

ROBERTA PICARDI

QUESTIONI DI RESPONSABILITÀ: LE SCUSE E IL PERDONO

ABSTRACT. – This article focuses on the themes of “excuses” and “forgiveness”, in order to elucidate the genealogy and the different trends of the contemporary debate about responsibility. To this purpose, the topic will be examined through three main axes, which structure the essay. The first one is an historical-philosophical perspective, which aims at grasping continuities and discontinuities in the centuries-old history of responsibility, by offering an overview of the theories concerning the theme of excuses, since Aristotle’s *Ethica Nichomachea* up to Hegel’s *Principles of the Philosophy of Right*. The second axe is an analytical perspective, which attempts at highlighting the multiple ties that – within analytic philosophy – link the elucidation of the nature and of the structure of the responsible action with the efforts of conceptual determination of the notions of “excuses” and of “forgiveness”. Finally, the third axe consists in a comparative perspective, which assumes the conceptual pair ‘excuses-forgiveness’ as a privileged point of view, in order to grasp convergences and divergences between the analytical debate on responsibility and the reflexion on responsibility within French post-phenomenological philosophy.

Quello sullo statuto e sui significati della nozione di responsabilità è uno dei dibattiti che ha maggiormente animato la filosofia morale contemporanea, sulle due sponde dell’Atlantico. Il presente articolo muove dall’ipotesi che un punto di vista privilegiato per ricostruire la genealogia, le tappe e i diversi orientamenti attuali di questo dibattito sia offerto dalla disamina di due questioni: da un lato, il problema di ispirazione aristotelica dell’analisi delle “scuse”, che chiediamo o che accettiamo in relazione a quei comportamenti di cui l’agente non può essere considerato responsabile, in tutto o in par-

te; dall'altro, la questione della determinazione concettuale del perdono che, a differenza delle scuse, è concesso all'autore di un torto, di cui sia stata riconosciuta la responsabilità.

Questa ipotesi viene esplorata in modo programmatico, delineando tre assi lungo i quali può essere sviluppato lo studio di queste due tematiche: in primo luogo, una prospettiva genealogica o storico-filosofica, mirante a mettere a fuoco le continuità e le discontinuità nella storia plurisecolare della riflessione sulla responsabilità morale; in secondo luogo, una prospettiva analitica, avente per oggetto i molteplici fili che – nel dibattito analitico – legano la chiarificazione dello statuto e della struttura dell'azione responsabile alla determinazione concettuale delle scuse e del perdono; infine, una prospettiva comparativa, all'interno della quale il binomio scuse-perdono è assunto come punto di riferimento per cogliere divergenze e convergenze tra il dibattito analitico e la riflessione sulla responsabilità che si è sviluppata nella tradizione post-fenomenologica francese.

I. Scuse e perdono: continuità e discontinuità

In una prospettiva storico-filosofica, occorre innanzitutto mettere in rilievo una asimmetria tra le "scuse" ed il "perdono". Come ha mostrato David Konstan nel suo libro *Before Forgiveness*¹, il perdono come «idea morale» – ossia nel senso secolarizzato di possibile forma interumana di risposta al torto – non solo è assente nel mondo antico, ma è difficilmente rintracciabile anche nel Nuovo Testamento: constatazione che impone di problematizzare l'affermazione della Arendt, secondo la quale sarebbe stato Gesù di Nazareth a scoprire «il ruolo del perdono negli affari umani»². La comparsa e la diffusione del perdono come "idea morale" risale piuttosto alla tar-

¹ D. KONSTAN, *Before Forgiveness. The Origins of a Moral Idea*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2010.

² H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. di S. Finzi, Milano, Bompiani, 2011, p. 239. Konstan discute e problematizza questa tesi della Arendt – esaminando i passaggi del Nuovo Testamento in cui è tematizzato il perdono – nel quarto capitolo del libro (*Before Forgiveness*, cit., pp. 112-124). Il medesimo tema costituisce il principale oggetto di discussione anche nel volume collettaneo *Ancient Forgiveness. Classical, Judaic and Christian*, ed. by D. Konstan and C.L. Griswold, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2012.

da età moderna³, per conoscere un pieno sviluppo ed acquisire una posizione centrale nel dibattito filosofico e nella riflessione morale solo nella seconda metà del Novecento, sotto l'impulso degli interrogativi suscitati dalle inedite manifestazioni del male di cui l'umanità si mostra capace nel corso della Seconda guerra mondiale.

