

La norma e la libertà: la sfida etica di Paul Ricoeur

di Paolo Furia

paolino.furia@gmail.com

This paper deals with the relation between freedom and norm in the practical philosophy of Paul Ricoeur, taking into account especially the “Little Ethics” that covers Studies VII, VIII, IX of *Oneself as Another*. Although Ricoeur states the priority of ethics over moral, playing the quest for good and happiness off against deontological morality of duty, it soon appears clear that the norm is necessarily implied by the development of ethics itself. No actual freedom can exist without norm; but, on the other and, no normative system is absolute, because the quest for good, in which freedom consists, cannot be fulfilled by any norm. This is the reason why it is always possible, and in some cases necessary, to act not following the established rules, but by improvisational conducts that can answer to the needs of the given situations. Aim of the article is to show the relevance of creativity for Ricoeur’s theory of action, but also to highlight the fact that creativity is not grounded on itself, but is linked to an infinite ethical ambition that give sense to improvisation.

1. Introduzione

Il modello ermeneutico ricoeuriano mette in scena non solo e tanto la contrapposizione, quanto la reciproca e fondamentale co-implicazione di norma e violazione. La norma linguistica emerge dalle pratiche linguistiche vissute, dove la destabilizzazione dei significati istituiti è sempre in gioco e genera significati nuovi. La tesi che sosteniamo, seguendo i contributi di filosofia pratica di Ricoeur, è che non si può parlare, in linea di principio, di norma contrapposta a libertà. La libertà istituisce norme per mantenersi, per durare, per essere intersoggettivamente sostenibile. Ma la libertà, la libera interazione intersoggettiva, ha sempre l’ultima parola sulla norma, nel senso che può già sempre, ancora in linea di principio, rinegoziarla, rifiutarla, reinterpretarla. E ciò vale per il campo linguistico, fondamentale luogo teorico del Ricoeur ermeneutico, ma anche per il campo etico, morale e politico, che è, in effetti, il luogo teorico che Ricoeur frequenta maggiormente nella sua riflessione più tarda.

Questo passaggio dal campo linguistico al campo etico-politico non è indebito. Dal punto di vista peculiare di Paul Ricoeur, infatti, le

caratteristiche del primo trovano numerose corrispondenze del secondo. In entrambi i casi, siamo di fronte a dimensioni che si costituiscono entro la tensione tra configurazione razionale ordinante, da una parte, e violazione, rottura, contraddizione, eccezione ed improvvisazione dall'altra. La narrazione, che magistralmente mette in scena siffatta tensione, si pone, negli scritti del Ricoeur maturo e in particolare in *Sé come un altro* (1990), al crocevia tra il campo linguistico e quello più propriamente etico e politico, che è oggetto degli Studi VII, VIII e IX di *Sé come un altro*. Scegliamo di discutere i nodi centrali contenuti in questi tre Studi perché, a dichiarazione di Ricoeur stesso, essi costituiscono il suo specifico contributo alla filosofia morale nell'ambito dell'opera dove, dirà l'autore in una delle sue ultime produzioni, «si trova ricapitolato l'essenziale del mio lavoro filosofico»¹.

2. Tra narrazione ed etica: le pratiche, le regole costitutive, il gioco.

L'obiettivo esplicitamente perseguito dal Nostro è di realizzare una riflessione etica più ampia e complessa di quelle ispirate alla semantica dell'azione di matrice analitica². Questa complessità può essere raggiunta proprio grazie alla mediazione della narrazione. La filosofia della narrazione è infatti in grado di apportare significative variazioni a tutti i modelli dell'azione costruiti razionalmente dalla teoria:

Il rapporto dell'intreccio col personaggio apporta una luce nuova sul rapporto tra l'azione e il suo agente solo a prezzo di una estensione del campo pratico, al di là dei segmenti d'azione che la grammatica logica iscrive più agevolmente all'interno delle frasi d'azione, e anche al di là delle catene dell'azione, il cui solo

¹ P. Ricoeur, *Il Giusto* (1998), tr. it. di D. Iannotta, Sei, Torino, p. 8.

² Sarebbe certamente sbagliato considerare l'approccio di Ricoeur verso il complesso della filosofia analitica in termini unicamente critici. Il dialogo con l'approccio analitico di matrice anglosassone è stato, da parte di Ricoeur, serrato e profondo e se ne trova vastissima traccia nei primi quattro Studi di *Sé come un altro* e nei saggi che sono confluiti, a partire dagli anni Settanta, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (1986). Tra le attestazioni più significative dell'importanza, per Ricoeur, dei contributi della filosofia analitica, troviamo quanto è scritto nella sua Autobiografia: «Lungi dal trattarla come nemica, vi trovai il complemento di una semantica logica a sostegno della semantica linguistica, cui ero debitore della mia concezione di discorso. Trovai gli appoggi più affidabili principalmente nella filosofia del linguaggio ordinario. In particolare, la distinzione tra pragmatica e semantica apriva la strada alla feconda analisi, inaugurata da Austin e proseguita da Searle, degli atti del discorso» (P. Ricoeur, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, 1998, trad. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, p. 67).

interesse sta nella modalità della connessione logica, che scaturisce dalla prasseologia.³

E ancora:

Situando la teoria narrativa nel punto di cerniera della teoria dell'azione e della teoria morale, abbiamo fatto della narrazione una transizione tra descrizione e transizione; per questo (...) la nozione di identità narrativa ha potuto fungere da idea guida per una estensione della sfera pratica al di là delle azioni semplici, descritte nel quadro delle teorie analitiche dell'azione⁴

D'altra parte, che la dimensione narrativa, in quanto avente per oggetto le azioni e le interazioni tra personaggi, solleciti immediatamente l'impiego di categorie proprie dell'etica è un fatto che Ricoeur fa risalire direttamente ad Aristotele, il quale, discutendo i componenti essenziali della tragedia, afferma: «Il più importante di questi elementi [della tragedia] è la composizione dei casi. Perché la tragedia non è mimesi di uomini, bensì di azioni e di vita, che è come dire di felicità»⁵. Aristotele rimane un riferimento per tutti gli Studi di etica di *Sé come un Altro* proprio in virtù di questo riferimento alla felicità, il fine proprio di ogni uomo; ma è un concetto, quello di felicità, che in Aristotele si riscopre dotato di sensi che, nella vulgata dell'utilitarismo moderno, non trovano sufficiente risalto, come emergerà nell'articolo.

