

**REALIZZAZIONE ETICA E LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO  
NEL PENSIERO DI PAUL RICOEUR**

**Vereno Brugiatelli<sup>1</sup>**

*Al mio amico*

*Bellè Lorival*

**ABSTRACT:** Nella presente trattazione mi propongo di mettere in luce le dinamiche teorico-pratiche del riconoscimento e del misconoscimento che si realizzano nei diversi contesti della lotta per il riconoscimento. Utilizzerò queste analisi per fare emergere dal pensiero di Ricoeur: le ripercussioni della lotta per riconoscimento sulle relazioni che l'uomo stabilisce con se stesso e con il mondo; la possibilità di superare i conflitti e di realizzare un'idea di vita buona attraverso le esperienze di mutuo riconoscimento.

**Parole-chiave:** Riconoscimento; Misconoscimento; Mutuo riconoscimento; Vita buona.

**ABSTRACT:** In this paper, I propose to highlight the theoretical and practical dynamics of recognition and misrecognition that occur in the various contexts of the struggle for recognition. I will use these analyzes to extract from Ricoeur's thought: the implications of this struggle with regard to the relations man establishes with himself and with the world; the ability to overcome conflicts and to fulfill an idea of the good life through the experiences of mutual recognition.

**Keywords:** Recognition; Misrecognition; Mutual recognition; Good life.

**Un'antropologia dell'uomo agente e sofferente**

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela Universidade de Verona (Itália). Sobre o pensamento de Ricoeur é autor de três livros: *La relazione tra linguaggio ed essere in Ricoeur*. Trento: Uni-service, 2009. *Potere e riconoscimento in Paul Ricoeur. Per un'etica del superamento dei conflitti*. Trento: Tangram, 2012. *Giustizia e conflitto*. Trento: Tangram, 2013. Contato: verenob@libero.it.

Nelle sue ultime riflessioni riguardanti l'etica, Paul Ricoeur ha elaborato una concezione della vita buona alla luce della tematica della lotta per il riconoscimento. Riprendendo gli scritti di Hegel del periodo di Jena e la filosofia sociale di A. Honneth, egli fa emergere la grande importanza del desiderio etico di essere riconosciuti per la realizzazione etica della persona.

Ricoeur elabora una filosofia del riconoscimento muovendo dalla sua antropologia filosofica. Nel contesto di un sapere come attestazione, in *Soi-même comme un autre* (1990) egli fa emergere la concezione dell'uomo come un sé agente e sofferente, come un sé che agisce e patisce e che ritrova in se stesso e fuori di sé una alterità che lo costituisce. Il sapere come attestazione è una sorta di credenza che si distingue sia dalla *dòxa* (opinione) che dalla *epistème* (scienza)<sup>2</sup>. L'attestazione è legata alla fiducia che è una specie di *confidenza* e “Questa confidenza sarà, volta a volta, confidenza nel potere di dire, nel potere di fare, nel potere di riconoscersi quale personaggio di racconto, infine nel potere di rispondere all'accusa con l'accusativo: “eccomi!”. In ultima analisi, il sapere come attestazione può definirsi “*come la sicurezza di esser se stessi agenti e sofferenti*”<sup>3</sup>, esso rivela che tutte le diverse modalità d'azione-poteri sono possibili in virtù di “*un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo*”<sup>4</sup>.

Il sapere come attestazione comporta il riconoscimento di sé. In *Parcours de la reconnaissance* (2004), Ricoeur afferma che tra l'attestazione e il riconoscimento di sé esiste una stretta parentela semantica. Pur appartenendo e conservando i loro rispettivi campi semantici, nel loro esprimere la certezza dell' “io posso” entrano in intima relazione.

Facendo proprie certe critiche operate da Nietzsche, Freud e Heidegger alle pretese del sapere occidentale di costituirsi attraverso dimostrazioni sistematiche, Ricoeur annuncia l'impossibilità di dare un fondamento epistemico alle sue prospettive filosofiche. Da ciò deriva che il sapere come attestazione è un sapere “spezzato”, che si espone alla critica di essere privo di fondamenti epistemologici. Del resto, anche la sua ontologia (esplorativa) e la sua filosofia del riconoscimento sono e rimangono problematiche, frammentarie e non totalizzabili.

