

1. Fonti

Hannah Arendt, *Vita activa*

Vita activa è un testo di inesauribile complessità in cui la riflessione sui fondamenti della condizione umana, quale si riflette nell'azione -sempre e di necessità immersa nel contesto storico, sociale e politico-, si fonde con la pervicace capacità di penetrare nella complessità e contraddittorietà del mondo moderno, evidenziandone i rischi che lo minacciano.

L'autrice così enuncia, nel prologo, il suo intento: “un'analisi di quelle generali capacità umane che nascono dalla condizione umana e che sono permanenti, che cioè non possono andare irrimediabilmente perdute [...]”. Lo scopo dell'analisi storica [...] è ricondurre l'alienazione del mondo moderno -la sua duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io- alle sue origini [...]”.¹ Di questo testo individuiamo un passo in *L'irreversibilità e il potere di perdonare*: “Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione [...] è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità [...] è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità [...] è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato [...] l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare [...] isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità [...] sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini. Senza essere perdonati, liberati dalle conseguenze di ciò che abbiamo fatto, la nostra capacità di agire sarebbe [...] confinata a un singolo gesto da cui non potremmo mai riprenderci; rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze [...]. Senza essere legati all'adempimento delle promesse, non riusciremmo mai a mantenere la nostra identità; saremmo condannati a vagare [...] nelle tenebre solitarie della nostra interiorità [...] tenebre che solo la sfera luminosa che protegge lo spazio pubblico, mediante la presenza degli altri che confermano l'identità di chi promette e chi mantiene, può dissolvere”.² Secondo H. Arendt, il perdono consente agli uomini di liberarsi dalla schiavitù delle reazioni a catena, legate agli eventi violenti del passato, ed è espressione virtuale dell'azione come gesto che apre nuovamente l'orizzonte non solo sul versante dei fatti compiuti, ma su quello delle relazioni tra uomo e uomo in essi implicate, rivelando al contempo la natura dell'azione commessa e l'identità di coloro che vi sono coinvolti. Essenzialmente l'amore, nella sfera interpersonale -e il rispetto in quella pubblica- sono le dimensioni rivelatrici e auto-rivelatrici di questa identità e pertanto -insieme alla radicale capacità di rinnovare la realtà attraverso l'azione che è, come la natalità, capacità di iniziare- sono all'origine di questa capacità di continuare ad agire in forma non automatica e predeterminata. Tra i molteplici punti di prossimità fra il pensiero dei due autori in relazione al tema del perdono e a quello della promessa, individuiamo i seguenti: in *L'homme faillible*,³ Ricœur individua, nella fragilità, l'origine dell'esposizione al male dell'uomo; anche H. Arendt sottolinea l'umana fragilità, affermando che, almeno in parte, peccare è ‘involontario’, e sostenendo che perdono e promessa sono un tentativo di opporre un argine a due espressioni di questa fragilità: l'irreversibilità e l'impossibilità di dominare il tempo e segnatamente di

¹H. Arendt, *Vita activa*, tr. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1964, p.5-6.

²Idem, p.175.

³P. Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris 1960.