Alla ricerca del nesso vivificante tra campo linguistico e campo etico, Ricoeur s'imbatte, nel corso del VI Studio di *Sé come un Altro*, nella nozione di "pratiche", unità della prassi in cui i singoli segmenti d'azione degli individui vengono simbolizzati e compresi come un tutto dalla collettività in cui vengono agiti. I mestieri, le arti, i giochi appartengono alla categoria delle pratiche. Quante azioni della nostra vita ripetono sostanzialmente le regole implicite nella semantica delle pratiche? In effetti, proprio la narrazione, mettendo in scena un mondo in cui le trame e le vite dei personaggi sono calate, rende esplicito ciò che è vero per tutti noi: le azioni e le interazioni sono normate secondo schemi di senso che le rendono intellegibili. Assumendo il punto di vista olistico della "pratica", le singole azioni della persona le

³ P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1993), a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano, p. 244.

⁴ Ivi, p. 264.

⁵ Aristotele, *Poetica*, in *Opere X*, tr. it. di A. Plebe e M. Valgimigli, Laterza, Bari 1991, p. 15.

appaiono subordinate; proprio come, afferma Ricoeur, «spostare una pedina sulla scacchiera non è che un gesto ma, considerato all'interno della pratica del gioco di scacchi, tale gesto assume la significazione di una mossa in una partita del gioco»⁶. Ebbene, in questo campo, le regole con le quali siamo a contatto non sono regole morali. Sono delle regole che determinano il significato di un atto compiuto in un contesto. Non dunque regole morali, ma pur sempre regole, orientate a definire i significati delle azioni e a rendere così possibile l'interazione sociale in un contesto. L'approccio narrativo, in grado di rappresentare plasticamente ciò cui le scienze sociali accedono con diretta referenza alle società "reali", dimostra che quello delle regole, prima di essere un problema morale, è un problema di senso, di comprensione reciproca, di razionalità. Al di fuori di un sistema di regole costitutive, gran parte delle azioni umane non avrebbero senso e gran parte delle interazioni, di conseguenza, non sarebbero possibili. In merito alla contiguità tra le regole costitutive delle "pratiche" e le regole morali, Ricoeur tuttavia osserva: «Certamente, le regole costitutive mettono sulla strada delle regole morali, nella misura in cui queste regolano delle condotte suscettibili di assumere una significazione»⁷. La regola costitutiva delle pratiche, eticamente neutra in sé, prepara dunque la strada alla dimensione etica: «Proprio la dimensione significativa apportata dalla nozione di regola costitutiva apre lo spazio di senso nel quale possono dispiegarsi apprezzamenti di carattere valutativo (e ulteriormente normativo) connessi con i precetti del fare bene»⁸. Insomma: una pratica può essere svolta bene o male. Un gioco può essere condotto rispettandone le regole, e dunque facendo sì che il comportamento del giocatore sia in qualche misura prevedibile, accettabile e, in fondo, eticamente approvabile dagli altri, oppure può essere svolto nel dispregio delle regole medesime. Se sei dentro al gioco della pratica, sei parte della comunità in seno alla quale la regola costitutiva che la struttura si è data. La rilevanza del contesto sociale per la definizione della regola costitutiva è infatti assai grande: le pratiche hanno una storia stratificata connessa al modo di vita

⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 247.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 271.

delle comunità. Lo stesso vale per i criteri valutativi coi quali si giudica un determinato modo di agire entro la pratica. Ricoeur afferma a questo punto qualcosa di molto interessante: «Questo carattere cooperativo e tradizionale delle pratiche non esclude, ma piuttosto suscita la controversia, principalmente quanto alla definizione dei modelli di eccellenza»⁹. La sostanza etica in cui vengono condivisi valori, norme e parametri di successo ed eccellenza per il giudizio delle azioni, non è regolata da una razionalità assoluta. La costituzione delle regole delle pratiche e i criteri con i quali vengono valutate le azioni sono oggetto di controversia. La prima figura della libertà che emerge in relazione a un contesto di sfondo in cui le regole costitutive appaiono come date, e con esse i criteri di valutazione in base ai quali valutarle, è proprio la controversia. Che, in altre parole, richiama alla dimensione della critica: la possibilità di esprimere, in relazione alle nozioni valutative di buono, cattivo, giusto, sbagliato, punti di vista non conformi a quello dominante. Proprio l'emergere di punti di vista diversi da quello dominante consente la rivisitazione della pratica, l'evoluzione sociale delle valutazioni, il cambiamento.

Tutto questo, se ancora non ci avvicina al terreno della libertà come improvvisazione, perlomeno serve a richiamare, attraverso l'idea di controversia e di critica, una concezione del sociale come spazio mobile, dove al determinismo delle motivazioni d'agire e dei processi cognitivi di comprensione e valutazione delle azioni proprie e altrui, si accompagna una creatività fondamentale che, scuotendo l'ordine socialmente costituito, ne garantisce la condizione d'incessante, ancorché spesso impercettibile, movimento. Dopo aver rappresentato, nella costituzione del sociale come rete simbolica produttrice di significati stabili eppure in movimento, la tensione tra, diremo, sistema e libertà, dobbiamo entrare più a fondo della questione uscendo dalla sfera della descrizione del sociale, cui siamo stati introdotti dalla dimensione narrativa, per spostarci nel cuore della disquisizione etica di Ricoeur.