<sup>2</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 98.

<sup>3</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 99.

<sup>4</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 421.

Nel contesto di una ontologia che può essere solamente esplorativa, frammentaria e problematica, egli giunge alla concezione dell'uomo in termini di attività, sforzo, azione, reinterpretando alcuni concetti della tradizione del pensiero occidentale come *dýnamis-enérgeia* (Aristotele), *conatus* (Spinoza), *appetitus* (Leibniz), *Potenzen* (Schelling), *Wille zur Macht* (Nietzsche), *libido* (Freud). Da questo lavoro ermeneutico condotto su queste categorie, emerge una ontologia dell'atto che mette in rilievo un'identità umana dinamica che si costituisce, sia nella relazione con se stessi che sul piano intersoggettivo, attraverso la dialettica dell'agire e del patire, del volontario e dell'involontario, del potere e del non potere, del riconoscimento e del misconoscimento.

Il sapere come attestazione rivela da un lato un "Io posso" radicato in "un fondo d'essere effettivo e potente" che è alla base dei diversi poteri-capacità di agire; dall'altro rivela tre fondamentali esperienze di passività che si manifestano in altrettante figure di alterità: la passività riassunta dall'esperienza del corpo proprio, o meglio, della *carne* mediatrice fra il sé e il mondo; la passività implicata nella relazione tra il sé e l'altro essere umano (l'*estraneo*); la passività data dalla coscienza (*Gewissen*) intesa come *forum*<sup>5</sup>, colloquio interiore.

L'uomo ha potere di agire, ma questo potere è *un potere fragile, sempre minacciato ed esposto alla negazione della passività e della sofferenza*. Tale negazione - che si rivela nell'esperienza umana in diverse forme di alterità - segna un limite al "fondo d'essere effettivo e potente" e al "potere-di" dell'uomo.

Il corpo proprio come "carne" include una grande varietà di esperienze di passività. Le molteplici figure dell'alterità della carne fanno emergere alla coscienza una estensione del campo della sofferenza che eccede quello del dolore fisico. Tali figure del patire rendono il sé estraneo a se stesso nella propria carne; il corpo proprio diviene, come carne, *corpo estraneo*. Qui l'alterità della carne significa "primordialità rispetto ad ogni *disegno*"<sup>6</sup>, qualcosa che sfugge al potere dell'uomo e che comunque egli, nel suo sforzo di essere e nel suo desiderio di esistere, cerca sempre di riportare sotto il suo potere-di agire secondo volontà e consapevolezza.

La forma di passività data dell'altro include anch'essa molteplici forme di alterità. L'altro non sono io, l'altro è un "tu" ed è grazie al "tu" che mi posso concepire

<sup>5</sup> Qui Ricoeur preferisce tradurre il termine tedesco *Gewissen* con "foro interiore" piuttosto che con «coscienza morale».

<sup>6</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 439.

come “io”. Tra l’ “io” e il “tu” c’è uno scarto, una asimmetria che permane anche nelle relazioni amorose dove ci può essere unione ma non fusione. Io non sono l’altro, anche se poi, afferma Ricoeur, la mia identità si forma e costituisce attraverso l’altro. Tra l’io e l’altro vi sono complesse e intricate dinamiche di riconoscimento e misconoscimento, di azione e passione. Nelle relazioni interpersonali il proprio “potere-di” agire si confronta e scontra con il “potere-di” agire dell’altro e degli altri.

C’è poi la passività-alterità data dal *foro interiore* figurato dalla voce della coscienza che si rivolge a me dal fondo di me stesso. È tramite l’ascolto e la meditazione nel foro interiore che il sé ritorna a se stesso. In questo ascolto del foro interiore l’ “altro” è anche mistero. Della voce che mi arriva dal fondo della coscienza e che “mi ingiunge a vivere bene”, non conosco la provenienza (proviene dagli antenati? È una sorta di Super-Io? Mi arriva da Dio?)<sup>7</sup>. Questa alterità come fonte dell’ingiunzione è nel cuore stesso del sé. Anche questa può essere un’alterità molto severa per il sé, addirittura punitiva. Qui il sé ha il difficile e tormentato compito di prestare ascolto alle richieste della coscienza senza rimanerne schiacciato.