prevedere il futuro. Al contempo, pur riconoscendo questa fragilità, entrambi credono che la mortalità, pur cruciale, non sia l'unica caratteristica 'strutturale' della condizione umana. Facendo riferimento alla natalità, H. Arendt scrive che gli uomini "non sono nati per morire ma per incominciare". Secondo Ricœur, nel cuore dell'uomo, il nulla non ha priorità sull'essere poiché l'immersione nell'essere è l'esperienza fondamentale della vita.⁴ Inoltre, Ricœur ritiene che una testimonianza passi attraverso le generazioni (si osservi la prossimità con il tema della natalità) e che questa memoria animi dall'interno anche la scrittura della storia.⁵ In *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur ancora la capacità di perdonare alle conseguenze dell'azione nella storia, alla libertà della coscienza e alla dimensione fiduciaria, che costituisce il fondamento del vivere in una collettività, alla quale anche la testimonianza e la promessa rimandano.⁶ Secondo H. Arendt, perdono e promessa sono le sole isole di certezza, 'indicatori di fiducia'; ogni società si fonda su un mutuo accordo (promessa) e fede e speranza sono espressione del riconoscimento del miracolo della natalità. Come sottolinea Ricœur, nel suo *Préface*, H. Arendt -la quale aveva, d'altro canto, esaltato il pensiero come atto creativo- nell'affermazione della natalità, all'interno di una meditazione sulla temporalità (mortalità), riconosce implicitamente tutto il potere della 'vita contemplativa', che possiamo intendere come l'altro aspetto della *Lebenswelt*. Secondo Ricœur, se la storia è il terreno del concretizzarsi dell'azione, alla coscienza individuale devono essere riconosciute alcune capacità, quali perdonare e promettere, significative anche per la vita associata. Entrambi concepiscono il perdono come dimensione che attiene fondamentalmente alla sfera della coscienza individuale e gli riconoscono (essenzialmente nella sua espressione legata all'amore, per H. Arendt) la capacità di fare emergere l'identità (la concezione della quale -più articolata in Ricœur-, *soi-même comme un autre*, comprende, nell'identità narrativa, l'ipseità) nonché un'incidenza nel rendere possibile la continuità e il rinnovamento nella storia. Entrambi ritengono che la promessa si espliciti anche nella sfera pubblica. E Ricœur parlerà di riconoscimento. Secondo Ricœur, la storia, la memoria, la *Lebenswelt* sono sotto il segno dell'*inachèvement*: egli le concepisce come dotate di un 'orizzonte aperto' all'interpretazione, concezione che è tutt'uno con la sua speranza nel futuro. Secondo H. Arendt, fede e speranza sono espressione della consapevolezza del rinnovamento, introdotto nel mondo dalla natalità.

⁴P. Ricœur, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris 1955. In *Puissance de l'affirmation*: «la néantisation représente la moitié d'ombre d'un acte total dont la face de lumière n'a pas été dévoilée» p.332.

⁵P. Ricœur, *Préface* all'ed. fr. di *Vita Activa*, p.30-32 (ri pubbl. in *Lectures I*, p.43-66).

⁶P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil, 2000. Cfr. P. Ricœur, *Amour et justice*, Éditions Points, 2008, p.34, per un'interpretazione del perdono in chiave escatologica, salvifica, gratuita (*Gratia*); cfr. J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001, p.332-335.

Jean Greisch, Paul Ricœur. *L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001, 448 p.

Il saggio traccia, all'interno di un percorso ampio, rigoroso e approfondito -a partire dall'analisi della *Philosophie de la volonté*, fino a *La mémoire, l'histoire, l'oubli*- le linee fondamentali del pensiero di Paul Ricœur, pensiero con il quale Jean Greisch intrattiene un dialogo fecondo, imperniato su presupposti filosofici e di fede, nonostante tutto, fondamentalmente condivisi. Nell'analisi della *Philosophie de la volonté*, l'autore conferisce un particolare risalto alla visione antropologica di Ricœur, quale emerge dalla sottolineatura, inizialmente operata con gli strumenti dell'analisi fenomenologica, e in seguito anche con quelli della prospettiva ermeneutica, del rapporto tra l'incosciente e la coscienza, attraverso la valorizzazione del tema della *chair*,¹ nucleo esistenziale all'interno del quale situare anche l'insorgere della coscienza e della volontà, in essa originariamente immerse.²

Lo stesso *Cogito* è un '*cogito blessé*' -titolo I Parte- frantumato al proprio interno poiché la coscienza affonda le proprie radici nell'incosciente, come scrive Ricœur: «Participer au mystère de l'existence incarnée c'est adopter le rythme intérieur d'un drame» (PV 1,21).³

E tuttavia, sottolinea Greisch, ogni vissuto, anche incosciente, è tale per il soggetto, quantunque il soggetto si nutra di quanto riceve originariamente dall'esterno.⁴

Se il *Cogito* è *brisé*, se l'essere umano porta in sé questo dramma della frammentazione, non per questo l'uomo è privo di speranza e di libertà interiore, nonché di un orientamento al bene che, secondo Kant, sarebbe più originario della stessa esposizione al male.