⁹ *Ibidem.*

3. Fondamenti dell'etica ricoeuriana: la stima di sé, la sollecitudine, la giustizia.

Per affrontare la questione etica alla ricerca della dialettica di sistema e libertà, o, se vogliamo, di norma e improvvisazione, dobbiamo considerare che l'elemento che fa da cerniera tra la teoria narrativa e la teoria etica di Ricoeur è il concetto di *sensu*. Raccontare significa articolare la realtà (poco importa, a questo proposito, se parliamo di una realtà mondana oppure finzionale) secondo un senso narrativo in cui punto di vista del narratore e nessi causali del reale trovano una mediazione. La "pura realtà", la "pura vita", chiedono l'intervento di un soggetto configurante per essere costituite come dotate di senso: questo portato proprio della fenomenologia classica viene ereditato e rivisto nella teoria narrativa di Ricoeur, il quale in merito afferma: «Il carattere evasivo della vita reale è, precisamente, la ragione per cui noi abbiamo bisogno del soccorso della finzione per organizzare quest'ultima retrospettivamente nell'ambito delle cose fatte»¹⁰. Il rilievo etico di tutto questo sta nel fatto che dar senso a se stessi, e segnatamente alla propria vita, è una declinazione centrale della felicità, che Ricoeur considera innanzitutto come «stima di sé», oppure, «vita buona»¹¹: «Quale che sia l'immagine che ciascuno si fa di una vita compiuta, questo coronamento è il fine ultimo della sua azione»¹². In primo luogo, con ciò Ricoeur sancisce la propria aderenza a un modello etico di tipo teleologico e non, in prima battuta, deontologico: la regola morale non precede, ma segue la prospettiva della vita buona¹³. La ricerca della felicità è dunque il *primum* dell'etica ricoeuriana; ma va osservato che la concezione di felicità come senso e compimento non consente di accostare *tout court* la posizione del filosofo francese a quelle della vulgata utilitarista. Non è un caso che, nel VII Studio, dove Ricoeur afferma la priorità

¹⁰ Ivi, p. 255.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 266-275.

¹² Ivi, p. 266.

¹³ Quanto all'uso che Ricoeur fa dei termini "etico" e "morale" intendendo, col primo, l'orizzonte della ricerca della vita buona e, col secondo, la dimensione normativa che si esplicita nelle valutazioni di "giusto" e "sbagliato", il Nostro chiarisce che si tratta unicamente di una scelta convenzionale: «È dunque per convenzione che riserverò il termine di etica per la prospettiva di una vita compiuta e quello di morale per l'articolazione di tale prospettiva all'interno di norme, caratterizzate ad un tempo dalla pretesa di universalità e da un effetto di coercizione» (Ivi, p. 264).

della prospettiva etica sull'obbligazione morale, il riferimento filosofico centrale non sia un qualche autore espressione dei consequenzialismi moderni o contemporanei, ma Aristotele e l'architettura concettuale dell'*Etica Nicomachea*. Inoltre, la felicità come senso, come compimento di vita, richiama sin d'ora a un principio di inviolabilità e di dignità della ricerca di ciascuno che non può piegarsi a nessuna imposizione preconstituita del bene. Nella prospettiva etica c'è l'uomo e la sua ricerca del bene: lo spazio della norma può emergere solo all'interno di questa ricerca. Dobbiamo sottolineare l'importanza dell'espressione «quale che sia l'immagine che ciascuno si fa di una vita compiuta». Con ciò, ci sembra che la libertà venga già posta a monte di ogni sistema possibile. Non esiste qualcosa come un "sistema del bene": esiste la ricerca del bene; ricerca che sorge nel cuore di ciascuno e che giustifica, lo vedremo, improvvisazioni, variazioni, eccezioni alle regole sociali e morali che strutturano la convivenza civile. Vi è però un altro aspetto che occorre sottolineare: la libertà, che è un postulato evidente della prospettiva etica (nella misura in cui quest'ultima non è immediatamente normativa, cioè non si esprime in un sistema del bene), è assorbita nella dimensione dell'etico. In altre parole, la libertà compare in primo luogo come condizione per un'autentica ricerca della vita compiuta. La libertà entra sin da subito nella galassia del senso, del compimento, del bene. Ecco perché, come vedremo, l'improvvisazione non potrà essere pensata se non alla luce di questa ulteriorità della ricerca di bene rispetto al sistema normativo. La creatività dell'azione è funzionale alla ricerca del bene e Ricoeur, perlomeno in *Sé come un Altro*, non è mai pensata come separata da questa ricerca.

La libertà di cui ciascuno gode a priori nella propria ricerca di senso è tuttavia immediatamente relativizzata dalla presenza dell'altro. Ricoeur chiarisce quest'aspetto facendo forza sulle implicazioni della nozione di stima di sé, in cui si sostanzia la ricerca della felicità e del bene. Così torna il sociale: i parametri assiologici impiegati per la valutazione delle nostre azioni, dei nostri comportamenti, persino dei pensieri che ci consentiamo nei momenti di solitudine sono essenzialmente parametri sociali. Sulla base di questi parametri, interpretati tuttavia diversamente da ciascuno per le inclinazioni caratteriali, il temperamento, la personalità, le influenze

culturali che plasmano e differenziano l'uno dagli altri, costruiamo le condizioni del rapporto intersoggettivo. Rapporto che, seppure socialmente e cognitivamente mediato dai paradigmi valutativi in essere in un dato contesto, ha in quanto tale e direttamente un effetto sulla vita buona. Riprendendo Aristotele e i suoi studi sull'amicizia, il Nostro osserva: «L'amicizia dunque concorre alle condizioni di effettuazione della vita, considerata nella sua bontà intrinseca e nella sua innata piacevolezza» (p. 281). Per la verità, nel VII Studio il sociale non torna come dimensione costitutiva del legame di amicizia. Il VII Studio pone le premesse di principio per una teoria etica di tipo teleologico che non rinuncia a interrogarsi sulle nozioni di bene e di felicità. Premesse destinate a essere articolate e messe in gioco nei due Studi successivi. In generale, è per ciò che, a questo punto, l'uomo non figura tanto come dipendente perché il sociale, in quanto già sempre costituito e precedente la definizione della personalità, informa la sua capacità d'agire, di pensare, di giudicare, di valutare. Dal punto di vista etico, l'uomo è dipendente perché non può essere la condizione sufficiente della propria felicità: nel sociale infatti incontra l'altro, l'amico, che è fonte, in quanto tale, di felicità, soddisfazione. Non si tratta dunque tanto, qui, di rilevare una dipendenza, per dir così, sociologica; ma piuttosto, di fondare quest'ultima su una dipendenza etica, colta dalla prospettiva del sé che ha bisogno dell'altro sulla strada della ricerca della felicità. Tutto questo è contenuto nella figura della sollecitudine, che individua una connessione stretta tra la felicità del sé e quella altrui. La sollecitudine rappresenta certamente un allargamento rispetto alla nozione di amicizia, che, sulla stregua di Aristotele, «sembra costituire soltanto un fragile punto di equilibrio in cui il dare e il ricevere sono uguali per ipotesi»¹⁴. La sollecitudine mantiene quanto di guadagnato nel concetto di amicizia, ossia la necessità che l'uno ha dell'altro per la felicità, ma allarga lo spettro a tutti quei casi in cui tra l'uno e l'altro vi siano dissimmetrie di posizione (economica, sociale, anagrafiche, in senso lato biografiche). In questo modo, Ricoeur ottiene che la sfera dei rapporti umani vengano innanzitutto colti per il loro rilievo etico che non morale. Per precisare questo delicato passaggio inerente l'origine della