### **Lotta per il riconoscimento e «vita buona»**

Il “potere-di” agire del sé, che si specifica secondo diverse modalità (poter parlare, poter fare, poter raccontare e raccontarsi, poter rispondere all’accusa, poter donare...) e *capacità*, può tramutarsi in “potere-su”, ossia può rivelarsi con il volto della violenza. Al “potere-di” fa capo l’etica concepita da Ricoeur all’insegna del conseguimento della vita buona. Il “potere-su” è invece portatore di violenza e rende necessaria la morale, che Ricoeur intende in senso deontologico. Questo vuol dire che i predicati che determinano l’azione, quali “buono” e “obbligatorio”, appartengono a due ambiti distinti, rispettivamente a quello etico e a quello morale.

Ricoeur intende la morale come l’insieme delle regole rese necessarie per porre un argine al potere violento dell’uomo. Come dire che lì dove c’è un’azione violenta deve subentrare l’interdizione della legge. In tal senso egli pone la morale in

---

<sup>7</sup> Di più, a livello filosofico, non è possibile dire. Esito agnostico e apofatico di *Sé come un altro*, segnato dalla presa d’atto della impossibilità di dire questo “altro” che mi ingiunge a vivere bene. È comunque possibile dire che la voce interiore rinvia al mistero della Trascendenza, ma è altresì vero che questo rinvio per Ricoeur non può essere fatto oggetto di discorso filosofico, anche se può comunque trovare, kantianamente, un suo sviluppo nel contesto della fede e del pensare.

servizio dell'etica, ossia in difesa della libera ricerca e realizzazione di ciò che l'uomo concepisce come la vita buona, la vera vita. C'è una domanda che l'uomo, proprio in virtù della sua natura, non può eludere, alla quale si sente in dovere di rispondere poiché richiama in maniera intima la sua coscienza e sorge dall'esame di se stesso. Si tratta della domanda socratica: "Come bisogna vivere?". Quando un uomo riflette su come vorrebbe vivere, egli pensa, in maniera più o meno consapevole, in che cosa consiste per lui la "vita buona", ossia la "migliore delle vite possibili".

Ricoeur definisce la prospettiva etica come "*la prospettiva della 'vita buona' con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste*"<sup>8</sup>. Egli - rifacendosi alla tradizione teleologica di Aristotele - pone l'etica come "vita buona" che può essere realizzata solamente *con* e per *l'altro*. Secondo quest'ottica, a percorrere la via etica non è un soggetto-*idem*, un soggetto chiuso nella propria narcisistica autoposizione, bensì un soggetto-*ipse*<sup>9</sup>, un soggetto che comprende se stesso attraverso l'altro e, in questo modo, può trasformare se stesso e il suo "essere-al-mondo". Ora però il percorso etico del sé che si svolge in relazione con l'altro, comporta rischi e contraddizioni, conflitti e lotte, risulta essere minacciato e vulnerabile. Trova impedimenti nei diversi contesti delle relazioni intersoggettive e istituzionali. In questi ambiti l'uomo ingaggia una vera e propria "lotta per il riconoscimento". Già l'Hegel del periodo di Jena (1802-1807) ne aveva parlato e Axel Honneth, operando una riattualizzazione della prospettiva hegeliana, ne ha evidenziato le molteplici dinamiche. La vita sociale, secondo pensatori come Machiavelli, Hobbes, Hegel e Marx, implica in maniera inevitabile una lotta. Per i primi due filosofi questa lotta è per l'autoconservazione ed è alimentata dal desiderio di conquista del potere. Marx si pone su questo versante affermando che tale autoaffermazione è di natura economica. Per Hegel invece, la lotta tra gli uomini non avviene solo per il potere poiché affonda le radici in un terreno etico, quello concernente il *desiderio di essere riconosciuti*. In tal senso, per Ricoeur la questione del riconoscimento è da cogliere in un contesto etico. Nel perdurare dei conflitti c'è sì la lotta per affermare se stessi, ma se la lotta perdura è perché l'affermazione non è completa senza la conquista del *riconoscimento* dell'altro. Al fondo dei conflitti c'è

<sup>8</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 266. "Appelons 'visée éthique' la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes" (RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 202).