In *L'homme faillible*, accanto alla fragilità e all'esposizione al male, che è, come Kant lo aveva mostrato, un male radicale, Ricœur, e con lui Greisch, che dedica il II e il III capitolo all'approfondimento della questione del male e della fragilità umana, afferma che l'uomo conserva la libertà di non cedere al male, a quel male che è un male reale e che si configura come una colpa.⁵ La riflessione sul male e sulla colpa non può che essere morale e insorgere dall'interno di una riflessione sulla condizione umana. Anche la dimensione religiosa risponde ad una domanda essenziale: «Que m'est-il permis d'espérer? [...] Le projet d'élaborer une 'poétique de la volonté' correspond à mes yeux à une tentative originale de repenser les enjeux de la question kantienne [...] Ce qu'il s'agit de penser, c'est 'la liberté selon l'espérance' (CI 393-415)».⁶ Questo è anche, secondo Greisch, il motivo per cui l'ammissione della colpa e la trascendenza si richiamano l'un l'altra e la coscienza, pur immersa nella colpa, si protende verso ciò che la trascende per cercarvi una riconciliazione tra libera e necessità. Nella 'II Parte' l'autore, essenzialmente in *Temps et récit* e in *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, analizza il percorso dell'identità narrativa nel racconto letterario e in quello storico. In relazione alla storia, l'autore, affermando con Ricœur che viviamo e scriviamo la storia poiché siamo esseri costitutivamente storici, ne evidenzia il principio sotteso: "L'idée d'une intentionnalité historique que la prise en compte de l'intelligence narrative seule

¹ J.Greisch, Paul Ricœur. *L'itinérance du sens*, Jérôme Million, Grenoble 2001. In relazione al tema della *chair*, di ascendenza marcelliana, l'autore mostrerà le conseguenze della sua mancanza nel pensiero heideggeriano, mettendo in luce il suo valore nella riflessione di Ricœur. Si vedano, *inter alia*, le pagine 250-252.

² *Ibid.* L'autore, in più passi, sottolinea la matrice cristiana del pensiero di Ricœur.

³ *Ibid.* p.34. N.B.: le citazioni non sono in corsivo per conservare il corsivo degli autori.

⁴ *Ibid.* Scrive l'autore :« La notion d' 'inspiration' renvoie à l'idée que c'est en s'exposant à une parole plus haute, c'est à dire plus originaire que la sienne, que le sujet parvient à se comprendre lui-même.[...]C'est dans ce contexte que Ricœur fait intervenir la notion marcellienne de 'mystère' opposée au 'problème'. Plus précisément, s'agissant du rapport du *cogito* au corps, il s'agit du mystère de l'incarnation.» p.33.

⁵ *Ibid.*, p.38.

⁶ *Ibid.*, p.49.

permet d'élucider jusqu'au bout (MHO 307-369)".⁷ E sulla capacità di autorigenerarsi dell'umanità, Greisch evidenzia come, se l'ipseità si costituisce attraverso un percorso nel tempo, proprio il perdono che è capace di vedere l'uomo oltre il suo atto lo rende capace di ricominciare. Così Greisch sintetizza il pensiero di Ricœur sul rapporto tra la memoria e il perdono: «Une seule formule récapitulative [...] nous livre le secret de cette phénoménologie herméneutique qui se déploie sous l'égide de la 'mémoire heureuse' sans perdre de vue 'la dissymétrie entre l'oubli et la mémoire au regard du pardon'(MHO 653): 'Insoucieuse mémoire à l'horizon de la soucieuse mémoire, âme commune à l'oublieuse et à l'inoublieuse mémoire'(MHO 655)».⁸ L'*homme capable* è al centro dell'analisi della 'III Parte' che approfondisce la comprensione di *Soi-même comme un autre*, di *Lectures III* e di *Penser la Bible*. Greisch, dopo aver offerto un saggio del proprio pensiero, nelle cinque variazioni fenomenologico-ermeneutiche della promessa, ripercorre, alla luce di quest'ultima, in *Soi-même comme un autre*, un'ermeneutica del sé che "lui accorde un statut quasi-transcendental; c'est le vrai révélateur d'une ipséité, irréductible à la simple mêmété".⁹ La promessa evocherà l'attestazione e la testimonianza, entrambe necessarie, e secondo Greisch, unite nella testimonianza storica. L'attestazione, secondo Greisch, "exprime exactement la 'sorte de certitude à laquelle peut prétendre l'herméneutique'".¹⁰ Fine del pensiero di Ricœur sarà, secondo Greisch, quello di accostarsi ad una "*liberté selon l'espérance* (CI 403)".¹¹ E aggiunge Greisch: "Même si nous renonçons à une philosophie de l'absolu, c'est quand nous sommes confrontés à 'l'incomparabilité absolue des irruptions de l'horreur' que l'herméneutique du témoignage vient à la rescousse d'une herméneutique de l'attestation".¹² Infine, Greisch esamina l'apporto del '*paradigme herméneutique*' di Ricœur alla riflessione filosofica sulla religione (meglio '*une philosophie religieuse*', '*une herméneutique [...] qui se confond [...] avec une poétique de la lecture biblique*') e, proponendo un'interpretazione personale, afferma che quanto Ricœur ha scritto di Thévenaz possa valere a definire anche la sua stessa posizione: "À une philosophie *divine* il opposera constamment une philosophie responsable *devant Dieu*, une philosophie où Dieu n'est plus l'objet suprême de la philosophie, mais où il est impliqué à titre de pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même"(L3, 246).¹³

