la mobilitazione dell'universale [...]. La norma non può essere conosciuta che nelle situazioni particolari, amplificata e precisata dalla ricchezza inesauribile dei fatti»³⁵. Argomentare e interpretare pur essendo dispositivi differenti hanno implicazioni reciproche, dunque con limiti intrinseci.

Qui est le subject du droit?

All'interno di *Le Juste*, interrogandosi sullo «statuto specifico del giuridico», Ricœur si pone l'interrogativo centrale che rappresenta una delle questioni più rilevanti concernente la definizione della soggettività giuridica: «chi è il soggetto del diritto?»³⁶. Correlativamente a tale questione

³⁰ Cfr. Paul Ricœur, *Interpretazione e/o argomentazione*, in «Ars Interpretandi», XII, 2007, pp. 15-29.

³¹ L'attenzione di Ricœur per il diritto, come nota Canale, «non è alimentata dalle architetture formali di quest'ultimo, quanto piuttosto dalla pratica giudiziaria, dalla dialettica tra le parti in dibattito, dalla continua riformulazione dei testi normativi in rapporto al caso concreto. È infatti a livello applicativo che la figura della giustizia in situazione riemerge nella sua concretezza, evidenziando come la risposta al tragico dell'azione non possa essere rinvenuta unicamente nelle disposizioni di legge o in una serie di dispositivi procedurali, ma rinvii contemporaneamente alla funzione creativa dell'interprete, ovvero alla dinamica tra comprensione e spiegazione che anima il costituirsi dell'itinerario decisionale del giudice» (Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 224).

³² Giuseppe Zaccaria, *Expliquer et comprendre*, cit., p. 138.

³³ Ivi, p. 139.

³⁴ Ivi, p. 632.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 21-30.

egli si è altresì interessato, attraverso un esercizio di analisi semantica, delle questioni principali inerenti *il concetto di responsabilità*³⁷. Nell'itinerario etico-politico e giuridico dell'ultimo Ricœur, a completamento delle analisi svolte in *Soi-même comme un autre* del 1990³⁸ sulle prospettive etica e morale dell'ipseità³⁹ (stima di sé come versante teleologico e rispetto di sé

³⁷ Ivi, pp. 31-56.

³⁸ Cfr. Paul Ricœur, *Sé come un altro*, trad. e cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

³⁹ Com'è noto, nella scena filosofica contemporanea l'opera di Ricœur *Soi-même comme un autre* ha cercato di offrire alcune risposte alla crisi di autocertezza delle filosofie soggettivistiche o idealistiche del *cogito* che costituisce, tra l'altro, il quadro problematico entro il quale Ricœur rielabora la tematica dell'*identità personale* del soggetto come problema dell'*ipseità* e della dialettica del *sé* e dell'*altro da sé*. Chi è il soggetto? In quanto soggetto, «Chi parla? Chi agisce? Chi si racconta?». Rispondere a questi interrogativi significa per Ricœur riconoscere l'impossibilità per il soggetto di possedersi immediatamente secondo l'illusione delle filosofie soggettivistiche dell'*io*. Scegliendo la via di un'*ermeneutica del sé*, l'idea di fondo di Ricœur è che se nessuno è dato a se stesso semplicemente e immediatamente *come io*, ciascuno ha da *interpretarsi* da *parlante* e da *agente come un sé*. La questione: "*chi parla?*" si intreccia con la questione: "*chi agisce?*", questo perché gli atti del discorso sono considerati a loro volta come azioni. Ricœur sostiene che *dire sé non è dire io. L'io si pone – o è deposto. Il sé è implicato a titolo riflesso in operazioni la cui analisi precede il ritorno verso di sé*. Se l'*io* si installava nella certezza incrollabile del *cogito* cartesiano, che gli permetteva di imporsi come fondamento di un sapere ultimo e autofondato, il *sé* può pretendere soltanto alla certezza vulnerabile dell'*attestazione*, che corrisponde al modo indiretto e frammentario di ogni ritorno a sé. *Frammentazione* non significa dispersione, contingenza irriducibile, ma pluralità degli atteggiamenti e degli sguardi sul mondo, umile riconoscimento della nostra situazione, impegno responsabile che si concretizza nell'azione, quale nucleo unitario di una vita autenticamente vissuta. L'*attestazione di sé* - ricordiamo che per l'italiano «sé» designa un pronome riflessivo della terza persona - è, secondo Ricœur, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi come personaggio del racconto che costruisce l'*identità narrativa* di ciascuno. Infine, essa è confidenza nel potere di assumersi la propria responsabilità morale, di rispondere «eccomi!» all'appello che mi viene dall'*altro*, secondo una tematica cara soprattutto a Lévinas. *L'attestazione* - conclude Ricœur - *si può definire come l'assicurazione di essere se stesso agendo e soffrendo: l'attestazione è l'assicurazione di esistere nel modo dell'ipseità*. Questo significa che l'*ipseità* è attestata da un lato nella sua differenza dall'*identità* o medesimezza cosale, ma dall'altro *nel suo rapporto dialettico con l'alterità*. Quest'ultimo tema, cioè quello dell'*alterità*, che Ricœur guadagna da Heidegger e da Lévinas, marca in modo irreversibile il suo allontanamento dalle filosofie dell'*io*. All'autoposizione assoluta dell'*io*, per Ricœur, si contrappone la relazione costitutiva del *sé* all'*alterità*, la quale non si sovrappone a esso dall'esterno, ma si attesta come travaglio interno all'*ipseità* stessa, nella passività fondamentale dell'essere a quest'ultima. Ricœur si riferisce alla passività del corpo proprio; poi a quella implicata dal rapporto con l'*estraneo* (l'altro da sé della relazione di intersoggettività), infine alla

come versante deontologico), lo scritto *Chi è il soggetto del diritto?*⁴⁰, affrontando appunto il tema della soggettività giuridica, difatti, nel cammino di pensiero percorso dal filosofo di Valence, «arricchisce e rende concreta, sul piano specificamente giuridico e politico, l'architettura della "piccola etica" e, in particolare, il dispiegarsi reale della soggettività umana»⁴¹. La questione assai complessa sul piano filosofico, che si traduce nell'interrogativo di partenza sollevato da Ricœur (*Qui est le subject du droit?*)⁴², può essere così formulata: posti di fronte alla polisemia della domanda «chi?», la questione di forma giuridica: «chi è il soggetto del diritto?», è una questione che, in ultima analisi, non si distingue dalla questione di forma morale, la quale a sua volta rimanda a una questione di natura antropologica: «quali sono i tratti fondamentali che rendono il sé (*soi, self, Selbst, ipse*) capace di stima e di rispetto?»⁴³; tale questione, parimenti, pone correlativamente a sua volta l'ulteriore interrogazione: chi è il soggetto morale di imputazione, il soggetto responsabile⁴⁴? La cifra speculativa della riflessione di Ricœur si concentra tutta sulla specificità della questione «chi?», rispetto alle questioni «che cosa?» e «perché?»: delle tre, la seconda postula una descrizione, la terza una spiegazione, mentre la prima postula una identificazione (sia di persone che di comunità storiche). Le risposte che

passività dissimulata del rapporto di sé a sé che si realizza come coscienza in senso morale. Per Ricœur occorre difendere la polisemia dell'alterità, in quanto essa non si lascia tradurre univocamente nella relazione del sé con un altro soggetto.

⁴⁰ A tal proposito, cfr. Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., pp. 211-231 e Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività*, cit., pp. 163-179.

⁴¹ Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 163.

⁴² Occorre osservare che, come precisa Canale, «la scelta della forma interrogativa non costituisce un semplice artificio retorico nel testo ricœuriano, ma fornisce fin da subito la bussola che guida l'intero corso della trattazione. Il *chi?*, infatti, non rinvia all'oggettività del *che cosa?*, ovvero all'immagine di un soggetto inteso come semplice "supporto" e "beneficiario" del diritto positivo, oppure come punto fermo su cui edificare le complesse architetture dei diritti. Questa formula mette in primo piano il problema filosofico dell'identità, l'idea di soggettività come insieme plurale di piani relazionali che il procedere riflessivo è chiamato ad attraversare, tanto da mobilitare l'intero spettro del sapere pratico, da quello antropologico a quello morale, etico e politico» (Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 226).

⁴³ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 21.

⁴⁴ Sulla questione, cfr. Francesca Brezzi, *Le aporie della giustizia fra etica e diritto*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.

si danno alla questione «*chi?*» definiscono lo statuto filosofico, etico-politico e giuridico di soggetto *capace* (*homo capax, agens, patiens*)⁴⁵. Qualsiasi elogio dell'impersonale, l'evocazione dell'Essere, la fine dell'uomo, la decostruzione del soggetto, secondo Ricœur, non sono in grado di cancellare la domanda fondamentale: «*chi?*», la sua legittimità e la sua necessità⁴⁶.

Per Ricœur, il concetto di *capacità* occupa una peculiare «centralità» dal momento che costituisce «il referente ultimo del rispetto morale e del riconoscimento dell'uomo come soggetto di diritto»⁴⁷. C'è un legame profondo tra il concetto di *capacità* e la nozione di identità personale o collettiva: questo legame rinvia specularmente alle risposte che si danno alla serie di questioni che implicano il pronome relativo «*chi?*»: «*chi parla?*», «*chi è l'autore di questa azione?*»⁴⁸. Come scrive Ricœur nella *Introduzione a Il Giusto*: «Lo studio, introdotto dalla questione: “Chi è il soggetto del diritto?”, si organizza attorno all'idea di *capacità*, più precisamente all'idea di uomo capace (di parlare, di agire, di raccontarsi, di ritenersi responsabile delle proprie azioni)»⁴⁹. Al riguardo, non c'è alcunché di cui sorprendersi se il costituirsi progressivo del soggetto di diritto venga articolato da Ricœur tramite la triplice scansione *descrivere-rappresentare-prescrivere*⁵⁰. Come specifica Canale, «si tratta di una sequenza concettuale che applicata al problema dell'identità (*chi?*) si rideclina su quattro livelli, corrispondenti ad altrettanti interrogativi derivati: 1) livello semantico (*chi parla?*); 2) livello pragmatico (*chi è l'autore di questa azione?*); 3) livello narrativo (*questo racconto di chi è la storia?*); 4) livello prescrittivo (*chi è responsabile di questa azione?*)»⁵¹. In particolare, la peculiarità di ognuno di questi momenti ci dice che a livello semantico «incontriamo le difficoltà connaturate ai tentativi di “individuare” il soggetto di diritto riducendolo ad una “cosa” oggetto del discorso, ad un repertorio di “particolari di base” mediante i quali re-identificare la medesima “sostanza” nella molteplicità

⁴⁵ Per la riflessione di Ricœur sull'*homme capable*, cfr. Domenico Jervolino, *The Unity of Paul Ricœur's Work: L'Homme capable*, in Andrzej Wiercinski (a cura di), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp. 1-10.