<sup>9</sup> Come vedremo meglio più avanti, l'identità dell'uomo è da Ricoeur dispiegata dal punto di vista della dialettica tra medesimezza e ipseità. L'identità *idem* - medesimezza - corrisponde alla permanenza nel tempo di ciò che può essere quantificato, misurato, percepito con i sensi, ad esempio i tratti somatici o le impronte digitali. A questo modello di permanenza Ricoeur oppone l'identità *ipse* - ipseità - che concerne la dimensione etica. A tale riguardo la permanenza rinvia alle qualità-virtù etiche della persona.

allora una lotta per essere riconosciuti dall'altro, c'è una mancanza di riconoscimento, c'è misconoscimento. Nel riprendere la prospettiva di Hegel e di Honneth, Ricoeur è alla ricerca di contesti di vita in cui questa lotta può avere una tregua e un superamento, di contesti in cui l'uomo può conciliarsi con se stesso e con l'altro. Come vedremo, questi momenti sono all'insegna del potere-capacità di riconoscere se stessi e gli altri, di riconoscere se stessi negli altri e, quindi, sono caratterizzati dal mutuo riconoscimento.

Alla luce della definizione di prospettiva etica di Ricoeur, possiamo cogliere tre momenti della lotta per il riconoscimento. Ogni momento è segnato dalle dinamiche della ricerca di riconoscimento e del diniego di riconoscimento (misconoscimento). Il primo momento si pone sul piano della relazione con se stessi; il secondo momento riguarda i rapporti familiari (relazioni affettive primarie) e amicali; il terzo momento concerne le relazioni extrasoggettive sociali e giuridiche. Ogni aspetto è legato agli altri, da ognuno di questi tre momenti è possibile evidenziare diverse dimensioni del potere e del non potere, dell'agire e del patire.

### **Identità e potere-di essere**

Il riconoscimento e il misconoscimento contribuiscono in maniera rilevante e, in certi casi, decisiva a strutturare l'identità personale poiché attraverso essi l'uomo apprende a rapportarsi con se stesso come un individuo in possesso di certe qualità e capacità. Parlare di identità significa riferirsi a qualcosa che permane come *lo stesso* nel tempo. Ricoeur, da un lato supera la concezione di un'identità sostanziale di un *Cogito* trasparente a se stesso, narcisista e padrone del senso; dall'altro non cede alla tentazione di intendere il soggetto come una semplice *finzione linguistica* (Nietzsche). Egli concepisce l'identità personale in senso dinamico, non sostanziale, come qualcosa che si realizza attraverso la dialettica del riconoscimento e del misconoscimento, del potere e del non potere, della narrazione che un uomo costruisce in base alle sue azioni e passioni.

Ricoeur distingue un'identità-permanenza *idem* data dai tratti somatici, dalle impronte digitali, dal DNA, dal carattere - che è oggetto di riconoscimento tramite identificazione di un qualcosa - da una identità-permanenza *ipse* - fondata sulla *parola mantenuta* e sulla capacità di rispondere delle proprie azioni - che appartiene al riconoscimento etico e investe esclusivamente la dimensione del *chi*. È su questo

versante che l'uomo può costruire la propria identità in modo intenzionale secondo un piano di vita. Se come identità *idem* egli non può mutare se stesso perché dal punto di vista fisico, biologico e caratteriale si trova ad essere determinato (*passivo*), è sul fronte dell'identità *ipse* che *può* divenire quello che è in suo *potere* di essere (*attivo*). In altri termini, se è vero che l'identità *idem* costituisce la dimensione involontaria dell'uomo, qualcosa che precede e condiziona il suo progetto di vita, è altresì vero che egli può lavorare sulla sua identità-*ipse* mediante un percorso etico intento alla realizzazione della *vita buona*.