¹⁴ Ivi, p. 284.

relazione tra il sé e l'altro, Ricoeur sceglie di contrapporsi nientemeno che a Lévinas. Arriveremo a vedere come, in ultima analisi, l'adagio lévinasiano «il volto frantuma il sistema»¹⁵ venga ripreso da Ricoeur. Come, però, osserva Franco Riva commentando la nozione di esteriorità dell'Altro rispetto a sé in Lévinas,

La trascendenza d'altri impone il riconoscimento [...] Si entra in un orizzonte di pensieri accennati eppure fondamentali, che passano dalla negazione d'altri alla "negazione della negazione" e che trovano una singolare espressione nel comandamento "tu non commetterai omicidio": in questa formulazione si dà la negazione – l'omicidio – e al tempo stesso la negazione della negazione – il divieto di commetterlo.¹⁶

È precisamente questo passaggio immediato dalla presenza dell'Altro alla dimensione del comandamento morale che Ricoeur contesta in Lévinas, in coerenza con la posizione assunta sulla priorità della prospettiva etica. Così, il Nostro afferma:

La nostra scommessa è che è possibile scavare al di sotto dell'obbligazione e raggiungere un senso etico, che non è a tal punto dissimulato nelle norme da non poter essere invocato a titolo di ricorso quando tali norme diventano, a loro volta, mute di fronte a casi di coscienza indecidibili. Per questo è tanto importante per noi conferire alla sollecitudine uno statuto più fondamentale di quello dell'obbedienza al dovere. Tale statuto è quello di una *spontaneità benevola*, intimamente connessa alla stima di sé all'interno della prospettiva della vita "buona".¹⁷

Il vocabolario della spontaneità colpisce innanzitutto perché si ricongiunge a quello della libertà con maggior immediatezza di quello dell'obbligazione. La sollecitudine è, diciamo così, una pulsione che appartiene alla sfera della ricerca della felicità; assecondarla significa aderire a una tendenza propria dell'umano, dunque porsi all'altezza di se stessi. Ricoeur qui è chiarissimo: questo essere all'altezza di sé stessi e della propria sollecitudine, concepita come figura dell'articolazione naturale della prospettiva etica, può «essere invocato a titolo di ricorso» nel caso in cui il sistema di norme non sia adeguato a determinate situazioni dell'esistenza, i «casi di coscienza indecidibili». Come precedentemente abbiamo osservato per quel che

¹⁵ La centralità di questa espressione nel pensiero di Lévinas viene sottolineata in F. Riva (a cura di), *Il pensiero dell'altro*, Edizioni Lavoro, Roma, 1999, p. LXXIII.

¹⁶ Ivi, pp. LXXIII-LXXIV.

¹⁷ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 285-286.

riguardava la figura precedente della prospettiva etica, ossia la stima di sé, anche qui tocca notare che la libertà, la creatività dell'azione, che possono essere invocate a titolo di ricorso quando le norme "diventano mute", non è de-situata e de-contestualizzata da una condizione etica. La teleologia propria dell'etica orienta la creatività dell'azione, compiuta dal sé nei confronti dell'altro in virtù di quella "spontaneità benevola" che si presenta in noi prima di qualsiasi obbligo morale. Dunque, in un certo senso è proprio vero, anche nella prospettiva ricoeuriana, che il volto dell'altro frantuma il sistema. La variante che Ricoeur propone rispetto alla tesi di Lévinas è che questa frantumazione avviene non per effetto di un'obbligazione morale ulteriore e universale rappresentata dall'avvento dell'Altro nell'incontro col sé, bensì per effetto di una priorità dell'etico sul normativo, il quale, nella sua rigidità intrinseca, può prima o dopo «farsi muto» rispetto ai «casi».

Come la relazione dell'io col tu, così anche la relazione sociale con i "terzi" coi quali il sé non sviluppa un rapporto diretto e personale vien fatta rientrare nella prospettiva etica. Così, senza che sia il caso di addentrarci nelle sottili analisi che Ricoeur compie al termine del VII Studio sulla nozione di giustizia – che poi è, dopo la stima di sé e la sollecitudine, la terza figura dell'articolazione della prospettiva etica –, anche il terreno sul quale sorgono il diritto, le leggi, le istituzioni viene ricondotto alla sfera dell'etico. Questo porta con sé almeno due conseguenze. La prima è che, così facendo, Ricoeur propone una concezione di giustizia che deve sempre subordinarsi ai fini che l'uomo si pone. Così, la giustizia va compresa innanzitutto come uno strumento per il raggiungimento della vita "buona", in quanto può prevenire i soprusi e regolare le interazioni con i terzi che nella vita si incontrano costantemente senza che vi sia un contatto personale significativo. Il secondo significato della riconduzione della giustizia alla sfera dell'etico si coglie sottolineando una sfumatura di questa riconduzione: la giustizia vien riportata, abbiamo detto, alla sfera dell'etico; ciò vuol dire che vien fatta dipendere da questa. Ancora una volta, non esiste una giustizia assoluta. Il «vivere insieme» è già sempre, con Hannah Arendt, «potere-in-comune» dei soggetti implicati in una comunità, alla ricerca di un'articolazione della giustizia (un sistema istituzionale, un'organizzazione delle leggi,

un'architettura dei rapporti tra poteri) confacente alle forme di vita, alle esigenze storiche e ai vincoli contestuali dei soggetti medesimi. Così, Ricoeur può affermare:

L'idea di istituzione si caratterizza fundamentalmente attraverso costumi comuni e non attraverso regole coercitive. Siamo con ciò ricondotti all'*éthos*, da cui l'etica trae il suo nome. Un modo felice di sottolineare il primato etico del vivere insieme sui vincoli connessi ai sistemi giuridici e all'organizzazione politica è quello di sottolineare, come fa Hannah Arendt, lo scarto che separa il potere-in-comune dal dominio.¹⁸

In questo modo, vien detta la dipendenza del sé dall'altro in un senso che non è più quello dell'amicizia o della sollecitudine. Rientrano a questo punto le considerazioni sul sociale, sui criteri valutativi socialmente condivisi, sull'assiologia comune predisposta dalla condivisione delle pratiche e dalle loro regole costitutive. Nella prospettiva del VII Studio, però, il sociale non è tanto colto come luogo già sempre costituito, produttore di maglie cognitive ed etiche destinate a espropriare la persona nella sua autonomia. Proprio la riflessione che abbiamo condotto sopra sulla possibilità di ciascuno di variare la pratica, oltre che sulla controversia che può già sempre aver luogo in seno a una comunità quanto alla valutazione dei modelli di eccellenza e dei criteri valutativi delle pratiche, ha anticipato un fatto che ora emerge chiaramente: il sociale, prima che essere fonte della determinazione contestuale del soggetto, ne è emanazione, prodotto, effetto. Così, un'intuizione che era propria già della Quinta Meditazione Cartesiana di Husserl¹⁹, che Ricoeur aveva discusso e anche criticato in altre opere, viene per la verità a essere

¹⁸ Ivi, p. 291.

¹⁹ Il tema della costituzione di un mondo di uomini e di cose nelle Meditazioni Cartesiane è complesso e meriterebbe naturalmente una trattazione a parte. A noi interessa qui sottolineare la posizione che Husserl sancisce nel mezzo della Quinta Meditazione in questo modo: «V'è, tra un essere e l'altro, una comunità intenzionale, un legame che per principio ha carattere tutto proprio, una comunità effettiva, quella appunto che rende trascendentalmente possibile l'essere di un mondo, mondo di uomini e di cose» (E. Husserl, *Meditazioni Cartesiane* [1950], tr. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 147). A questo punto delle Meditazioni, Husserl ritiene di poter dedurre, sempre a partire dall'analisi fenomenologica dell'io, l'esistenza di una «intersoggettività trascendentale» che «porta in sé per sua costituzione necessaria il mondo oggettivo identico» (Ivi, cit., p. 148). L'intersoggettività trascendentale è il correlato soggettivo, nonché la sorgente primaria di ogni comunità sociale concreta: «Con la comunità realizzata vera e propria, con la comunità sociale, entro il mondo oggettivo si costituiscono come oggettività spirituali tutte proprie i diversi tipi di comunità sociali nelle loro gradazioni possibili» (Ivi, cit., p. 150).

riaffermata, attualizzata e de-trascendentalizzata²⁰. Pur non asserendo qualcosa come un'intersoggettività trascendentale²¹ costituente la realtà culturale, la trama simbolica della vita, Ricoeur non teme di affermare la priorità dell'umano, con le sue fluidità, le sue sfumature, le sue ambizioni etiche, sul sistema di norme che di volta in volta il «vivere insieme» produce.

3. La libertà, la legge, la saggezza.

Affermata con tanto vigore la priorità dell'etico sul normativo, resta da osservare l'altro lato della medaglia. Il fatto che le istituzioni vengano fatte rientrare, da Ricoeur, a pieno titolo tra le figure in cui si articola la prospettiva etica non è privo di implicazioni concettuali. Al contrario, questo significa che, fatta salva la revocabilità di ogni legge e di ogni sistema alla luce del compito etico che non si lascia costringere in nessun sistema di norme, la libertà ha bisogno di norme per istituirsi, manifestarsi, sorreggersi. La libertà stessa s'istituisce in norme affinché gli uomini sappiano cosa aspettarsi gli uni dagli altri, possano regolare le loro reazioni, possano trovare riferimento, sicurezza e stabilità. Ciò significa che il sistema di norme, inteso come ordine razionale e stabile di una società, non è considerata dal Nostro

²⁰ Ciò che avviene in Ricoeur è davvero molto simile a quanto descritto da Husserl, benché la prospettiva entro cui la costituzione del mondo sociale viene compresa sia, nel filosofo francese, etica e non teoretico-trascendentale. In altre parole, il punto di partenza non è più rappresentato da un soggetto intenzionale che deduce a partire da sé l'alterità, dunque l'intersoggettività trascendentale e, da questa, la genesi attiva di un mondo di significati, istituzioni e simboli; bensì, da un uomo alla ricerca della felicità. La costituzione delle istituzioni e delle altre articolazioni spirituali viene così ricondotta alla prospettiva etica dell'uomo. Perciò, a ricoprire il luogo che nelle Meditazioni Cartesiane era dell'intersoggettività trascendentale, in Ricoeur c'è il «vivere insieme», un anello concettuale fondamentale della sua prospettiva etica, al quale la nascita delle istituzioni viene ricondotto, precisamente come la loro revocabilità. Questo richiamo a una dimensione fungente originaria, rispetto alla quale ogni comunità storica con le sue istituzioni e i suoi simboli non è che un'espressione contingente, rappresenta un potente argine alla tentazione di ipostatizzare le istituzioni; ovvero, il che è lo stesso, la riaffermazione di una libertà che sta a monte di ogni sistema.

²¹ A testimoniare che il rapporto tra Ricoeur e la fenomenologia husserliana sia da intendersi non solo in termini di critica e superamento, ma anche di eredità e ispirazione, sta innanzitutto il libro del 1980 *À l'école de la phénoménologie*, ma sono disseminate in tutta la sua opera. Ricoeur afferma tra le altre cose che uno dei lasciti decisivi dell'ultimo Husserl è il concetto di «mondo della vita», compreso come «uno strato dell'esperienza anteriore al rapporto soggetto-oggetto» (P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni* [1969], tr. it. di R. Balzartti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 20).

come un'imposizione sull'uomo che proviene dall'esterno. La libertà stessa si dà una regola, si organizza in sistema, in istituzione.