⁴⁶ Oreste Aime, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, cit., p. 772.

⁴⁷ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 21.

⁴⁸ Ivi, p. 22.

⁴⁹ Ivi, p. 12.

⁵⁰ Cfr. Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 226.

⁵¹ *Ibidem*.

delle sue manifestazioni»: questa è soprattutto «la traccia seguita dalle posizioni che riducono la soggettività giuridica a delle qualità antropologiche fondamentali, capaci di fare dell'uomo una sorta di “universale personale”, un concetto primitivo non deducibile senza incorrere nella sua presupposizione»⁵². Difatti, l'intrinseca aporia derivante dalla riduzione del soggetto di diritto alla «persona» risiede proprio «nel trascinare la questione del sé sul piano dell'*idem*, dell'identità immediata della coscienza, che ripropone l'astrattezza apodittica comune ad ogni pretesa fondazionista della soggettività»⁵³: da qui muove il tentativo di Ricœur di recuperare la dimensione dell'alterità attraverso «una pragmatica del discorso»⁵⁴, che introduce «la capacità di un agente umano a designare se stesso come l'autore dei propri atti»⁵⁵. Tale processo sfocia, secondo Ricœur, nell'operazione «spesso difficile» dell'attribuzione dell'azione all'agente, che egli denomina «assegnazione» e con la quale, egli sostiene, «raggiungiamo il cuore dell'idea di capacità» allorquando la concepiamo come «il potere di fare, ciò che in inglese si designa con il termine *agency*)»⁵⁶: questo potere di intervento è presupposto dal concetto etico-giuridico di imputazione che è «essenziale all'assegnazione dei diritti e dei doveri»⁵⁷. Quando Ricœur parla di capacità come potere-di-fare, a quale

⁵² Ivi, pp. 226-227.

⁵³ Ivi, p. 227.

⁵⁴ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 22.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ivi, p. 23.

⁵⁷ Alessandro Argirotti solleva criticamente un'obiezione al discorso filosofico di Ricœur inerente il concetto di capacità. Scrive Argirotti: «Se si vuole trattare della definizione di soggetto di diritto, *da un punto di vista specificamente giuridico*, il concetto di capacità che viene in rilievo è quello di *capacità giuridica* come tale, in quanto distinguibile da quella *d'agire*. Non occorre specificare che la *capacità giuridica* [...] conferisce e, nello stesso tempo, definisce la soggettività giuridica. La grande ricchezza morale del diritto è ravvisabile anche nel fatto che la capacità d'agire può in taluni casi, a salvaguardia del soggetto debole (minore, interdetto, inabilitato), esser disgiunta da quella *giuridica*, per essere esercitata da altri. Solo con queste precisazioni si rende conto *giuridicamente* del concetto di soggetto di diritto, altrimenti potrebbe dirsi che tale concetto o definizione rientrerebbero in una prospettiva diversa, cioè morale o politica. Questa distinzione tra le capacità del soggetto di diritto, *espressa nei termini propriamente e originariamente giuridici*, assume un grande e intenso significato e rilievo etico, rispetto al concetto di soggetto di diritto delle prospettive etica, politica e sociologica» (Alessandro Argirotti, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 165). Pertanto, si chiede Argirotti, «il problema di fondo» di cui si discute è se lo studio di Ricœur «*Chi è il soggetto di diritto?*» compreso in *Il Giusto* «rientri in una prospettiva

capacità si riferisce, «a quella giuridica o, indistintamente, a questa e a quella dell'agire?»⁵⁸. Stante una certa difficoltà nel dirimere la questione, occorre osservare che nella ricostruzione della nozione di soggetto capace, Ricœur intende fare riferimento ai predicati etici o morali, che «si ricollegano sia all'idea di *bene*, sia a quella di *obbligazione*»⁵⁹. Questi predicati si applicano, innanzitutto, ad azioni che noi giudichiamo e che riteniamo buone e cattive, permesse o vietate; inoltre, essi si applicano riflessivamente agli stessi agenti ai quali imputiamo quelle azioni: «Noi stessi – scrive Ricœur – siamo degni di stima o di rispetto in quanto capaci di ritenere buone o cattive, di dichiarare permesse o vietate le azioni degli altri o di noi stessi. Dall'applicazione riflessiva dei predicati “buono” e “obbligatorio” agli agenti stessi risulta un soggetto di applicazione»⁶⁰.

Ora, però, anche se, come afferma Ricœur, «stima e rispetto di sé si rivolgono riflessivamente ad un soggetto capace», occorre comunque registrare, in sede critica, l'obiezione di Argiroffi, il quale a sua volta sostiene che tale capacità di riconoscimento (del buono e del legale), di fatto, «esula dal concetto di soggetto del diritto della prospettiva *stricto sensu* giuridica», poiché l'ampiezza del concetto di soggettività giuridica *de jure*, «non coincide con, ma è di diversa estensione rispetto a, quello di soggetto morale capace». Insomma, pare evidente che il soggetto di diritto «è anche colui che, pur essendo degno di stima e di rispetto, non è del tutto capace di valutazioni etico-morali: l'ordinamento giuridico, disgiungendo la capacità giuridica (e quindi la soggettività giuridica) da quella d'agire, a salvaguardia dell'individuo particolarmente debole, attribuisce la capacità d'agire *per suo conto* ad altri»⁶¹. Di conseguenza, «non c'è perfetta coincidenza tra soggetto giuridico e soggetto morale capace»: pertanto, contrariamente a quanto sostiene Ricœur, stima e rispetto di sé «non si rivolgono riflessivamente *solo* ad un soggetto capace»⁶². Nella ricostruzione ricoeuriana, dopo il livello semantico e quello pragmatico, spetta al terzo livello, quello narrativo, del *raccontare*, a connotare la figura del soggetto di diritto con ulteriori significati che si collocano nella dimensione della

propriamente giuridica o, invece, ricada in quella specificamente politologia, con tutto ciò che questo può comportare» (Ibidem).

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 23.

⁶⁰ Ivi, p. 24.

⁶¹ Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 166.

⁶² Ibidem.

temporalità: è qui, infatti, che si caratterizza la componente narrativa dell'identità, che, com'è noto, costituisce uno dei nodi teorici più rilevanti e discussi del suo itinerario speculativo. Nell'alleanza che ritiene di poter stabilire tra la filosofia analitica del linguaggio e la fenomenologia ermeneutica, Ricœur intende l'identità personale articolata nel tempo come *identità narrativa*⁶³, la quale, come precisa Franco Crespi, «oscilla tra la dimensione propria dell'*idem* (che procede attraverso identificazioni successive con determinati valori, norme, modelli socio-culturali, fondando la permanenza sostanziale e il mantenimento del sé, all'interno di un processo nel quale *idem* e *ipse* tendono a confondersi) e la dimensione propria dell'*ipse*, nella quale il soggetto può riferirsi a se stesso in modo autonomo rispetto all'identità *idem*»⁶⁴.

Muovendo dalla rilevanza ermeneutica della componente narrativa dell'identità che, connotata dal cambiamento, dalla mutabilità, pervade l'esperienza personale o collettiva, Ricœur cerca così di collocare la figura del soggetto di diritto all'interno della dimensione diacronica che restituisce nella sua complessità il carattere della «mutevolezza dei caratteri e delle attribuzioni soggettive assegnabili ad ogni singolarità individuale»⁶⁵. È attraverso l'accesso alla dimensione narrativa dell'identità che si può, secondo Ricœur, «superare l'opposizione tra la fissità dell'*idem* e il frantumarsi dell'identità provocato dal fluire mutevole degli eventi, trasformando il soggetto di diritto nel personaggio di un racconto»: infatti, l'identità di quest'ultimo «non appare individuabile al di fuori della narrazione, né si dissolve al suo interno, ma viene costruita insieme all'intreccio (l'azione raccontata), risultando alla fine inscindibile da esso»⁶⁶. In altri termini, come rileva Canale, per Ricœur «il considerare l'identità narrativa come una componente ineludibile del soggetto di diritto, provoca un significativo cambio di registro in seno al discorso giuridico attorno alla soggettività. Compito del diritto non è semplicemente quello di fissare attraverso la legge dei criteri invariabili di titolarità di diritti e rapporti, siano questi dedotti a partire da considerazioni atropologiche, etiche oppure convenzionali. Al "giuridico" spetta ora innanzitutto il

⁶³ Cfr. Paul Ricœur, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, trad. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1988, pp. 369-380. Sulla questione, cfr. Fabrizia Abbate, *Raccontarsi fino alla fine. Studi sull'identità narrativa in Paul Ricœur*, Edizioni Studium, Roma 1998.

⁶⁴ Franco Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48.

⁶⁵ Damiano Canale, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, cit., p. 227.

⁶⁶ Ivi, pp. 227-228.

compito di guidare la narrazione delle azioni, dei fatti e dei comportamenti che consente all'individuo di ritrovare riflessivamente la *propria* identità riconoscendosi nelle *proprie* azioni»⁶⁷.