L'identità intesa come *ipseità* si situa nel contesto del divenire ciò che si è capaci di essere e richiama da vicino il “potere-di” ogni uomo di prendere possesso di se stesso e di realizzare la propria vita buona “con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste”. Da questa definizione di vita buona risulta che la realizzazione etica non può essere costruita in solitudine facendo affidamento solamente ai propri poteri; essa necessita della partecipazione alla vita sociale, del riconoscimento dell'altro e di condizioni affettive, sociali e politiche idonee, favorevoli.

Tra identità-*idem* e identità-*ipse*, l'uomo realizza una sintesi attraverso la sua capacità di raccontare e di raccontarsi le proprie e le altrui azioni e passioni nel tempo. A tale proposito Ricoeur parla di una *identità narrativa* costituita dalla trama-racconto delle vicende personali e intersoggettive che l'uomo vive in diversi contesti relazionali – relazioni affettive, sociali, istituzionali, civili - nei quali è alle prese con la lotta per il riconoscimento. Da questa lotta dipende il riconoscimento di se stesso e la strutturazione della sua identità personale-*ipse*.

### **Riconoscimento e misconoscimento, “potere-di” e “potere-su”**

Dalle relazioni affettive primarie dipende la fiducia che un individuo è in potere di avere nei riguardi di se stesso ed è alla base del suo potere-di agire nel mondo; dalle relazioni sociali dipende il potere-di stimare se stesso così da conseguire un certo equilibrio psico-esistenziale; dall'ambito istituzionale e civile dipende il rispetto di sé che gli consente di relazionarsi a se stesso in modo positivo.

Questi momenti del riconoscimento che un uomo può realizzare di sé sono i momenti focali del suo “essere-al-mondo”, sono il “suo” mondo, costituiscono i tratti fondamentali delle relazioni positive che egli intrattiene con se stesso, strutturano la sua

identità in modo dinamico, sono alla base della realizzazione della sua idea di vita buona. Ora però questa mira etica è minacciata dalla violenza, dalla degenerazione del potere umano che assume il volto di ciò che chiamiamo *male*. Il male deriva dalla degenerazione del potere che da “potere-di” si trasforma in “potere-su”. A tutela dell’etica occorre la norma, ossia l’interdizione della legge. Il “potere-su” può assumere il volto della tortura dell’altro, una tortura che oltre sul corpo può incidere sulla stima di sé della vittima: “Quella che viene chiamata umiliazione –orribile caricatura dell’umiltà- non è altro che la distruzione del rispetto di sé, al di là della distruzione del potere-di-fare. Qui, sembra che venga attinto il fondo del male”<sup>10</sup>.

Nelle relazioni affettive primarie, il maltrattamento fisico è un tipo di misconoscimento che va ad incidere sulla sicurezza di sé, sulla fiducia in sé e nel mondo sociale. Ma gli attacchi all’integrità fisica non bastano a delimitare questo primo tipo di disprezzo; nelle relazioni primarie è la mancanza di approvazione e l’umiliazione a costituire la più grave e profonda ferita che si possa infliggere all’altro. La disapprovazione, infatti, va a colpire un ordine di aspettative ben più complesso di quello riguardante l’integrità fisica. Nelle relazioni affettive primarie, l’umiliazione

“avvertita come il ritirarsi o il rifiutarsi di questa approvazione, colpisce ciascuno al livello pregiuridico del suo ‘essere con’ altri. L’individuo si sente in una certa misura guardato dall’alto in basso, addirittura non considerato affatto. Privato di approvazione, è come se non esistesse”<sup>11</sup>.

La mancanza di riconoscimento in società può provocare nell’individuo un crollo della stima di sé, tanto da portarlo a riconoscersi (in senso negativo) come incapace di agire. In ambito giuridico, la mancanza di riconoscimento dei diritti civili, politici e sociali può lasciare una profonda ferita sul rispetto di sé producendo umiliazione, frustrazione, esclusione.

### **Mutuo riconoscimento e stati di pace**

Ricoeur afferma che la richiesta di riconoscimento affettivo, giuridico, sociale, nasconde un’insidia, quella di essere una richiesta che non potrà mai essere

<sup>10</sup> RICOEUR, *Sé come un altro*, p. 321.