Vi è però una ragione ancora più profonda che giustifica il ricorso alla norma come complemento necessario all'etica. Questa ragione ha a che fare con l'esperienza del male che attraversa la vita dell'uomo singolo e quella delle comunità. Con Kant, nello Studio VIII di *Sé come un Altro*, Ricoeur riconosce l'esistenza di una tendenza naturale al male direttamente nel cuore della ricerca eudemonistica dell'uomo. I teoremi che accompagnano le formulazioni della legge morale nella *Critica della Ragion Pratica* sono tutti rivolti a sottolineare la distinzione tra il dominio della legge morale e quello dei principi pratici materiali. Se non si volesse riconoscere la subordinazione dei secondi alla prima, l'unico criterio normativo possibile rimarrebbe l'amor proprio:

Quello in cui ciascuno deve riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere e di dispiacere, e, anche in un solo medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni che seguono le variazioni di tale sentimento; una legge soggettivamente necessaria (come legge naturale) è dunque oggettivamente un principio pratico molto accidentale, che può e deve essere assai differente in soggetti differenti.²²

In fondo, l'argomento è assai semplice. Non è necessario che l'intero apparato delle massime soggettive venga derubricato in quanto tale a male. Il punto è che, se non vi fosse una massima in grado di corrispondere ai criteri della pura ragione, primo tra tutti l'universalità, e se questa massima categorica non fosse da pre-ordinare alle massime soggettive che, in quanto soggetti incarnati mossi dalla facoltà di desiderare, non possiamo non formulare continuamente, non vi sarebbe la possibilità di cogliere nessun discrimine tra il giusto e lo sbagliato. Gli uomini sarebbero esposti in questo modo a una condizione di solipsismo etico, guidati, come sarebbero senza il ricorso della legge morale, unicamente dai propri bisogni empiricamente determinati. Considerata in questo modo la questione, la legge morale oggettiva, necessaria e universale non appare tanto come un eccesso di formalismo razionalistico, separato a forza dalla carne viva dell'eticità; semmai, essa risponde alla precisa esigenza di stabilire una regola che, nel legittimo

²² I. Kant, *Critica della ragion pratica* (1997), tr. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1997, p. 51.

perseguimento che ciascuno fa della propria felicità, nessuno dovrebbe valicare. Ed è una regola che deve valere nella relazione del sé con gli altri e con sé stesso. In effetti, questa regola si traduce in null'altro che nell'obbligazione del rispetto. Commentando Kant, Ricoeur afferma: «Il male è, nel senso proprio del termine, perversione, cioè rovesciamento dell'ordine che impone di mettere il rispetto per la legge al di sopra dell'inclinazione. Si tratta qui di un cattivo uso del (libero) arbitrio, e non della cattiveria del desiderio».²³ Ricoeur, così, accetta e rilancia la sfida di Kant all'etica eudemonistica da lui stesso proposta, affermando però la necessità della norma morale non tanto in nome di una precomprensione razionalistica e trascendentale del soggetto, che anzi a Ricoeur non appartiene affatto, bensì alla luce della semplice considerazione che il male c'è, è un ospite forse indesiderato ma certamente connesso alla struttura desiderante dell'uomo e determina conflitto, squilibrio, condizioni di sopruso, alienazione ed espropriazione del sé, misconoscimento del sé ad opera dell'altro, dell'altro ad opera del sé e, in definitiva, del sé ad opera del sé medesimo. Ricoeur afferma infatti:

Non è, forse, dal male, e dall'inscrutabile costituzione del (libero) arbitrio che ne risulta, che deriva la *necessità* per l'etica di assumere i tratti della morale? Poiché c'è il male, la prospettiva della "vita buona" deve assumere l'esame dell'obbligo morale, che potrebbe essere riscritto nei termini seguenti: "Agisci unicamente secondo quella massima che consente che tu possa volere, nello stesso tempo, che *non sia* ciò che *non dovrebbe essere*, e cioè il male."²⁴

Sembra di primo acchito che, così, Ricoeur accetti una limitazione fondamentale della libertà a carico della norma. In realtà, l'esigenza della norma si pone per preservare la libertà. Il male infatti è compreso come la prevalenza dell'amor proprio sul rispetto. Precisamente la dissimmetria tra le persone, che si è introdotta con la figura della sollecitudine, rappresenta l'occasione del male. Se è vero che la sollecitudine si giustifica eticamente come articolazione della prospettiva della "vita buona", consistendo essenzialmente, come ha asserito Ricoeur, in una spontaneità benevola, con l'introduzione della necessità della norma il filosofo sembra affermare ora che

²³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit, p. 316.

²⁴ Ivi, pp. 318-319.

tale spontaneità non basta per prevenire la trasformazione della dissimmetria in violenza. D'altronde, si tratta di una trasformazione già sempre possibile: la dipendenza della persona da un'altra persona e da un contesto sociale può già sempre tradursi in umiliazione di sé:

Ora, il passaggio dalla sollecitudine alla norma è strettamente solidale con questa dissimmetria di base, nella misura in cui proprio su quest'ultima si innestano tutte le derive malefiche dell'interazione, a cominciare dall'influenza per compiersi nell'omicidio (...) Il *potere-su*, innestato sulla dissimmetria iniziale tra ciò che l'uno fa e ciò che vien fatto all'altro – in altri termini, ciò che quest'altro subisce – può essere ritenuto come l'occasione per eccellenza del male di violenza. La china discendente è facile da scaglionare a partire dall'influenza, forma dolce del *potere-su*, fino alla tortura, forma estrema dell'abuso.²⁵