L'importanza della nozione di identità narrativa non esaurisce di per sé i molteplici significati che Ricœur attribuisce a quella di soggettività giuridica, dal momento che essa fa da tramite, da "ponte" necessario «per accedere ad un modo ulteriore di "dire" il soggetto di diritto: il livello del *prescrivere*, che introduce i predicati di *buono* e *obbligatorio* in riferimento all'azione raccontata»⁶⁸. Di fronte alla esigenza di formulare un giudizio etico-morale sulle narrazioni sempre plurali e sulle scelte tra i diversi intrecci possibili, la configurazione «prescrittiva» della narrazione di sé non si riduce tuttavia «all'auspicio di una *vita buona*, all'immagine di un'azione che trova in se stessa il proprio compimento, né tanto meno alla semplice applicazione del comando giuridico esterno, all'intervento dello Stato sovrano quale strumento generatore di soggettività»⁶⁹. Nella ricostruzione della soggettività giuridica dell'agente, è al «giudiziario» (ovvero, alle concrete pratiche giurisprudenziali) che spetta la dovuta attenzione proprio per poter così ricomporre la figura del soggetto di diritto: infatti, «la scelta della narrazione congruente, effettuata dal giudice nel processo, costituisce una mediazione esemplare tra l'eteronomia della prescrizione legale e il giudizio di equità presupposto dalla figura della "saggezza pratica"»⁷⁰. Il «giudizio in situazione» con cui si conclude l'intero processo costituisce allora «un atto produttore di soggettività», una soggettività che, in un processo continuo di identificazione, pur approdando ad una attribuzione di responsabilità, pur definendo il «soggetto di imputazione», si muove comunque nell'ambito della sfera del «tragico d'azione» in cui si traduce comunque la giustizia «in situazione»⁷¹. Ciò detto, nel paragrafo (*Struttura dialogica e istituzionale del soggetto di diritto*) che chiude lo scritto incluso in *Il Giusto* (*Chi è il soggetto del diritto?*), Ricœur da parte sua non elude, si è già detto, la domanda inerente le condizioni di attualizzazione delle attitudini del soggetto capace, quelle cioè che lo rendono «un *vero e proprio* soggetto di diritto»⁷². In prima istanza, queste condizioni, per essere tali, hanno bisogno, come sappiamo, della continua mediazione di «forme

⁶⁷ Ivi, p. 228.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ Ivi, p. 229.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 190.

⁷² Ivi, p. 24.

interpersonali di alterità» e di «forme istituzionali di associazione» per poi diventare poteri reali «a cui possano corrispondere diritti reali»: queste condizioni fondamentali consentono il concreto dispiegarsi del soggetto nell'ambito giuridico e politico. In sintesi, l'esame di Ricœur di necessità, non comprende soltanto la «mediazione dell'altro in generale», ma verte anche sullo «sdoppiamento» dell'alterità stessa in «alterità interpersonale» (cioè, relazioni fra un *io* e un *tu* come struttura dialogica del soggetto del diritto) e in «alterità istituzionale» (cioè, relazioni con il *terzo*). Quest'ultima è quella che designa la specificità del giuridico: infatti, è proprio nel passaggio dalla struttura dialogica a quella istituzionale del soggetto del diritto che si traduce lo «statuto specifico del diritto»⁷³. Nella dinamica della relazionalità del soggetto del diritto, allora, la «relazione triadica io/tu/terzo»⁷⁴ è dunque necessaria «per regolare il passaggio dalla mera capacità alla effettuazione»⁷⁵.

Interludio filosofico. Pluralità umana e spazio pubblico dell'apparire: Hannah Arendt

Quest'ultimo transito della riflessione di Ricœur pone capo alla sua considerazione del *politico* che, in questo contesto, viene considerato per analogia a quello che Hannah Arendt ha chiamato lo «spazio pubblico dell'apparire»⁷⁶. Com'è noto, Hannah Arendt, una delle intelligenze critiche femminili più alte del Novecento, studiosa di filosofia e politica, nella sua ultima e incompiuta opera *The Life of the Mind*⁷⁷ ha affermato che «la

⁷³ Ivi, p. 3.

⁷⁴ Ivi, p. 26.

⁷⁵ Alessandro Argiroffi, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, cit., p. 167.

⁷⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 28.

⁷⁷ Hannah Arendt, *La vita della mente*, intr. e cura di Alessandro Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987. Sui fondamenti antropologici, politici e ontologici del pensiero della Arendt, cfr. tra gli altri Roberto Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987; Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994 (2^a ed. 1996); Laura Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995; Françoise Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Jacob, Paris 1999; Simona Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Feltrinelli, Milano 1999 (ivi bibliografia); Roberto Giusti, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999; AA.VV., *Hannah Arendt*, in «Fenomenologia e società», n. 3, 2001; Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani (a

pluralità è la legge della terra». Secondo Arendt, «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*. In altre parole, nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l’Uomo, ma uomini abitano questo pianeta»⁷⁸. Per tutto ciò, dunque, la pluralità, come si diceva, è «la legge della terra». Al centro della ricostruzione arendtiana della teoria dell’*agire* - già avviata in precedenza nella sua principale e più nota opera *Vita activa*⁷⁹ - e del *pensare* vi è il tentativo di mostrare come la *sfera dell'apparenza* riesca a render conto del rapporto tra corpo, emozioni, differenza, singolarità (rapporto caratterizzato dall’ombra e dall’oscurità della vita interiore e della sfera privata) e apparizione nel contesto della pluralità, nella vera e propria realtà del mondo comune. La reciprocità e la forza di incorporazione dell’esperienza percettiva, che fa sì che gli esseri viventi siano soggetti e oggetti, percipienti e percepiti, trova il suo spazio nella sfera dell’apparenza, della relazione, della pluralità. Il fatto di vivere in un mondo in cui gli esseri senzienti sono apparenze destinate e insieme atte ad apparire, a vedere e a essere viste, a toccare e a essere toccate, fonda la «fede percettiva» che per la Arendt poggia sulla certezza secondo cui ciò che si percepisce possiede un’esistenza indipendente dall’atto del percepire. Da un lato, viviamo in un mondo in cui ognuno vede da prospettive molto diverse rispetto a quelle dei suoi simili, prospettive plurali, infinite, diverse, eccentriche; dall’altro, ciò che ognuno vede e sente è sempre un unico mondo, il mondo reale. Il «riconoscimento tacito da parte degli altri» della realtà del mondo nel suo apparire, ovvero il fatto che non siamo soli a vedere e a sentire, ma gli altri intersecano la nostra attività percettiva, la integrano così come la ostacolano, ripropone con forza la tesi della Arendt, secondo la quale, come abbiamo già osservato, «la pluralità è la legge della terra». L’apparenza si costituisce nei movimenti della percezione, che coinvolgono la presenza delle cose così come degli altri esseri umani e non può essere derivata dall’attività di un soggetto singolo che si rivolge verso se stesso e si forma un’immagine del mondo. Questa esperienza non è primaria, è derivata e costruita e come tale è il prototipo dell’attività mentale. Originaria è l’esistenza del mondo e di

cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il Melangolo, Genova 2007; Dario Zucchello, «Io voglio comprendere». *Hannah Arendt e l’esercizio del comprendere*, Aracne, Roma 2019.

⁷⁸ Hannah Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 99.

⁷⁹ Hannah Arendt, *Vita activa*, trad. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 1964.

esseri che sono *del* mondo prima ancora che *nel* mondo. L'apparizione di un essere vivente – innanzitutto come autoesibizione, far vedere, sentire la propria presenza e successivamente come autopresentazione, scelta deliberata, attiva e consapevole di come apparire - è dunque il momento inaugurale dell'esperienza intesa come coinvolgimento in un tessuto di relazioni e scambi tra il percepire e l'essere percepiti, l'esplorazione soggettiva e gli aspetti del mondo oggettivo.

Tra luce e oscurità, tra emozioni, riflessi, ombre, variazioni, rifugi, fughe, derive o prospettive, tra natalità⁸⁰, esistenze vissute e morti, l'io agisce e patisce, in quanto è corpo e anima, ha perduto il mito del rifugio dell'interiorità, ma ha guadagnato l'ancoramento nella realtà delle relazioni con altri corpi e con le cose. In questa realtà è accompagnato da una coscienza silenziosa dell'io-sono-io, che unifica le sue esperienze, anche quando è totalmente dimentico di se stesso, a partire dal «sentirsi» fisico-corporeo. Questa coscienza tacita si trasformerà poi nella rivelazione agli altri del *chi*, di un'identità costruita attraverso gli atti di una vita: la biografia. Secondo Arendt, «l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità». Non esiste azione solitaria in quanto tale, e l'agire, all'opposto del «lavorare» e più ancora dell'«operare», si coniuga sempre al plurale. La pluralità umana, condizione fondamentale sia del discorso che dell'azione, ha «il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione». Che cosa significa? Innanzitutto, il fatto che questa eguaglianza proceda insieme alla «distinzione» significa che essa non va intesa come riduzione all'identico e all'invariabile, ma come parità fondamentale che autorizza la possibilità di azioni e parole «rivelatrici» che ci distinguono dagli altri manifestando la nostra identità più peculiare. Infatti non esisterebbe uno spazio pubblico senza questo fragile equilibrio della prossimità e della distanza tra l'io, il tu e il noi. Il senso di questa eguaglianza propone il riconoscimento nella pluralità (e non nell'uniformità) delle differenze. Nella *filosofia dell'apparenza*⁸¹ abbozzata dalla Arendt l'immagine del mondo come “scena” è immersa in una luce greca: agire è soprattutto dar da vedere e la visione è appunto l'attitudine umana

⁸⁰ Sul tema della natalità nella riflessione di Hannah Arendt, cfr. Margarete Durst, *La forza della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in AA.VV., *Hannah Arendt*, cit., pp. 23-50.

⁸¹ Sull'argomento, cfr. Bethania Assy, *Coltivare sentimenti pubblici. La struttura pubblica della Vita della mente di Arendt*, in Francesco Fistetti, Francesca R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 131-149.

fondamentale non solo al livello della teoria, ma anche al livello dell'esistenza mondana. La parola «rivelante» e il discorso libero e comunicativo costituiscono i modi fondamentali dell'azione. L'attore sociale ha come testimoni coloro insieme ai quali agisce, perché l'azione richiama gli sguardi su di lui o lo espone agli occhi di tutti: agire è scoprirsi. Ecco perché, come si diceva poc'anzi, «non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno *spettatore*». La relazione soggetto-oggetto si schiude su di una circolarità nella quale l'essere «vero» non si trova né da una parte né dall'altra perché il soggetto esige un mondo che di per se stesso è invito allo sguardo, al dialogo reciproco tra l'io, il tu e il noi. Il mondo è dunque essere per il soggetto e l'uomo è essere al mondo e *per* il mondo. Nell'azione, l'apparenza non è in se stessa travestimento ingannevole, maschera di una persona, perché la realtà si concede a noi nei suoi vari aspetti come delimitata dal visibile o dall'evidenza nella distinzione tra sembianti autentici e sembianti inautentici. L'azione ci inserisce nel mondo permettendoci di «acquisire e sostenere la nostra identità personale e di iniziare qualcosa di completamente nuovo». L'azione, in quanto inizio perenne, è la trama della storia da cui emerge il senso dell'identità e che fa parlare la pluralità *nel* e *del* mondo.