<sup>11</sup> RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 216.

soddisfatta in modo definitivo. Ciò, non solo per la presenza reale o minacciosa di mancanza di riconoscimento, ma anche e soprattutto perché essa conduce ad una rincorsa al riconoscimento delle capacità mai paga, così da rendere la lotta interminabile. Si affaccia così il pericolo di una nuova “coscienza infelice”; ad essa Ricoeur contrappone l’esperienza effettiva degli “stati di pace” (*états de paix*). Nella cultura occidentale, egli osserva, i modelli di “stati di pace” sono stati posti sotto il nome di *philia* (amicizia nel senso aristotelico), di *eros* (nel senso platonico), di *agape* (nel senso biblico e post biblico)<sup>12</sup>. Nell’amicizia, nell’*eros* e nell’*agape* è possibile il mutuo riconoscimento, condizione essenziale per la fine della lotta per il riconoscimento e per il conseguimento dello stato di pace. Ma cosa significa mutuo riconoscimento? Innanzitutto, il mutuo riconoscimento implica qualcosa di più della reciprocità. Le relazioni di reciprocità si fondano sulla logica dell’equivalenza, la quale può essere alla base dei contratti economici, degli scambi commerciali e della giustizia. Il mutuo riconoscimento è all’insegna della rottura di questa logica. È l’*agape* a consentire lo stato di pace e non la giustizia, ciò in quanto nella giustizia l’idea di equivalenza, implicitamente, contiene il germe di nuovi conflitti. L’*agape* consente di sospendere la disputa, poiché permette di andare al di là dell’equivalenza e del calcolo. L’amore disorienta, destabilizza la giustizia, spesso alimentata dal calcolo interessato, al fine di riorientarla verso la generosità.

Nell’*agape* sono gesti come il perdonare e il donare che, ponendosi al di là della logica di equivalenza, consentono di realizzare gli stati di pace. Nel dono gratuito c’è la sovrabbondanza dell’amore: “dare senza esigere un ritorno”, esso si pone sul piano del “senza prezzo” consentendo la realizzazione del “mutuo riconoscimento”. In questa esperienza di mutuo riconoscimento il sé si scopre nell’altro e l’altro si rivela nel proprio sé. Lo scambio dei doni può costituire un momento di vita etica in cui si realizza queste dinamiche etiche tra le persone.

Ora però lo scambio dei doni nasconde delle serie difficoltà, dei potenziali aspetti conflittuali, come quello dell’obbligo o meno di ricambiare o quello di come, quanto e quando ricambiare. Da questi paradossi è possibile uscire pensando alla considerazione di una relazione di scambio non appartenente all’ambito del commercio e del calcolo. Si tratta di disgiungere le pratiche del dono dalle pratiche economico-commerciali. Nella triade donare-ricevere-ricambiare, Ricoeur assume il *ricevere* come

---

<sup>12</sup> RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 247.

categoria cardine. È nella maniera di ricevere che si decide l'obbligo a ricambiare. E il "buon ricevere" (*bon recevoir*) si basa sulla *gratitudine* (*gratitude*) (parola che in francese significa anche "riconoscimento", "riconoscenza")<sup>13</sup>. La gratitudine solleva dal peso di ricambiare poiché esprime una generosità all'altezza di quella espressa dal dono iniziale. La gratitudine appartiene allo stesso ambito del "senza prezzo" del dono generoso; essa non può essere quantificata, misurata. Il gesto del donare, ponendosi al di là della giustizia di equivalenza, è fondamentale per far avanzare la storia verso gli stati di pace.