La libertà stessa genera dunque la norma morale di fronte all'evidenza della violenza e del male, per preservare sé stessa dalle limitazioni e dalle umiliazioni inflitte dalla perversione della naturale dissimmetria dei rapporti umani: «Ogni volta, la morale fa da replica alla violenza. E se il comando non può fare a meno di rivestire la forma dell'interdizione, ciò avviene precisamente a causa del male: a tutte le figure del male risponde il *no* della morale». ²⁶ Così, non si può più dire che la norma si opponga alla libertà; al contrario, la norma è semmai la definizione che la libertà dà a se stessa; definizione travalicando la quale la libertà stessa, da posizione creativa orientata eticamente alla prospettiva della “vita buona”, si deturperebbe discendendo la china della violenza. Così, la norma morale diventa il solido sostegno della sollecitudine. Come afferma Sacchetti, «il reciproco poter “contare sull'altro” è la forma che viene ad assumere il dovere morale, legato al mantenimento delle proprie promesse, quando esso è informato dalle istanze del pensiero etico». ²⁷

Non è necessario, a questo punto, seguire il dettaglio delle argomentazioni aventi per oggetto i tentativi storici, politici e filosofici di elaborare principi di giustizia in grado di interpretare l'essenza della legge morale, intesa, come si è visto, come il giusto argine all'abuso, sempre possibile, del sé verso l'altro. Si tratta in ogni caso di argomentazioni che, nel IX Studio, riferiscono

²⁵ Ivi, pp. 320-321.

²⁶ Ivi, p. 322.

²⁷ F. Sacchetti, *Sé come un altro: l'etica della reciprocità nel pensiero di Paul Ricoeur*, SocietàMutamentoPolitica, 2012, p. 341.

dell'esistenza di conflitti etici che il ricorso alla norma non è in grado di sciogliere: in questo modo, Ricoeur prepara il terreno per la nozione di saggezza pratica, con cui si chiuderà la nostra discussione. Un passaggio concettuale che Ricoeur compie non deve però essere dato per scontato. Il Nostro ritiene che appartenga allo "spirito" della legge morale, che si vuole universale, lo sforzo di articolarsi in sistemi normativi "giusti". A questo punto, le istituzioni non sono più, solo e tanto, come emerso durante l'esame della prospettiva della "vita buona", espressione dei costumi e dei legami etici di una comunità. Esse tentano anche di interpretare il sistema del diritto su cui si fondano secondo i principi formali propri della normatività. Il tentativo di cogliere l'istituzione della società nei termini razionalistici del "contratto sociale" finisce però per peccare, questo sì, di formalismo. Tenere conto del fatto che tutti i sistemi normativi sono in realtà frutto di un bilanciamento tra l'esigenza di formalizzare la giustizia in leggi e la particolarità dei contesti simbolici ed etici di riferimento è decisivo: non solo per evitare di cadere nell'astrazione del formalismo scisso da qualsiasi radice etica del vissuto delle persone e delle comunità (di qui Ricoeur, discutendo nel VIII Studio *Una teoria della giustizia* di Rawls²⁸, avanza una critica all'ambizione, esplicita nell'autore americano, di fondare la teoria politica su una concezione puramente procedurale della giustizia); ma anche per evitare che qualche società storica, fraintendendo la propria condizione temporale, possa considerare il proprio assetto normativo come storico e definitivo. Questo passo di Ricoeur non deve altresì essere compreso come una ricaduta nel relativismo, che distruggerebbe l'ambizione alla giustizia a tutto vantaggio dell'affermazione d'insuperabilità del contesto. Piuttosto, la critica all'universalismo normativo – alla pretesa che una legge storica possa considerarsi universale alla stregua della legge morale – deriva direttamente dalla considerazione che la giustizia è un'articolazione della prospettiva della "vita buona": un "senso" che appartiene alla ricerca della felicità come sua dimensione naturale²⁹.

²⁸ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1984.

²⁹ «Una concezione puramente procedurale della giustizia riesce a rompere i ponti con un senso della giustizia che la precede e la accompagna da cima a fondo? (...) L'argomento su cui poggia la concezione procedurale non consente di edificare una teoria indipendente ma riposa

Lungi dall'essere dunque un ostacolo della libertà, la legge morale diventa l'arma della libertà contro ogni sistema di norme che voglia farsi assoluto. Ogni sistema di norme rappresenta un'angolazione specifica della razionalità pratica, una razionalità in prospettiva. La prospettiva però cambia nel tempo e nello spazio e, con essa, cambiano i contenuti dei sistemi di norme. Ciò che perdura è il tentativo della libertà di darsi una norma; ciò che non cambia, anche, è l'insufficienza, la parzialità, l'unilateralità di ciascuno di questi tentativi. Ricoeur sottolinea l'insopprimibilità della legge morale universale, da intendersi come istanza critica e di resistenza al particolarismo che si ritiene assoluto, all'imperativo che sorge entro un orizzonte culturale ma che vuole fondarsi come totalizzante, all'autorità locale che si pensa universale. La legge morale diventa una sorta di richiamo, di monito contro l'assolutizzazione di ciò che non è mai assoluto (il contenuto di qualsiasi norma storica), di istanza critica contro il male che essenzialmente deriva da questa assolutizzazione, nei concreti termini di dolore, sofferenza, sopruso e misconoscimento. L'assenza di contenuto della legge morale, che le deriva dalla sua natura essenzialmente formale³⁰, non certifica la sua inconsistenza, ma al contrario mostra che la sua sorgente è la libertà, vigile sentinella interiore di ciascun soggetto in azione, che può e deve trovare nelle proprie norme storiche di riferimento una configurazione storica della libertà, ma allo stesso tempo può permettersi già sempre di lottare per superare tale configurazione.

Ecco perché, di fronte alla tendenza dei sistemi di norme a farsi assoluti e ad assorbire ogni cambiamento entro i propri confini (tendenza mortifera, nella misura in cui la "forma" si separa sempre di più dalla "vita" e dal "potere-in-comune" e necessita di strumenti di repressione per mantenersi e perpetrarsi), l'unico modo che resta al soggetto per rispettare la propria

sulla precomprensione di che cosa significhino l'ingiusto e il giusto» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., pp. 338-339). Così, Ricoeur afferma che il senso di giustizia, che riposa nel cuore della prospettiva etica, resta un'ambizione che fonda ogni elaborazione storica dei principi di giustizia, senza che, dobbiamo aggiungere, nessuna di esse possa saturarlo.