Tra etica, politica e giustizia: Ricœur & Rawls

All'altezza di quanto detto, il riferimento al concetto arendtiano di «spazio pubblico dell'apparire», qui richiamato, spinge tra l'altro Ricœur non soltanto a compiere una sorta di «oltrepassamento ermeneutico» del contrattualismo di Rawls attraverso un progetto di *antropologia filosofica* che articola il passaggio dalla “giustizia” al “giusto”⁸², ma anche a considerare «*il politico*» come «l'ambito per eccellenza di compimento delle potenzialità umane»⁸³ e a chiamare *potere* «la forza comune che risulta dal voler vivere insieme» e, di conseguenza, indicare il *potere politico*, che inizia con la capacità dell'uomo, ciò che «conferisce all'edificio dei poteri una prospettiva di durata e di stabilità e, più fundamentalmente, progetta l'orizzonte della pace pubblica, compresa come tranquillità dell'ordine»⁸⁴. È da questo livello politico dell'istituzione che scaturisce la giustizia (ivi

⁸² Cfr. Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, cit., p. 354.

⁸³ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 27.

⁸⁴ Ivi, p. 28.

compresi i suoi fallimenti)⁸⁵ come valore etico: «rendere a ciascuno il suo», dice Ricœur⁸⁶, con esplicito riferimento a *Una teoria della giustizia* di Rawls, dove appunto si legge: «La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero»⁸⁷. Ora, questi pochi cenni ci mostrano con tutta evidenza quanto sia profondo l'interesse dell'ultimo Ricœur per le tematiche inerenti lo statuto specifico del diritto e la problematica della giustizia sul piano etico-filosofico e politico. Come puntualmente osserva Fistetti, la strategia di Ricœur si disvela appieno nel

⁸⁵ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale*, cit., pp. 3-20. In questo testo, come precisa Francesca Brezzi (cfr. Id., *Introduzione a Ricoeur*, cit., pp. 121-124), Ricœur constata «con dolorosa empatia [...] la forza e la debolezza di tutto l'ordine giuridico inteso come diritto positivo». Rileggendo Aristotele, Kant e Hegel, ma altresì, tra i contemporanei, Rawls e Walzer, il filosofo francese muove dalla contrapposizione aporetica che vede opporsi da un lato l'idea di giusto, considerata come idea regolatrice, trascendentale per l'intero campo del diritto positivo, dominio della legge», dall'altro «il constatabile e constatato fallimento della giustizia nella sua forma giudiziaria, prova evidente dell'impotenza a giustificare in maniera convincente il *diritto di punire*». Rivolgendo la sua attenzione sul limite dei problemi giuridici e giudiziari, Ricœur focalizza «la duplice sofferenza che appare in maniera ineluttabile: il patimento inflitto dalle istituzioni giudiziarie al colpevole condannato si aggiunge a quello della vittima». Se il *diritto di punire* assilla tanto la filosofia morale quanto la giustizia penale, allora gli interrogativi problematici che si pongono dicono: «la legittimità della costrizione è sufficiente a giustificare la violenza verso il colpevole condannato, invece il *diritto di punire resta un'onta intellettuale*, scandalo per l'intelligenza e il cuore? E ancora: perché punire? E come fare fronte ai fallimenti della giustizia se non aprendosi ad altre costellazioni concettuali quali il perdono, la compassione, l'amore, la solidarietà, la responsabilità e la cura?» (ivi, pp. 121-122). Queste domande sono per Ricœur, che riflette sulla forza e debolezza del diritto (passando attraverso Platone, Aristotele, Kant e Hegel), come «una spina nella carne», dal momento che egli intravede lo «scacco» della giustizia e il «fallimento» del diritto penale in ogni tentativo di giustificazione razionale della pena, perché dopo la pronuncia della sentenza «per il colpevole condannato comincia un'altra storia, che non è più quella del processo, ma quella della sanzione», la cui giustificazione, in quanto «sofferenza inflitta legalmente», costituisce «il punto cieco di tutto il sistema giudiziario», che diventa «sistema penale» (Paul Ricœur, *Il Giusto, la giustizia e i suoi fallimenti*, cit., p. 14). Di fronte allo «scandalo della pena», che comunque pervade la comunità umana, secondo Ricœur, il compito «aperto» di una giustizia ricostruttiva e riabilitativa rimane comunque quello di tentare di procedere nel cammino verso «l'utopia della giustizia non violenta» (ivi, p. 20) nell'adempimento di una *ratio legis*. Sull'argomento, v. Francesca Brezzi, *In cammino verso la giustizia non violenta*, in «Per la filosofia», anno XXI, n. 61, 2004, pp. 19-32 e Oreste Aime, *Dei delitti, della pena e del perdono*, in Mauro Piras (a cura di), *Saggezza pratica e riconoscimento*, cit., pp. 165-188.

⁸⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 28.

⁸⁷ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 21.

tentativo di «restituire al diritto il ruolo di regolatore delle istanze di giustizia, nel senso che esso è chiamato in una situazione storica reale e in una determinata comunità a prendere in considerazione l'eterogeneità dei beni sociali da distribuire (con il carico dei valori e delle valutazioni di cui sono "portatori") per stabilire la scala di priorità tra questi beni che aspirano tutti ad avere il primo posto»⁸⁸. Questo interesse, quindi, costituisce, tra l'altro, uno dei motivi plausibili per cui Ricœur legge e interpreta la teoria della giustizia di Rawls. In generale, come ha sostenuto ancora Fistetti, è proprio il "socratismo politico" dell'ultimo Ricœur che predispone il filosofo francese a incontrarsi con la filosofia politica americana, e, in particolare con il pensiero di Rawls, un incontro che non è dettato «da semplice curiosità intellettuale», ma che subito si connota per la sua torsione critica e per la sua radicale scelta di campo. Scrive Fistetti: «L'approccio ricœuriano alla teoria della giustizia di Rawls appare fin dal primo momento improntato a una premessa ermeneutica destinata a giocare una funzione strategica nel percorso filosofico che ha portato l'ultimo Ricœur – vale a dire quello successivo a *Soi-même comme un autre* – a una riflessione critica sempre più ricca e approfondita sulle democrazie contemporanee e, in particolare, sui rapporti cruciali tra potere politico, sistema giuridico e sfere istituzionali. Se volessimo compendiare in una formula l'approdo finale di questo tragitto del pensiero dell'ultimo Ricœur, potremmo dire che l'attraversamento della filosofia politica di Rawls ha condotto Ricœur a spostarsi dal terreno della giustizia a quello del giusto: *Le Juste*, come suona, non a caso, il titolo di un suo volume del 1995. La premessa ermeneutica in questione è propriamente la "precomprensione" della giustizia, il sentimento o il senso morale della giustizia [...]. L'insistenza su questa dimensione, per così dire, precategoriale della nozione di giustizia consente a Ricœur di indebolire le pretese epistemologiche avanzate dalla dottrina rawlsiana della giustizia a presentarsi come una teoria "pura" e "indipendente", e conseguentemente di ricomprenderla in un 'circolo ermeneutico' virtuoso fra teoria e fatti, tra costruzione epistemica e riferimento alle tradizioni storiche, tra universalità e contestualità»⁸⁹.

Ora, non v'è dubbio che l'interesse che la teoria della giustizia di Rawls suscita in Ricœur è senza dubbio motivato dal rapporto che Rawls

⁸⁸ Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 361.

⁸⁹ Ivi, pp. 341-342.

intrattiene con Kant⁹⁰; in tal senso essa è «una teoria orientata in direzione *deontologica* (e non aristotelicamente *teleologica*) nella quale *il giusto ha priorità sul buono* nella convinzione che se formulata in modo completo, la concezione della giustizia possa esprimere tutte le dimensioni dell'uomo “*sub specie aeternitatis*”»⁹¹. Andando “oltre Kant”, la teoria della giustizia di Rawls concepisce il “giusto” come applicato prima alle istituzioni e solo secondariamente alle persone e agli enti di diritto internazionale, con la conseguenza di segnare così marcatamente «quel legame forte e “originario”, nel quale trova fondamento la componente contrattualistica della teoria rawlsiana, tra la giustizia e il “medio” istituzionale (nell’ottica di Ricœur) della società»⁹². Per tutto ciò, secondo Ricœur, Rawls tenta di avviare, nell’epoca contemporanea, una possibile risoluzione del problema lasciato insoluto da Kant nella *Rechtslehre* (§§ 46-47): come passare dall’autonomia morale (libertà a sfondo etico) al contratto sociale (rinuncia alla libertà per la repubblica)⁹³. Nel *leggere Rawls*, Ricœur sottopone la sua teoria⁹⁴ a una serie di interrogativi che finiscono implacabilmente nel

⁹⁰ Le ragioni sono principalmente due. Come scrive l’autore del *Giusto* nello scritto *È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia? A proposito di Una teoria della giustizia di John Rawls*: «Prima ragione: Rawls si situa manifestamente sulla linea di discendenza di Kant piuttosto che di Aristotele. Rammento che la teoria della giustizia, compresa da Aristotele come una virtù particolare, e cioè la giustizia distributiva e correttiva, come tutte le altre virtù trae il suo senso dal quadro *teleologico* di pensiero che la mette in rapporto con il bene, per lo meno quale è compreso dagli esseri umani; ora, con Kant si è operato un rovesciamento di priorità a beneficio del giusto e a spese del buono, tale che la giustizia assume il suo senso in un quadro *deontologico* di pensiero. Seconda ragione: mentre con Kant l’idea del giusto si applica innanzitutto alle relazioni da persona a persona, con Rawls la giustizia si applica innanzitutto alle istituzioni – essa è la virtù per eccellenza delle istituzioni – e soltanto a titolo secondario agli individui e agli Stati nazionali, considerati quali individui sulla scena della storia. Ora, questo approccio deontologico in materia di moralità ha potuto mantenersi sul piano istituzionale solo basandosi sulla finzione di un contratto sociale, grazie al quale una certa quantità di individui arriva a superare lo stato, presupposto primitivo, di natura per accedere allo stato di diritto. L’incontro fra una prospettiva deliberatamente deontologica, in materia di moralità, e la corrente contrattualistica, sul piano delle istituzioni, costituisce il problema centrale di Rawls» (Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 57).

⁹¹ Daniele M. Cananzi, *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur “lettore” di Rawls*, cit., p. 317.

⁹² Ivi, p. 318.

⁹³ Cfr. Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 58.