⁷ *Ibid.*, p.218.

⁸ *Ibid.*, p.319.

⁹ *Ibid.*, p.360.

¹⁰ *Ibid.*, p.381.

¹¹ *Ibid.*, p.373.

¹² *Ibid.*, p.396.

¹³ *Ibid.*, p.432.

Olivier Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, éd. Michalon, Paris 1996, 126 p.

Il breve ma incisivo saggio di O. Abel affronta, nelle sue complesse implicazioni, la riflessione sulla dimensione politica nel pensiero e nella vita di Paul Ricœur. Esso si configura come un'interpretazione molto fedele al pensiero del maestro e di ampio respiro, sia dal punto di vista concettuale che nella scelta dei riferimenti alle opere dell'autore. L'intento è quello di mettere in luce come Ricœur si sia, al contempo, proposto di definire la specificità della dimensione politica e di coglierne l'intersezione con le altre istanze, soprattutto con quelle etiche e con la questione centrale della giustizia. La trattazione è articolata in quattro capitoli e un epilogo: Diritto e politica; La promessa di una città felice; Le regole della giustizia; La saggezza pratica; Amore e giustizia. Un primo aspetto che viene sottolineato è l'intersezione delle istanze individuali (ripartizione) con quelle della collettività (partecipazione), e come questo rapporto sia esposto alla tensione di individuare la 'giusta parte'.¹ Come ricorda l'autore, in questa dimensione di incompiutezza, complessità e conflittualità tra diverse istanze che caratterizza, al contempo, la dimensione politica, quella sociale, quella delle istituzioni dello stato e della giustizia, un ruolo decisivo è assolto dalla saggezza pratica, della quale Ricœur evoca necessità e valore nei capitoli di *Soi-même comme un autre* in cui formula la sua 'pétite éthique': «La sagesse pratique, c'est cette conviction bien pesée qui anime le jugement, dans des situations de conflit irrémédiable. On peut dire que le juste prend des significations différentes en tant que bon, que légal, ou qu'équitable». ² Come sottolinea Abel, anche la sua riflessione sul diritto apporta spunti significativi alla riflessione: «Ricœur [...] cherche l'*enracinement* du droit dans la visée d'un bien commun [...] il se met en quête de l'*universalité* du droit à travers les règles de son argumentation [...] il recherche sa *praticabilité*, sa capacité à s'interpréter dans la singularité des situations, à construire des compromis dans le conflit des instances de justice, à reconstruire la cohérence des sujets et des liens sociaux en dépit de leur fragilité». ³ Ad animare ogni riflessione sulla giustizia deve essere la visione del bene comune: «la visée donne un 'sens de la justice' davantage qu'elle ne définit un consensus car le 'bien' prend plusieurs acceptions. La visée de la justice y est le bonheur commun, le bien commun. Cette orientation téléologique dit la finalité. Le bonheur commun est une visée nécessaire du politique». ⁴ Al contempo, come ricorda Abel, anche la visione del bene comune rispecchia una tensione comunitaria e una pluralità di istanze e interpretazioni possibili: «Le bonheur est donc à la fois une visée commune et l'horizon d'un pluralisme irréductible». ⁵ E avverte l'autore, in linea con il maestro, come la tentazione della totalità possa insorgere nell'alveo stesso della ricerca del compimento. ⁶ Come ricorda l'autore, la riflessione di Ricœur comprende il ruolo dello Stato che si assume il compito di amministrare i conflitti tra uomo e uomo. Ora, lo Stato si configura nel suo tratto, irriducibile, dell'azione penale. ⁷ Una funzione della giustizia è, quindi, quella realistica di amministrare la legge per rendere possibile la vita associata, governando i conflitti e contenendo il male; e tuttavia, al fondo vi è, come ricorda