Di contro, il tema delle "scuse" è un tema che accompagna sin dalle sue origini la storia della riflessione filosofica sulla responsabilità. Questa storia – va precisato – è una storia il cui inizio precede di gran lunga la comparsa e la diffusione del termine "responsabilità", che nella maggior parte delle lingue europee è avvenuta solo a cavallo tra Sette e Ottocento⁴. Il punto di partenza della riflessione filosofica sulla responsabilità è invece individuato dalla maggior parte degli interpreti nel libro III dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele affronta il problema di determinare quali siano le azioni suscettibili di lode e di biasimo: è infatti proprio questa caratteristica – ossia la prerogativa di essere suscettibili di lode e di biasimo – che tuttora è identificata da molti autori come il nucleo del significato della responsabilità morale. In modo significativo, è sempre Aristotele che, nello stesso contesto, fa dell'esame delle "scuse" una componente centrale ed integrante dell'indagine sulla responsabilità. E questo perché Aristotele definisce le azioni suscettibili di lode e biasimo – che ai suoi occhi possono essere solo le azioni pienamente volontarie – attraverso un procedimento negativo, ossia a partire da un'indagine preliminare e dettagliata delle azioni suscettibili di *sungnômê*: tali azioni possono essere definite, in termini moderni, come azioni suscettibili di scuse; in questo contesto, infatti, con il termine *sungnômê* – che solo impropriamente è a volte tradotto in italiano come "perdono" – Aristotele intende un atteggiamento di

³ L'emergere della nozione moderna di perdono è un tema ancora largamente inesplorato, di cui non esiste alcuna ricostruzione d'insieme, fatta eccezione dell'ultimo capitolo del libro di Konstan (*Before Forgiveness*, cit., pp. 146-171), che appare tra l'altro meno documentato e più superficiale rispetto alle approfondite analisi svolte nel resto dell'opera. In questa prospettiva, oltre al volume collettaneo *Le pardon* (éd. p. M. Perrin, Paris, Beauchesne, 1987) merita di essere menzionato il libro di K. PAGANI, *Man or Citizen. Anger, Forgiveness and Authenticity in Rousseau*, Pennsylvania, Penn State Univ. Press, 2015.

⁴ Si veda in proposito il saggio di L. FONNESU, *Genealogie della responsabilità*, in *Quanto siamo responsabili? Filosofie, neuroscienze e società*, a c. di M. De Caro, A. Lavazza, G. Sartori, Torino, Codice ediz., 2013, pp. 5-24.

indulgenza o di clemenza, poggiante sul riconoscimento di un fattore, quale l'involontarietà piena o parziale, che esenta l'agente dalla responsabilità di averle commesse⁵.

Precisamente, le azioni suscettibili di clemenza o di scuse – che Aristotele identifica nel libro III dell'*Etica Nicomachea* – sono di tre tipi. I primi due sono le due forme di azioni involontarie che Aristotele ammette e distingue. Com'è noto, si tratta da un lato delle azioni compiute «per costrizione», ove Aristotele include in questa categoria solo le azioni il cui principio è del tutto esterno al soggetto⁶, escludendo invece espressamente – in implicita polemica con Gorgia – che possano essere considerate come compiute per costrizione e dunque come scusabili le azioni compiute sotto la costrizione del piacere o delle passioni⁷. Il secondo tipo è costituito dalle azioni compiute nell'ignoranza delle circostanze particolari dell'azione: queste azioni compiute per ignoranza – precisa Aristotele – non devono essere in nessun modo confuse con le azioni compiute «ignorando», ossia in uno stato di incoscienza dovuto ad un eccesso passionale, come l'ubriachezza o un'ira eccessiva, che è esso stesso imputabile all'agente⁸. Infine, Aristotele presenta come suscettibili di *sungnômê* anche un sottogruppo di azioni compreso all'interno di quelle che egli definisce «azioni miste», riferendosi ad azioni che in assoluto sono involontarie – nel senso che nessuno le sceglierebbe – ma in alcune circostanze possono essere scelte e compiute, per paura di mali più grandi: per Aristotele, è quando questi mali sono tali da superare la natura umana che tali azioni miste non sono passibili né di lode né di biasimo, ma piuttosto solo di *sungnômê*⁹.