⁹⁴ Di Ricœur “lettore” e interprete critico della filosofia rawlsiana si tengano altresì presenti i saggi *Le juste entre le légal et le bon*; *John Rawls: de l’autonomie morale à la fiction du contrat sociale* e *Le cercle de la démonstration*, raccolti e pubblicati in *Lecture 1. Autour*

mettere in discussione alcuni dei suoi assunti principali proprio in relazione alla possibile chiarificazione del concetto di *giustizia*. Nella fattispecie, egli si chiede: quale relazione si instaura tra la giustizia (distributiva) e i soci che ne prendono parte? Un approccio deontologico in materia morale è, forse, logicamente solidale con una procedura contrattualistica, laddove la virtù si applica alle istituzioni piuttosto che agli individui come accade con la virtù di giustizia? Che tipo di legame sussiste fra una *prospettiva* deontologica e una *procedura* contrattualistica? Può il giusto collocarsi in posizione intermedia tra il buono e il legale? Questi tre interrogativi costituiscono il nucleo forte della lettura che Ricœur compie di Rawls e che si sintetizzano paradigmaticamente nel titolo stesso del suo studio: «È possibile una teoria semplicemente procedurale della giustizia?» e che, sul piano del contenuto costituisce la sua questione principale, «possiamo sostituire una concezione semplicemente procedurale della giustizia a una fondazione etica?»⁹⁵, dal momento che proprio ciò esprime la posta in gioco di qualsiasi teoria contrattualistica della giustizia. Sul piano dell'interesse critico, seguendo la ricostruzione di Cananzi, è possibile identificare tre principali questioni che occupano l'argomentazione che Ricœur svolge nella sua lettura "critico-costruttiva" della teoria della giustizia di Rawls: «a) il rapporto tra velo di ignoranza e finalismo deontologico; b) il rapporto tra convinzioni ponderate ed equilibrio riflessivo; c) il rapporto tra principio del *maximin* e fondazionismo»⁹⁶. Per Ricœur, l'intero libro di Rawls (*Una teoria della giustizia*) «è un tentativo per spostare la questione della fondazione a beneficio di una questione dell'accordo reciproco, e questo è il tema stesso di ogni teoria contrattualistica della giustizia»⁹⁷. La teoria rawlsiana della giustizia è una teoria deontologica poiché si oppone all'approccio teleologico dell'utilitarismo, e come tale si configura come «una deontologia senza fondazione trascendentale». Ora la nozione base diventa per l'appunto quella di una *giustizia procedurale*, ma, per Ricœur, una concezione puramente procedurale della giustizia «riesce soltanto a formalizzare tale concetto, che dev'essere comunque sempre

du politique, Paris 1991 (risp. pp. 176-195; 196-216; 217-231). Ulteriormente centrale e indispensabile è il riferimento di Ricœur a Rawls compiuto in *Sé come un altro* (spec. pp. 331-340, pp. 356-367).

⁹⁵ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 72.

⁹⁶ Daniele M. Cananzi, *Il "giusto" tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur "lettore" di Rawls*, cit., p. 320.

⁹⁷ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 60.

presupposto»⁹⁸. Secondo Ricœur, Rawls «fa per la teoria politica ciò che Kant aveva già fatto per la ragion pratica: separare etica e morale, e rendere quest'ultima completamente *autonoma* rispetto alla prima». Questa autonomizzazione della moralità, peraltro, può essere raggiunta soltanto attraverso una sua radicale formalizzazione, per cui l'imperativo kantiano (“Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale”) diventa «il *paradigma* teorico di una concezione deontologica della morale e di una concezione procedurale della giustizia»⁹⁹.

Dare una soluzione procedurale della questione del giusto è l'obiettivo dichiarato del libro di Rawls: «una procedura *equa* in vista di un assetto *giusto* delle istituzioni»¹⁰⁰. Di fatto, «l'intero libro mira a fornire una versione contrattualistica dell'autonomia kantiana» (ibidem); per far ciò, Rawls elabora la sua teoria della *giustizia come equità* (*justice as fairness*), che si può qualificare scindendone i due momenti: «l'*equità*, che si lega alla finzione del contratto sociale e della “posizione originaria” e consiste nella circolarità che li rende, al tempo stesso, autori e prodotti della società; la *giustizia* che si lega ai principi espressi dalla “procedura di deliberazione” e consiste nell'esecuzione corretta delle procedure pure istituite secondo una circolarità tra principi di giustizia e comprensione del giusto»¹⁰¹. Due sono le circolarità che Ricœur evidenzia nella teoria di Rawls e che consentono al filosofo francese di chiarire meglio la complessità del rapporto «tra individui e società, tra deontologia kantiana e nuovo contrattualismo, tra proceduralismo e fondazionismo»: la prima (i) insiste «sul primato della società sull'individuo e derivazione della stessa società dal contratto tra individui»; la seconda (ii), è quella «tra la precomprensione del giusto e l'argomento dei due principi della giustizia – 1) libertà, 2) differenza e uguali opportunità»¹⁰². Muovendo dall'affermazione rawlsiana secondo cui «la società va interpretata come un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio»¹⁰³, Ricœur, esplicitando la prima circolarità (i), osserva come in Rawls la società si configuri principalmente per la sua valenza mutualistica e il sistema sociale nel suo complesso sia sostanzialmente un processo di

⁹⁸ Lorenzo Altieri, *Le metamorfosi di Narciso*, cit., p. 603.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 60.

¹⁰¹ Daniele M. Cananzi, *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricoeur “lettore” di Rawls*, cit., pp. 320-321.

¹⁰² Ivi, p. 321.

¹⁰³ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 84.

distribuzione, intendo però la struttura della società in senso distributivo non nell'accezione meramente economica ma sociale, ovvero come distribuzione sia dell'applicazione (*assignment*) dei diritti e doveri, sia della distribuzione (*distribution*) di vantaggi economici e sociali. Ricœur cita Rawls: «L'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali *distribuiscono* i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale»¹⁰⁴; e poi commenta così: «Il sistema sociale è, a titolo primario, un processo di distribuzione; distribuzioni di ruoli, di statuti, di vantaggi e di svantaggi, di benefici e di cariche, di obbligazioni e di doveri. Gli individui sono dei partner: essi *prendono parte*, nella misura in cui la società distribuisce delle *parti*. Questa concezione della società come processo distributivo permette di superare l'opposizione classica fra una concezione olistica della società (sul tipo di quella di Durkheim e di Weber). Se questa opposizione avesse un qualche valore, ci sarebbe una evidente contraddizione fra la pretesa che l'oggetto primario della giustizia sia la struttura fondamentale della società e il tentativo di derivare le regole di base della società da un contratto. Nella misura in cui la società è "un'impresa cooperativa per il reciproco vantaggio", dobbiamo rappresentarcela, a un tempo, come un tutto irriducibile e come un sistema di interrelazioni fra gli individui. La giustizia, allora, può essere ritenuta la virtù delle istituzioni, ma di istituzioni che mirano alla promozione del bene di coloro che vi prendono parte [...]. Per questo la scelta razionale deve essere fatta in comune, nella prospettiva di un accordo finale sul modo migliore di governare la società»¹⁰⁵. Dal momento che vi sono diversi modi di distribuire e ripartire vantaggi e svantaggi, la società si configura essenzialmente nel suo insieme come un fenomeno consensuale (per il consenso che richiede circa le procedure che segnano la possibilità di regolare le rivendicazioni in concorrenza e i conflitti) e conflittuale (per la ripartizione disuguale nella distribuzione). Di conseguenza, i principi di giustizia, sostiene Ricœur, «vertono esattamente su questa situazione problematica, generata dall'esigenza di una ripartizione equa e solidale»¹⁰⁶. La «struttura fondamentale» di una società ruota intorno a due principi di giustizia, che da Rawls vengono espressi nella loro prima enunciazione: «Primo: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà

¹⁰⁴ Ivi, p. 24.

¹⁰⁵ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., pp. 66-67.

¹⁰⁶ Ivi, p. 68.

fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri. Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere *a)* ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; *b)* collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»¹⁰⁷.

Ricœur cita i due principi di giustizia disposti da Rawls perché ha da problematizzare criticamente la seconda circolarità (ii) sopra richiamata, che riflette specularmente le aporie di una teoria solamente procedurale della giustizia, responsabile della divaricazione inconciliabile tra il “giusto” e il “buono” e, al contempo, dell’asserita priorità della giustizia come virtù delle istituzioni rispetto al “bene” come ambito concernente le scelte delle visioni del mondo e degli stili di vita personali¹⁰⁸. Come già si era espresso nella “piccola etica” tracciata in *Sé come un altro*, Ricœur sostiene che la concezione procedurale «provvede nel migliore dei modi alla formalizzazione di un senso della giustizia che non cessa di essere presupposto. Come Rawls stesso riconosce, l’argomento su cui poggia la concezione procedurale non consente di edificare una teoria indipendente ma riposa sulla precomprensione di che cosa significhino l’ingiusto e il giusto, la quale permette di definire e di interpretare i due principi di giustizia prima che si possa provare – se mai ci si arrivasse – che si tratta proprio dei principi che verrebbero scelti nella situazione originaria sotto il velo di ignoranza»¹⁰⁹. La posta in gioco di qualsiasi teoria contrattualistica della giustizia si basa sulla possibilità di sostituire una concezione semplicemente procedurale della giustizia con una fondazione etica. Diversamente, la «tendenza principale» di *Una teoria della giustizia* è quella di sostituire, per quanto possibile, una soluzione procedurale a una soluzione fondazionale della questione del giusto. Da ciò scaturisce, come sostiene Ricœur ne *Il Giusto*, l’andamento costruttivista e artificioso che il libro condivide con il resto della tradizione contrattualistica. «Quando è subordinato al bene, il giusto deve essere scoperto; quando è generato da mezzi semplicemente procedurali, il giusto deve essere costruito: non è conosciuto in precedenza; si presuppone che esso scaturisca dalla deliberazione all’interno di una condizione di assoluta equità»¹¹⁰. Ora, è indubbio che una ridefinizione ermeneutica della teoria rawlsiana della giustizia come equità (*fairness*) la si può comprendere soltanto, come

¹⁰⁷ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 66.

¹⁰⁸ Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 342.

¹⁰⁹ Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 339.