¹ O. Abel, *Paul Ricœur la promesse et la règle*, Éditions Michalon, Paris 1996, p.37-38.

² *Ibid.*, p.40-41.

³ *Ibid.*, p.44-45.

⁴ *Ibid.*, p.47.

⁵ *Ibid.*, p.48.

⁶ *Ibid.*, p.62-63: «Si l'idée de totalité, de bonheur habite le vouloir humain, elle ne doit toutefois l'habiter que comme une promesse inaccomplie. Et dans '*La liberté selon l'espérance*', Ricœur parle du Souverain Bien, ou bonheur, comme de l'achèvement de la volonté [...]». Nel testo, a p.61, Abel ci offre una valida definizione del totalitarismo, capace di rendere ragione delle implicazioni esistenziali dell'esercizio autoritario del potere.

⁷ *Ibid.*, p.64-65.

Abel, la reciprocità, che «ne se confond pas avec la règle juridique, pas plus que le point de vue déontologique n'est assimilable au droit positif. La règle dont il s'agit ici est plus puissante que celles de la légalité: c'est le *principe de réciprocité* qui éclaire des contextes à la fois plus secrets ou plus vastes, mal représentés dans les procédures juridiques ou démocratiques».⁸

E, avverte Abel, questa regola dovrebbe essere applicata sia nei rapporti tra soggetti che in quelli sociali e istituzionali. In questo saggio, non poteva mancare un'analisi della posizione critica di Ricœur nei confronti di *A Theory of Justice* di J.Rawls, posizione che non è qui possibile che menzionare in una delle sue istanze fondamentali, quella di salvaguardare le libertà fondamentali per tutti: «L'ordre entre les deux principes est très important aux yeux de Ricœur [...]. En effet, 'des attentes aux libertés de base égales pour tous [...] ne peuvent être justifiées ou compensées par des avantages sociaux ou économiques' (citée en *Soi-même comme un autre*, p.273). La justice politique précède et fonde la justice sociale».⁹ Nell'Epilogo, Abel chiarisce come tutti i conflitti e le discriminazioni culminino nella tragicità della sentenza che rivela l'impossibilità di tenere insieme amore e giustizia, e ricorda come Ricœur, richiamando le Beatitudini, faccia emergere il conflitto tra il comandamento di amare i propri nemici e la Regola d'oro di non fare ad altri ciò che non si vuole sia fatto a noi.¹⁰ Al contempo, egli avverte, con Ricœur, come solo la conservazione della loro compresenza impedisca la loro degenerazione, conservandoli aperti a nuove interpretazioni.¹¹ Con questo pensiero, Abel conclude il proprio saggio: «Le commandement d'aimer son prochain reste une obligation métaphorique, qui suppose imagination et interprétation. L'exigence infinie de l'amour déforme ainsi les règles finies de la justice vers une singularité toujours plus vive et vers une universalité toujours plus ample».¹²

⁸*Ibid.*, p.68.

⁹*Ibid.*, p.74.

¹⁰*Ibid.*, p.115.

¹¹*Ibid.*, p.116. Scrive Abel: «Cette polarité parcourt l'ensemble de l'œuvre de Ricœur[...]et la démarche que nous avons suivie tout au long de cet essai»

¹²*Ibid.*, p.121.