Questa riflessione sulle “scuse” – che Aristotele inaugura, con l'obiettivo dichiarato di coadiuvare l'affermazione delle pratiche giuridiche di attribuzione di responsabilità individuale – ha conosciuto nei secoli posteriori un'enorme fortuna, secondo un processo non lineare e non continuo, che proprio per questo merita attenzione. In questa plurisecolare storia congiunta delle scuse e della responsabilità, vi è in particolare un segmento – sinora relativamente

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. di M. Zanatta, Milano, BUR, 1986, Libro III, 1109 b 32, 1110 a 24 e 1111 a 1.

⁶ Ivi, III, 1110 a 1.

⁷ Ivi, 1110 b 10-15.

⁸ Ivi, 1110 b 25-30.

⁹ Ivi, 1110 a 24.

poco studiato – che appare particolarmente degno di nota, in vista di una genealogia del dibattito contemporaneo: si tratta della ripresa originale del tema aristotelico delle scuse, nell’ambito della riflessione sulle condizioni e sui gradi dell’imputazione che attraversa tutta la filosofia pratica dell’Illuminismo tedesco¹⁰.

Il punto di partenza di questo filone è costituito dalla filosofia pratica di Pufendorf, che ha al suo centro una nozione di imputazione del tutto secolarizzata, indipendente se non concorrente con la nozione di *imputatio* – nel senso di imputazione dei meriti di Cristo – al centro delle discussioni teologiche anteriori e posteriori alla Riforma¹¹. Precisamente, Pufendorf utilizza il termine latino *imputativitas*, per designare l’«elemento formale» dell’azione volontaria in virtù della quale l’effetto di quest’ultima «può essere imputato all’agente o può essere considerato dipendente da esso in modo determinato»¹². È a partire da questa identificazione della *imputativitas* come una prerogativa delle azioni volontarie che Pufendorf analizza le azioni involontarie e dunque non imputabili¹³, trasponendo il tema e gli argomenti aristotelici in un quadro segnato da due elementi nuovi e tipicamente moderni. Il primo è l’idea di un nesso costitutivo tra l’imputabilità e la libertà, nel senso di causalità indipendente da quel meccanicismo deterministico che caratterizza la

¹⁰ I fili che legano il dibattito analitico sulla responsabilità e la teorizzazione dell’imputazione nella filosofia pratica tedesca – da Pufendorf a Kant – sono stati segnalati da Joachim Hruschka, che affronta questo nodo con un taglio eminentemente sistematico (vd. in particolare J. HRUSCHKA, *Imputation*, «Birmingham Law Review», 669, 1986, pp. 669-710).

¹¹ Sul dibattito teologico intorno alla nozione di imputazione, si veda la seconda parte della voce «Zurechnung», a cura di F. Nüssel, nello *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer u. G. Gabriel, Band 12, Basel, Schwabe AG, 2004, pp. 1443-1451: p. 1450.

¹² S. PUFENDORF, *De Jure naturae et gentium libri octo*, ed. G. Moscovius, Frankfurt und Leipzig, Ex Off. Knochio-Eslingeriana, 1759 (rist. anast., Frankfurt a. M., Minerva G.M.B.H., 1967), Liber I, Caput V, par. 3, p. 68: «Formale actionis moralis consistit in imputativitate, ut ita loquar, per quam effectus actionis voluntariae agenti potest imputari, seu tanquam ad ipsum proprie pertinens haberi». Vd. anche S. PUFENDORF, *Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri II*, 1672, (rist. anast. e intr. a c. di H. Wehberg, Oxford-London, Clarendon Pr.-Humphrey Milford, 1931), L. I., Def. I, par. 4, p. 3.