¹¹⁰ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 61.

osserva Fistetti, «alla luce di quel “socratismo politico” che reclama una continuità di fondo, sia pure mantenendo le necessarie distinzioni concettuali, tra il piano dell’etica, il piano morale e quello giuridico-politico: in una parola, tra la prospettiva deontologica e quella teleologica»¹¹¹. Per Ricœur, il tentativo rawlsiano di affrancare la prospettiva deontologica della giustizia dalla prospettiva teleologica dell’etica «non può riuscire, dal momento che la concezione procedurale non può fare a meno del senso etico di giustizia, tanto che i due principi fondamentali di giustizia con la loro priorità lessicografica, e in particolare il secondo principio contenente la “clausola antisacrificale” che vieta che i meno avvantaggiati siano sacrificati a beneficio dei più favoriti, sono anch’essi in una certa misura espressione dei “giudizi ponderati”»¹¹².

I paradossi della costruzione testuale del libro di Rawls *Una teoria della giustizia* sono stati viepiù registrati dagli interpreti e critici¹¹³. Da parte sua, Ricœur ha soprattutto inteso osservare che nella teoria rawlsiana della giustizia vi sia una precomprensione di ciò che si intende per giusto e ingiusto che si traduce e si rivela nella connessione tra la Regola d’Oro¹¹⁴ –

¹¹¹ Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 344.

¹¹² Ivi, p. 345.

¹¹³ A tal proposito, cfr. Jean-Pierre Dupuy, *Le paradoxes de “Théorie de la justice”*, in “Esprit”, n. 1, 1988, pp. 72-84.

¹¹⁴ Al riguardo, cfr. Daniella Iannotta, *La Regola d’Oro nella prospettiva etico-morale di P. Ricœur*, in Attilio Danese (a cura di), *L’io dell’altro. Confronto con Paul Ricœur*, Marietti, Genova, 1993, pp. 227-238. Nella sua *Introduzione (L’alterità nel cuore dello stesso) a Sé come un altro* di Ricœur (in Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., pp. 11-68), Daniella Iannotta mette bene in evidenza come il terreno fecondo di transizione fra etica e morale per Ricœur sia proprio la Regola d’Oro, in quanto «fa da tramite fra l’aspetto etico della sollecitudine verso l’altro e l’aspetto morale del rispetto dovuto alle persone introdotto dalla seconda formulazione dell’imperativo categorico: “Agisci in modo da trattare l’umanità, sia nella sua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo”. In questa formulazione l’Autore vede in atto una tensione fra i termini di umanità e di persone come fini in sé. Se da una parte, l’idea di umanità si colloca sulla linea della “universalità astratta”, su cui si articola l’autonomia della libertà morale, dall’altra, l’idea delle persone come fini in sé segna una discontinuità fra l’autonomia – che costituisce quella che Kant chiama la “unità della forma del volere (della universalità di esso” – e le persone – le quali, come dice Kant, fanno parte “della pluralità della materia (degli oggetti, cioè dei fini)”. Questa tensione induce a cercare nella Regola d’Oro il “terreno nuovo” sul quale il formalismo è chiamato a confrontarsi con l’alterità delle persone e quindi con la dissimmetria dell’interazione» (ivi, pp. 60-61). Ora, nota Iannotta, l’intenzione di Ricœur è quella di «farci leggere il secondo imperativo kantiano come la “formalizzazione della Regola d’Oro”, dal momento che questa, sia nella sua formulazione negativa – “Non fare agli altri ciò che detesteresti che ti fosse fatto” – come in quella

“parzialmente” formalizzata dall’imperativo categorico di Kant «Non fare agli altri ciò che detesteresti che ti fosse fatto» e la cui finalità «è di rettificare la dissimmetria iniziale legata al potere che un agente esercita sul paziente della sua azione e che la violenza trasforma in sfruttamento»¹¹⁵ - e la regola del *maximin*, argomento puramente tecnico, improntato alla teoria della decisione e mutuato dalla teoria dei giochi, «in cui ci sono vincitori e perdenti privi di qualsiasi preoccupazione etica»¹¹⁶. Ora, è nei confronti di questa connessione che Ricœur, senza indugi, afferma perentoriamente la sua persuasione di fondo: «Staccata dal contesto della Regola d’Oro, la regola del *maximin* resterebbe un argomento semplicemente prudenziale, caratteristico di ogni gioco di mercanteggiamento. Non soltanto la prospettiva deontologica, ma anche la dimensione storica del senso della giustizia, non sono semplicemente intuitive, bensì risultano da una lunga *Bildung*, fondata sulla tradizione giudaica e cristiana altrettanto che greca e

positiva – “E come volete che gli uomini facciano a voi, così voi fate a loro” – ci mette in presenza della pluralità reale degli altri e delle possibilità alternative dell’interazione» (ivi, p. 61). Occorre però osservare come secondo Ricœur la Regola d’Oro presenti un carattere «imperfettamente formale» (Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 324), ed è quanto basta perché Kant non ne tenga conto e non la consideri se non in termini negativi. Il riferimento all’amare e al detestare, infatti, è «dell’ordine delle inclinazioni» (ibidem) e a queste è precluso l’ingresso nell’universo della volontà legislatrice; tuttavia, aggiunge Ricœur, si può sostenere che essa sia «parzialmente formale», per il fatto che essa non si pronuncia sul che cosa «l’altro amerebbe o detesterebbe che gli fosse fatto». Ora, non si può appiattare il secondo imperativo alla generalità astratta dell’universale, ove l’umanità «non è altro che l’universalità considerata dal punto di vista della pluralità delle persone: ciò che Kant chiama “oggetto” o “materia”» (ibidem), il che «finirebbe col sottrarre qualsiasi originalità al rispetto dovuto alle persone nella loro diversità» (ivi, p. 325). Occorre pertanto prendere atto che «qualcosa di nuovo viene detto quando le nozioni di “materia”, di “oggetto” del dovere sono identificate a quella di fine in sé. Ciò che qui viene detto di nuovo, è esattamente ciò che la Regola d’Oro enunciava sul piano della saggezza popolare, prima di essere passata al vaglio della critica. Ed è proprio la sua intenzione profonda che riemerge qui chiarita e purificata» (ivi, p. 326). Intenzione profonda che non soltanto, nel vietare di fare all’altro “ciò che detesteresti che ti fosse fatto”, dice di non trattare l’umanità “mai semplicemente come mezzo”, ma, nel prescrivere di fare “ciò che ameresti che ti fosse fatto”, ma mira «a restaurare un rapporto di reciprocità, laddove il potere-su, esercitato dall’uno sull’altro, decreta una dissimmetria profonda fra colui che agisce e colui che subisce gli effetti di questa azione stessa» (D. Iannotta, *Introduzione*, cit., pp. 61-62). Allora, il passaggio attraverso la Regola d’Oro si dimostra essere necessario «affinché la pluralità delle persone e la loro alterità reale non vengano “obliterate” dalla “idea inglobante di umanità”» (ivi, p. 62).

¹¹⁵ Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 356.

¹¹⁶ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 90.

romana. Separata da questa storia culturale, la regola del *maximin* perderebbe la sua caratterizzazione etica. Invece di essere quasi economica, voglio dire analoga a un argomento economico, essa andrebbe alla deriva verso un argomento pseudo-economico, una volta che fosse privata del suo radicamento nelle nostre convinzioni ponderate»¹¹⁷. Se tutto ciò avvenisse, «il principio del *maximin*, considerato da solo, potrebbe ridursi a una forma raffinata di calcolo utilitaristico; sarebbe questo il caso se non fosse equilibrato, precisamente, da giudizi ponderati, in cui il punto di vista dei più svantaggiati è preso come termine di riferimento»¹¹⁸. Per Ricœur, lo statuto epistemologico degli argomenti razionali in etica ha senso soltanto se congiunto alla considerazione secondo la quale noi «non possiamo fare a meno di una valutazione critica del nostro preteso senso della giustizia»¹¹⁹. Allora, ne consegue, il nostro compito «sarà quello di discernere quali componenti o quali aspetti delle nostre convinzioni ponderate postulino un continuo sradicamento di pregiudizi obliquamente ideologici». Perciò, questo lavoro critico «avrà come primo campo di applicazione i pregiudizi che si nascondono sotto quelle che i moralisti hanno chiamato “premesse specificanti”, per esempio la restrizione del principio di giustizia, che durante i secoli ha permesso di evitare la classificazione degli schiavi tra gli esseri umani» (ibidem). Puntualmente Fistetti riconosce che sotto questo profilo, «Ricœur, nel porre in risalto l’atteggiamento contraddittorio di Rawls di presentare in termini di autosufficienza epistemica la portata deontologica della teoria della giustizia senza perdere il riferimento alle “convinzioni” ben ponderate, trasforma quella che è una nascosta antinomia del discorso rawlsiano in un “circolo ermeneutico” tra la concezione procedurale della giustizia e la precomprensione storicamente radicata nel senso della giustizia»¹²⁰. Una simile lettura per così dire “immanente” di Rawls, secondo quanto ritiene Fistetti, spinge Ricœur a «una riformulazione del liberalismo che va nella direzione di un socratismo politico incaricato di sorreggere una concezione della cittadinanza incentrata sul soggetto reale di diritto, vale a dire su un soggetto che sia messo in grado di godere di *diritti effettivi* e di realizzare pienamente le sue capacità di agente morale»¹²¹.

¹¹⁷ Ivi, p. 79.

¹¹⁸ Paul Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 356.

¹¹⁹ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 79.

¹²⁰ Francesco Fistetti, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, cit., p. 350.

¹²¹ Ibidem.

Ricœur: giustizia e vendetta. Implicazioni: l'atto di giudicare (processo, giudice, sentenza, pena)

Occorre indugiare, sinteticamente, *attraverso Ricœur*, sull'inganno nascosto della vendetta che non soltanto finisce per sostituire una violenza con un'altra, nel senso che «invece di rettificare il rapporto tra me e l'altro sopprimendo la sofferenza ingiusta, distrugge la relazione stessa con l'alterità e quindi le condizioni di ogni giustizia»¹²², ma altresì deve tentare di trovare e definire quella «giusta distanza» che sia in grado di separare la giustizia dalla vendetta e la sostituisca alla più tenace delle forme della violenza, cioè il desiderio di vendetta (vale a dire la pretesa di farsi giustizia da soli), che non può che finire nel piegare la nostra fallibilità verso una «deriva» intrinsecamente violenta¹²³. «Nessuno è autorizzato a fare giustizia a se stesso: così dice la regola di giustizia»¹²⁴. Per Ricœur la grande conquista consiste proprio nell'uscire dal cortocircuito della vendetta e ciò avviene allorquando «la giustizia sostituisce la messa a distanza dei protagonisti, il cui simbolo nel diritto penale è l'istituzione di uno scarto fra il crimine e la punizione»¹²⁵. Tale scarto può essere istituito soltanto dall'entrata in scena di «un terzo» che non sia uno dei protagonisti, cioè una terza parte, fra l'offensore e la sua vittima, fra il crimine e il castigo: un terzo inteso quale garante della giusta distanza fra due azioni e due agenti: lo stabilirsi di questa distanza postula la transizione «fra la giustizia in quanto virtù e la giustizia in quanto istituzione»¹²⁶. In questo modo «una più alta equazione, in cui il giusto comincia a distinguersi dal non giusto, viene a proporsi: quella fra giustizia e imparzialità»¹²⁷. Giusta distanza, mediazione di un terzo e imparzialità si costituiscono come «i grandi sinonimi del senso della giustizia»: sulla loro strada l'indignazione «ci ha

¹²² Laura Pialli, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 83.