### **Il potere di essere se stessi e il potere di lasciare essere l'altro**

Al fondo del discorso del mutuo riconoscimento c'è un soggetto che si è emendato del proprio narcisismo e che ormai può riconoscere l'altro in sé e se stesso nell'altro. Sotto il segno del dono gratuito si concretizza il processo di riconoscimento e di riconoscenza, ossia l'ordine della relazione reciproca tra il sé e l'altro, tra l'altro e il sé. Con il dono gratuito ha termine (anche se in maniera provvisoria) la lotta per il riconoscimento, c'è una condizione di pace all'insegna di un sé che dona se stesso e, nel ricevere, accoglie qualcosa dell'altro. Ricoeur fa emergere che nel dono è importante non tanto la cosa donata, né il gesto di donare, ma il fatto che nel dono e nel gesto è *compreso* il donatore. Nel dono, colui che dona si dà all'altro. Il dono è il sostituto del donatore<sup>14</sup>. Ricoeur sottolinea che la condizione indispensabile per il felice esito del dono è la *capacità di ricevere*. Ne consegue che non è possibile dare più di quanto l'altro sia capace di ricevere. Colui che dona, dona veramente se stesso nella cosa donata se diviene *vuoto* di ogni componente narcisistica ed egoistica. Colui che riceve, riceve veramente, se è capace di ricevere, se è capace di emanciparsi dal suo egoismo.

Nelle esperienze di pace il "potere-di" si pone in servizio della *sollecitudine* reciproca (amicizia) e dell'*agape*. In tal senso, il potere non è più sull'altro, ma è il potere di essere capaci di riconoscere l'altro come uomo capace ed è il potere di riconoscersi nell'altro. La prospettiva etica di Ricoeur mi suggerisce che il "potere-di" si dispiega sul piano della *sollecitudine* e dell'*agape* non solo nel senso di ciò che un

<sup>13</sup> RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, p. 271.

<sup>14</sup> Sulla tematica del dono, Ricoeur riprende e rielabora la posizione che l'antropologo Marcel Hénaff espone nel suo bellissimo libro: *La prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

uomo può fare per l'altro, ma anche nel senso di ciò che Heidegger intende per “volere bene”:

“Volere bene significa donare l'essenza. Questo volere bene (*Mögen*) è l'essenza autentica del potere (*Vermögen*) che può non solo fare questa o quella cosa, ma anche lasciar ‘essere presente’ (*wesen*) qualcosa nella sua provenienza (*Her-kunft*), cioè far essere. È il potere del voler bene ciò ‘in forza di’ cui qualcosa può essere. Questo potere è il ‘possibile’ autentico (*das eigentlich ‘Mögliche’*), quello la cui essenza sta nel voler bene”<sup>15</sup>.

Alla luce di questa riflessione, si può allora concepire il “potere-di” secondo l'ottica di un riconoscimento dell'altro all'insegna del lasciar *florire* il suo essere e del *custodire* questo stesso fiorire. Questo discorso vale anche nei confronti del riconoscimento di sé: anche nella relazione pratica con se stessi si tratta di lasciar essere se stessi. È su questo piano che è possibile scongiurare ogni forma di violenza, ogni “potere-su” anche nei riguardi di se stessi.

Nel perseguire la sua realizzazione etica, l'uomo esplica il suo essere *capace*, dà espressione al suo stesso fondo di essere “*puissant et effectif*”. Diviene capace di riconoscere l'alterità in sé e fuori di sé, cerca di armonizzare l'altro in sé - l'involontario, la carne, la propria vita inconscia e pulsionale - con l'altro fuori di sé, fino al punto di riconoscersi in questo altro. Un sé *capace* di tutto questo è un sé che ha acquisito il potere di essere se stesso e di lasciare essere l'altro, è un sé che si sforza di realizzare se stesso. Questa realizzazione fa un tutt'uno con la vita buona, con la vera vita, all'insegna di un vivere *con* e *per* l'altro nel contesto di un mondo abitabile.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

HEIDEGGER, Martin. *Brief über den «Humanismus»*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. Trad. Petra Dal Santo, *Lettera sull'umanismo*. Milano: Adelphi, 1995.

HÉNAFF, Marcel, *La prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.

HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, p. 36.

RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté*. 1. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. *Le Juste. Tome I*. Paris: Édition Esprit, 1995.

RICOEUR, Paul. *Le Juste. Tome II*. Paris: Édition Esprit, 2000.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1994. Trad. Daniella Iannotta. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993.

RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004. Trad. F. Polidori, *Percorsi del riconoscimento*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2011.