³⁰ A proposito di questo, è importante richiamare una parte del testo del IV teorema della *Critica della ragion pratica*: «Così il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato)» (I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 71).

libertà e ricercarla è esercitare la saggezza pratica: quella forma di decisione e deliberazione che viene assunta in contesto, a costo di uscire dalle vie già battute delle pratiche consolidate, che risponde all'imprevisto improvvisando³¹. La possibilità della saggezza pratica sorge dalla coscienza del contesto dell'azione e della sua finitezza³²; in altre parole, essa ha una sua condizione nella precedenza dell'etica sulla morale, in precedenza richiamata. Come afferma Altieri:

La deontologia dev'essere *preceduta* dall'etica, affinché l'idea stessa di comunità possa avere una giustificazione non già immaginaria, meta-storica, bensì concreta, diremmo quasi antropologica: la ricerca del *vivere bene* come risvolto del vivere-insieme va effettuata nel vivo della storia e delle esigenze dell'uomo.³³

Due sono gli elementi centrali della saggezza pratica intesa come giudizio pratico in situazione. In primo luogo, la creatività dell'azione: resta sempre qualcosa da inventare, da scoprire e da produrre. Ricoeur riconduce la saggezza pratica, come forma della razionalità che non agisce secondo norma

³¹ Occorrerebbe qui fare una riflessione a livello di linguaggio ordinario. Accostare l'improvvisazione alla saggezza pratica è un'operazione priva di senso fintanto che, per improvvisazione, intendiamo diletterismo, pressapochismo e, infine, decisione maldestra basata sull'ignoranza delle condizioni in cui ci si trova ad agire; viceversa, l'improvvisazione della saggezza pratica deriva precisamente dalla consapevolezza delle condizioni in cui ci si trova ad agire, e dall'insufficienza di qualsiasi risposta rigorosamente codificata. Sta qui anche la differenza tra il politico e il burocrate/tecnocrate: se quest'ultimo tende a agire completamente all'interno di un sistema di regole che si autoalimenta indipendentemente dal suo legame originario con la vita e il potere-in-comune, dal primo ci si aspetta la capacità di cogliere i tratti inediti delle condizioni del proprio agire, insomma, l'esercizio di una razionalità in grado di misurarsi con l'imprevisto. Perciò, dal punto di vista del politico, la legge segue l'azione e la deliberazione collettiva e da questa può essere cambiata – e prima o poi lo sarà, pena il crollo del sistema normativo nel suo complesso e la sua sparizione.

³² Il rilievo politico della nozione di saggezza pratica è, sulla scorta di Aristotele, sottolineato da Ricoeur nel IX Studio: «In una società sempre più complessa, i conflitti non diminuiranno di numero e gravità, ma si moltiplicheranno e si approfondiranno. Per la stessa ragione, il fatto che il pluralismo delle opinioni abbia libero accesso alla pubblica espressione non è né un accidente, né una malattia, né una disgrazia, ma è l'espressione del carattere non decidibile del bene pubblico in maniera scientifica o dogmatica. Non esiste un luogo da cui questo bene possa essere scorto e determinato in maniera tanto assoluta da poter ritenere chiusa la discussione. La discussione politica è priva di conclusione, sebbene essa non sia priva di decisione» (P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 364). In questa condizione, il decisore pubblico, come il singolo cittadino, non è però privo di riferimenti per orientare la propria azione. Mosso dalla ricerca della "vita buona", passata al vaglio della norma morale, l'attore può scegliere il proprio comportamento non solo rispettando il dettato normativo dato e rispondendo alle attese codificate secondo un'assiologia dominante, ma orientandosi spontaneamente "oltre" le codificazioni prescrittive, creando così le condizioni per nuova normatività nel caso in cui quella data non è in grado di rispondere alle esigenze della vita concreta.

³³ L. Altieri, *Le metamorfosi di Narciso: il cogito itinerante di Paul Ricoeur*, La Città del Sole, Napoli 2004, p. 604.

ma che semmai produce norma inventando, “azzeccando” l’azione, alla struttura stessa del soggetto compreso come *homme capable*. Ma precisamente per questo motivo, il secondo elemento consiste nel riferirsi del potenziale creativo dell’azione alla teleologia propria della prospettiva della “vita buona”. Perciò Ricoeur può affermare che «La saggezza pratica consiste nell’inventare le condotte che soddisferanno maggiormente all’eccezione richiesta dalla sollecitudine tradendo la regola il meno possibile»³⁴: la “invenzione” delle condotte è funzionale all’obiettivo di superare il dettato dei comportamenti standardizzati non tanto per amor di creazione del nuovo, ma per meglio rispondere alle esigenze della prospettiva della “vita buona” e, in particolare, della sollecitudine. Esiste dunque una teleologia della creatività e dell’improvvisazione ed è questa stessa teleologia che, in ultima analisi, chiede che la libertà sia limitata dalla norma che vieta la violenza e che promuove l’elaborazione di condotte più all’altezza dell’appello che l’altro rivolge al sé.

3. Conclusioni.

L’improvvisazione apre dunque nuovi scenari di creazione di senso dal punto di vista politico e sociale. È la vita che riguadagna terreno sulla forma, ma che produce nuova forma, nell’inesausta ricerca di quel compimento di vita che resta sullo sfondo il fine ultimo dell’azione. A ben vedere, l’esercizio di una pura razionalità critica ed antitetica tiene l’improvvisazione molto meno in conto di quanto non faccia una razionalità ricostruttiva, orientata alla produzione di pratiche e non solo alla loro critica. Ciò che intendiamo trarre, ispirandoci al pensiero di Ricoeur ed attualizzandolo, è che, nella consapevolezza della finitezza di ogni forma e norma, il campo della vita, dell’esperienza del soggetto è un campo che chiede configurazione, messa in ordine, organizzazione del senso. Ne va della possibilità stessa dell’azione e della ragione. Il punto è che un modello di razionalità come quello qui presentato non solo include l’improvvisazione come fattore necessariamente da includersi “a completamento” di una teoria della razionalità che si mantiene essenzialmente adattiva. In questo modello si ha semmai che, in

³⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 376.

particolare nel campo etico-politico, l'unico modo che talvolta resta alla ragione di mantenersi, di affermarsi e di procedere nel cammino della storia è improvvisare.