¹²³ Cfr. Luca Alici, *Il paradosso del potere*, cit., p. 213.

¹²⁴ Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 265.

¹²⁵ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 7.

¹²⁶ Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 265. Per Ricœur, la giustizia in quanto virtù «implica il riferimento ricorrente a un altro. In questo senso, la giustizia non è una virtù fra le altre, accanto al coraggio, alla temperanza, alla generosità, all'amicizia, alla prudenza; essa condivide di fatto, con tutte queste virtù, lo statuto razionale dell'equilibrio fra eccesso e difetto. Ma innanzitutto la giustizia è il versante di tutte le altre virtù orientata verso l'altro, nella misura in cui quelle tengono conto dell'esistenza, dei bisogni e delle esigenze di qualcun altro» (Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., pp. 265-266).

¹²⁷ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 7.

condotto fin dalla nostra più tenera età» (ibidem) nel semplice grido «è ingiusto!».

Nel testo *L'atto di giudicare* (raccolto e pubblicato ne *Il Giusto*), Ricoeur esplicita il “paradosso” della forza che diviene istitutrice della società: «Fondamentalmente, la giustizia si oppone non soltanto alla violenza *tout court*, così come alla violenza dissimulata e a tutte le sottili violenze [...], ma anche a questa simulazione di giustizia, che è la vendetta, l'atto di rendersi giustizia da soli. In questo senso, l'atto fondamentale attraverso cui si può dire che la giustizia è fondata in una società, è l'atto in virtù del quale la società priva gli individui del diritto e del potere di fare giustizia a se stessi, l'atto per mezzo del quale la forza pubblica confisca per se stessa questo potere di dire e di applicare il diritto; d'altronde, proprio in virtù di tale confisca, le operazioni più civili della giustizia, in particolare nella sfera penale, ancora serbano la marca visibile di quella violenza originaria che è la vendetta»¹²⁸. È l'istituzione del *processo* e della figura del *giudice* che consentono di uscire da questo paradosso. Con l'istituzione del tribunale, il processo mette a confronto delle parti, che dalla procedura giudiziaria vengono costituite come “altre”. Il processo «consiste nello stabilire una *giusta distanza* tra il misfatto, che scatena la collera privata e pubblica, e la punizione inflitta dall'istituzione giuridica. Mentre la vendetta opera un cortocircuito fra due sofferenze, quella subita dalla vittima e quella inflitta dal vendicatore, il processo si interpone fra le due, istituendo quella giusta distanza di cui abbiamo detto»¹²⁹. Invece, nella figura del *giudice* («bocca della giustizia»), posto come terzo fra le parti del processo, terzo alla seconda potenza, si incarna la regola della giustizia: «Egli è l'operatore della giusta distanza che il processo istituisce fra le parti. È vero che il giudice non è il solo a rivestire tale funzione di terzo alla seconda potenza. Senza cedere a una tendenza eccessiva per la simmetria, potremmo dire che il giudice sta al giuridico come il maestro di giustizia sta alla morale, e il principe, o una qualsiasi altra figura personalizzata del potere sovrano, sta al politico. Ma soltanto nella figura del giudice la giustizia si fa riconoscere come il primo requisito delle istituzioni sociali»¹³⁰.

Ora, il problema sarà di sapere in che misura il ruolo di arbitraggio di un terzo possa contribuire alla rottura del legame fra giustizia e vendetta. La questione ha una sua legittimità dal momento che «anche la stessa vendetta

¹²⁸ Ivi, p. 163.

¹²⁹ Ivi, p. 168.

¹³⁰ Ivi, p. 10.

è orientata verso l'altro»¹³¹. Cosa dobbiamo intendere con l'istituzione della giustizia in quanto terzo? Il *terzo*, nella figura umana del giudice, che non è parte del dibattimento, è qualificato per aprire uno spazio di discussione. Esso si trova in una posizione non di parte perché «è a ridosso di un *sistema giuridico*, che qualifica il terzo statale come Stato di diritto»¹³². La funzione del *dibattimento* consiste nel condurre la causa pendente «da uno stato di incertezza a uno stato di certezza» e, per fare questo, è importante che il dibattimento «metta in scena» una pluralità di protagonisti (giudice, pubblico ministero, collegio delle parti) che contribuiscono a instaurare quella giusta distanza che in questo caso si traduce in quella tra l'accusa e la difesa. Il dibattimento si svolge discorsivamente come «uno scontro di parole»¹³³ dove le armi sono uguali e le stesse sia da una parte che dall'altra. Nel processo, la cui funzione primaria «è di trasferire i conflitti dal livello della violenza a quello del linguaggio e del discorso»¹³⁴, attraverso la sentenza¹³⁵ con cui «la colpevolezza viene stabilita legalmente» e «l'accusato cambia statuto giuridico: da presunto innocente, egli viene dichiarato colpevole», la parola «che dice il diritto» produce molti effetti: «mette fine a un'incertezza; assegna alle parti in processo i posti che determinano la giusta distanza fra vendetta e giustizia; infine – e forse soprattutto – riconosce come attori quelli stessi che hanno commesso

¹³¹ Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 266.

¹³² Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 169.

¹³³ Ivi, p. 170.

¹³⁴ Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 268.

¹³⁵ L'atto di pronunciare la sentenza, secondo Ricœur, possiede due facce: «da un lato, mette fine a un confronto verbale, a questo titolo è un atto conclusivo; dall'altro lato, esso costituisce il punto di partenza di un nuovo processo e di una nuova storia, per lo meno per una delle parti, e cioè l'imposizione della sentenza quale pena» (Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 270). Dobbiamo, quindi, considerare i due versanti della decisione giudiziaria, poiché alla sentenza, in quanto atto conclusivo del processo, «appartiene di generare il processo ulteriore, la punizione, il castigo con la sua storia specifica». In quanto decisione, la sentenza «è un atto distinto, che trascende l'intero processo della presa di decisione. Aggiunge qualcosa al processo. Innanzitutto, la corte è obbligata, dalle regole di procedura, a decidere il caso in un lasso temporale limitato. In secondo luogo, dalla sentenza ci si aspetta che essa metta fine al precedente stato di incertezza. In terzo luogo, è richiesto alla corte di pronunciare la parola di giustizia, che stabilisce la giusta distanza fra le parti in conflitto» (ivi, pp. 270-271). Una simile decisione esercita un considerevole potere sulla libertà (e sulla vita e sulla morte), dal momento che «una parte della nostra libertà sta nelle mani della giustizia», nella misura in cui il suo destino «viene trasferito dalla sfera della violenza privata in quella del linguaggio e del discorso» (ivi, p. 271).

l'offesa e che debbono subire la pena»¹³⁶. In questo effetto stesso consiste la replica acclarante e significativa che la giustizia oppone alla violenza: in essa si riassume la «sospensione della vendetta». Il giudice, dunque, «valuta, considera il vero e il falso, ma alla fine decide, prende posizione, interrompe l'incertezza»¹³⁷: la sanzione «chiude» il processo e porta così alla conclusione «la frattura tra giustizia e vendetta»¹³⁸.

Con la deposizione della sentenza, comunque, dice Ricœur, questa parte della giustizia «è, nello stesso tempo, una parola di forza, dunque, in una certa misura di violenza»¹³⁹; in tale modo, la sentenza diventa il punto di partenza di un nuovo processo, di una nuova storia, e cioè l'esecuzione della sentenza, che nel caso del processo penale consiste nell'amministrazione della pena: «anche in quanto riparazione o compensazione civile, e più ancora in quanto soppressione della libertà, la semplice imposizione di una pena implica l'addizione di una sofferenza supplementare alla sofferenza precedente imposta alla vittima dell'atto criminale»¹⁴⁰. In questo senso, secondo il filosofo francese, l'imposizione di una sentenza penale consiste in una sorta di «violenza legale che fa da replica, al termine di un intero processo, alla violenza primaria, dalla quale procede ogni Stato di diritto da tempi più o meno lontani»¹⁴¹. Posti di fronte al problema di non poter risolvere con certezza il fatto che la pena «sia equa, proporzionata all'offesa» e che si sia tenuto in debito conto «del grado di responsabilità dell'accusato, quale che possa essere la significazione di una siffatta affermazione di responsabilità», permane comunque l'evidenza che una pena equa resta pur sempre «una punizione, una sofferenza»: in tal senso, la punizione-in-quanto-pena «riapre la strada allo spirito di vendetta, a onta del fatto che essa sia passata attraverso una mediazione, aggiornata, vagliata dalla intera procedura del processo, ma non soppressa, abolita»¹⁴². Con il castigo corporale, dietro i muri della prigione, un'intera società è messa alla prova nei confronti dell'assenza di alternative praticabili alla perdita di libertà, perché «non disponiamo di alcun progetto percorribile di abolizione totale dell'imprigionamento»¹⁴³. Il fatto è che il nostro senso di giustizia

¹³⁶ Paul Ricœur, *Il Giusto*, cit., p. 170.

¹³⁷ Luca Alici, *Il paradosso del potere*, cit., p. 215.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Paul Ricœur, *Il Giusto 2*, cit., p. 271.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ivi*, p. 272.

tenta sempre di superare il suo iniziale radicamento nella violenza, nella violenza come vendetta, per questo il «paradosso» di base, al quale non si dà alcuna soluzione speculativa, ma solo pragmatica, è che «la punizione resta sotto l'influsso dello spirito di vendetta, che lo spirito di giustizia aveva lo scopo di superare» (ibidem). Tutto ciò ci spinge a pensare, *attraverso Derrida*¹⁴⁴. Infatti, tenendo presente la concezione decostruzionista di Jacques Derrida relativa al rapporto tra diritto e giustizia, Rosenfeld nel suo già citato volume *Just Interpretations: Law between Ethics and Politics* (1998) *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica* - ha invitato a tener presente il fatto che «la distinzione tra giustizia secondo il diritto e giustizia oltre il diritto può suggerire che la giustizia secondo il diritto sia in qualche modo incompleta, che rappresenti solo un aspetto di un più complesso concetto di giustizia. Conseguentemente a tale impressione, inoltre, potremmo sembrare in grado di promuovere la causa della giustizia ridimensionando le nostre prospettive ideologiche e concentrandoci esclusivamente sulla giustizia giuridica, evitando in tal modo gli aspri conflitti che inevitabilmente circondano la giustizia etica e la giustizia politica nelle società pluraliste. Un'altra possibilità, tuttavia, è che sul versante opposto alla giustizia secondo il diritto si annidi non semplicemente la giustizia oltre il diritto, ma la giustizia *contro* il diritto. In quest'ultimo caso, la giustizia secondo il diritto sarebbe in contrasto con la giustizia oltre il diritto, e i suoi precetti sarebbero incompatibili con le norme extragiuridiche radicate nella comunità. Inoltre, nell'ipotesi di

¹⁴⁴ Cfr. Jacques Derrida, *Dal diritto alla legge*, in Id., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, trad. di Angela Di Natale, introd. di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 49-85 e Id., *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di Francesco Garritano, Abramo, Catanzaro 1996. Tra le opere critiche sull'argomento, cfr. AA.VV., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New-York-London 1992 e Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996. Su Derrida, tra gli altri, cfr. Mario Vergani, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000; Carmine Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001; Mario Vergani, *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002; Caterina Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Maurizio Ferraris, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari, 2005; Alberto Andronico, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano, 2006; Simone Regazzoni, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova, 2006; AA.VV., *A partire da Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, il Nuovo Melangolo, Milano 2007; Pierre V. Zima, *Derrida e la decostruzione*, trad. e introd. di Carlo Bordoni, Solfanelli, Chieti 2007; Simone Regazzoni, *Jacques Derrida*, Feltrinelli, Milano 2018.

un'opposizione tra giustizia secondo il diritto e giustizia contro il diritto, la ricerca di interpretazioni corrette si rivela più difficile e sfuggente»¹⁴⁵.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New-York-London 1992 e Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.

AA.VV., *La justice. Entretien avec Paul Ricœur*, L'Harmattan, Paris 2001.

AA.VV., *Hannah Arendt*, in "Fenomenologia e società", n. 3, 2001.

AA.VV., *A partire da Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità, responsabilità*, il Nuovo Melangolo, Milano 2007.

Abbate Fabrizia, *Raccontarsi fino alla fine. Studi sull'identità narrativa in Paul Ricœur*, Ed. Studium, Roma 1998.

Abel Olivier, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996.

Aime Oreste, *Senso e essere. La filosofia riflessiva di Paul Ricœur*, Cittadella, Assisi 2007.

Alici Luca, *Il paradosso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

Altieri Lorenzo, *Le metamorfosi di Narciso. Il Cogito itinerante di Paul Ricœur*, La Città del Sole, Napoli 2004.

Andronico Alberto, *La disfunzione del sistema. Giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006.

Arendt Hannah, *La vita della mente*, intr. e cura di Alessandro Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.

Arendt Hannah, *Vita activa*, trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964.

Argiroffi Alessandro, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricœur*, Giappichelli, Torino 2002.

Beardsworth Richard, *Derrida and the Political*, Routledge, New York-London 1996.

Boella Laura, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995.

Brena Gianluigi, *Ricœur e Rawls sul problema della giustizia*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 183-206.

¹⁴⁵ Cfr. Michel Rosenfeld, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. a cura di Giorgio Pino, il Mulino, Bologna 2000, p. 151.

- Brezzi Francesca, *In cammino verso la giustizia non violenta*, in “Per la filosofia”, anno XXI, n. 61, 2004, pp. 19-32.
- Brezzi Francesca, *Le aporie della giustizia fra etica e diritto*, in Egle Bonan, Carmelo Vigna (a cura di), *Etica del plurale. Giustizia, riconoscimento, responsabilità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 21-40.
- Brezzi Francesca, *Introduzione a Ricœur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Canale Damiano, *Il soggetto di diritto secondo Paul Ricœur*, in “Ragion pratica”, n. 1, 2000, pp. 211-231.
- Cananzi Daniele M., *Il “giusto” tra proceduralismo e fondazionismo. Ricœur “lettore” di Rawls*, in A. Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls (1921-2002). Giustizia Diritto Ordine internazionale*, in “Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, 4, 2004.
- Cananzi Daniele M., *Interpretazione, alterità, giustizia. Saggio sul pensiero di Paul Ricœur*, Nuova Cultura, Roma 2008.
- Collin Françoise, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Jacob, Paris 1999.
- Crespi Franco, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 48.
- Derrida Jacques, *Dal diritto alla legge*, in Id., *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, trad. di Angela Di Natale, introd. di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 49-85.
- Derrida Jacques, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, a cura di Francesco Garritano, Abramo, Catanzaro 1996.
- De Simone Antonio, *Ricœur*, in Giovanni Fornero, Salvatore Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 1039-1054.
- De Simone Antonio, *Il primo Habermas. Ritratti di pensiero. La teoria critica, i classici e la contemporaneità*, Morlacchi Editore, Perugia 2017². (su Ricœur, pp. 237 e ss.).
- De Simone Antonio, *Destino moderno. Jürgen Habermas. Il pensiero e la critica*, Morlacchi Editore, Perugia 2018. (su Rawls, pp. 215 e ss.)
- De Simone Antonio, *Oltre Hermes. Il comprendere dell'umano. Una storia filosofica da Dilthey a Gadamer*, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Di Martino Carmine, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano 2001.
- François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit: en lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999.
- Dupuy Jean-Pierre, *Le paradoxes de “Théorie de la justice”*, in “Esprit”, n. 1, 1988, pp. 72-84.

- Esposito Roberto (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987.
- Ferraris Maurizio, *Introduzione a Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Fistetti Francesco, *Il socratismo politico di Paul Ricœur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, Pensa Multimedia, Lecce 2004, pp. 321-367.
- Fistetti Francesco, Recchia Luciani Francesca R. (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il Melangolo, Genova 2007.
- Forti Simona, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994.
- Forti Simona (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999.
- Giusti Roberto, *Antropologia della libertà. La comunità delle singolarità in Hannah Arendt*, Cittadella, Assisi 1999.
- Grondin Jean, *Leggere Paul Ricœur*, Queriniana, Brescia 2014.
- Iannotta Daniella, *La Regola d'Oro nella prospettiva etico-morale di Paul Ricœur*, in Attilio Danese (a cura di), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur*, Marietti, Genova 1993.
- Iannotta Daniella (a cura di), *Paul Ricœur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, Effatà Editrice, Cantalupa 2008.
- Jervolino Domenico, *Introduzione e Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2003.
- Jervolino Domenico, *The Unity of Paul Ricœur's Work: l'Homme capable*, in Andrzej Wiercinski (a cura di), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, The Hermeneutic Press, Toronto 2003, pp. 1-10.
- Michel Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Les éditions du Cerf, Paris 2006.
- Mies Françoise, *Théorie de la justice de Rawls selon Ricœur*, in François-Xavier Druet, Étienne Ganty (a cura di), *Rendre justice au droit*, Presses universitaires de Namur, Namur 1999.
- Pialli Laura, *Fenomenologia del fragile: fallibilità e vulnerabilità tra Ricœur e Lévinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.
- Piras Mauro (a cura di), *Saggezza pratica. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, Meltemi, Roma 2007.
- Rawls John, *Una teoria della giustizia* (ed. or. 1971), trad. di Ugo Santini, a cura di Sebastiano Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.
- Regazzoni Simone, *La decostruzione del politico. Undici tesi su Derrida*, Genova 2006.
- Regazzoni Simone, *Jacques Derrida*, Feltrinelli, Milano 2018.

Resta Caterina, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Revault d'Allonnes Myriam, Azouvi Francois (a cura di), *Paul Ricœur*, Editions de l'Herne, Paris 2004.

Ricœur Paul, *Diritto, interpretazione, applicazione*, in "Ars Interpretandi", I, 1996.

Ricœur Paul, *Le juste entre le légal et le bon; John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat sociale e Le cercle de la démonstration*, raccolti e pubblicati in *Lecture 1. Autour du politique*, Édition du Seuil, Paris 1991.

Ricœur Paul, *Sé come un altro*, trad. e cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

Ricœur Paul, *L'etica ternaria della persona*, in Id., *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore*, a cura di Attilio Danese, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1994.

Ricœur Paul, *La critica e la convinzione*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1997.

Ricœur Paul, *Il Giusto*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Società editrice internazionale, Torino 1998.

Ricœur Paul, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, trad. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1988.

Ricœur Paul, *Il Giusto 2*, trad. a cura di Daniella Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa 2007.

Ricœur Paul, *Interpretazione e/o argomentazione*, in "Ars Interpretandi", XII, 2007, pp. 15-29.

Riccotta Simona, *Giustizia, intersoggettività, istituzioni. Ricœur tra Mounier e Lévinas*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme della reciprocità. Comunità, istituzioni, ethos*, il Mulino, Bologna 2004.

Rosenfeld Michel, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. e cura di Giorgio Pino, il Mulino, Bologna 2000.

Turolfo Fabrizio, *Libertà, giustizia e bene nel pensiero di Paul Ricœur*, in Carmelo Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 455-472.

Vergani Mario, *Jacques Derrida*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

Vergani Mario, *Dell'Aporia. Saggio su Derrida*, il Poligrafo, Padova 2002.

Zaccaria Giuseppe, *Expliquer et comprendre, argumentation et interprétation dans la philosophie du droit de Paul Ricœur*, in Barash Jeffrey, Del Braccio Mireille (a cura di), *La sagesse pratique. Autour de*

l'œuvre de Paul Ricœur, Amiens, Paris, 1998, pp. 133-142, trad. *Sulla filosofia del diritto dell'ultimo Ricœur*, in Antonino Rotolo, Bernardo Pieri (a cura di), *La filosofia del diritto dei giuristi*, vol. II, il Mulino, Bologna 2003, pp. 135-146.

Zima Pierre V., *Derrida e la decostruzione*, trad. e introd. di Carlo Bordoni, Solfanelli, Chieti 2007.

Zucchello Dario, *“Io voglio comprendere”*. *Hannah Arendt e l'esercizio del comprendere*, Aracne, Roma 2019.