¹³ PUFENDORF, *De Jure naturae*, cit., Liber I, Cap. IV, § 9-10, p. 63 ss. e Caput V, § 5-13, pp. 71-81.

visione della natura impostasi con la Rivoluzione scientifica¹⁴. Il secondo elemento innovativo è costituito dalla centralità che nella filosofia pratica di Pufendorf hanno non le virtù, ma piuttosto i doveri ovvero gli *officia*, nel senso di azioni comandate e proibite dalla legge¹⁵, che diviene così – insieme alla libertà – una componente costitutiva dell'imputabilità.

In questo modo Pufendorf ha fissato i binari lungo i quali nel corso del Settecento si sviluppa, nella trattatistica giusnaturalistica tedesca, una riflessione che considera – con sfumature differenti – il tema delle scuse in quanto segmento importante di quella peculiare dimensione del linguaggio morale che è il “linguaggio ascrittivo”, anticipando un orientamento che occupa uno spazio importante nel dibattito analitico contemporaneo sulla responsabilità. Tra gli autori che portano avanti questa indagine sui tre diversi livelli del linguaggio ascrittivo – ossia l'attribuzione neutra di un'azione al suo autore, l'applicazione della legge e la valutazione morale dell'azione – vi sono autori come Thomasius, Darjes o Christian Wolff¹⁶. L'epilogo o quanto meno un'appendice particolarmente significativa di questa riflessione sul linguaggio ascrittivo delle scuse può essere individuato nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, sui quali vale la pena soffermarsi.

Il contesto in cui Hegel affronta la questione delle scuse è la seconda sezione dell'opera, ovvero la sezione sulla «Moralità», in cui è sviluppata una teoria dell'azione, nel senso di «estrinsecazione della volontà soggettiva»¹⁷: in altri termini, una teoria dell'azione fondata

¹⁴ Ivi, Liber I, Caput V, § 5, pp. 70-71: «Caeterum quod actio moralis ad aliquem pertinere, eique imputari possit, (in quo formalem eiusdem rationem consistere diximus) eius causa nulli est alia, quam quod in potestate & facultate alicuius fuit, illam fieri vel non fieri; suscipi vel omitti. Id quod adeo manifestum est, ut etiam imperitissimi mortalium, ubi super facto aut omissio aliquo accusantur, non efficaciorum se posse excusationem afferre putent, quam si dicant; penes se non stetisse, suo mihi id factum vel non factum fuerit».

¹⁵ Ibid.: «quod quaelibet actio, ad normam moralem dirigibilis, quam penes aliquem est fieri vel non fieri, ipsi possit imputari».

¹⁶ Si veda in proposito – oltre al saggio già citato di Hruschka – l'articolo di L. FONNESU, *Der Begriff der Verantwortung in der Neuzeit und in der Aufklärung*, in corso di pubblicazione in *Handbuch Verantwortung*, hrsg. v. L. Heidbrink, C. Langbehn u. J. Loh, Berlin, Springer, 2017.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke in 20 Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, VII, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, § 113, p. 211 (= *Li-*

sull'assunto che la caratteristica che permette di qualificare un evento come azione sia l'auto-comprensione del soggetto agente, sia riguardo al proprio stato motivazionale o al proprio fine interno sia riguardo alla situazione esterna. Partendo da questo presupposto, Hegel si occupa delle "scuse" in quanto documenti che attestano ciò che egli definisce «il diritto del sapere» della volontà del soggetto¹⁸, riferendosi al fatto che l'unica solida base da cui dedurre i criteri di imputazione e valutazione di un'azione non può essere altro che il sapere che il soggetto ha del proprio proposito e della propria intenzione al momento della realizzazione dell'azione. In questo quadro l'elemento più interessante consiste nel modo in cui Hegel articola il diritto del sapere del soggetto a livello del «proponimento» e a livello dell'«intenzione». Con questi due termini Hegel si riferisce a due livelli diversi di auto-comprensione che l'agente può avere della propria azione: da un lato, il «proponimento» corrisponde a un'auto-comprensione dell'azione nella sua immediatezza, dunque come semplice evento dotato di *n* caratteristiche, come per esempio volere colpire con un pugno in testa qualcuno; dall'altro lato, l'intenzione designa invece un'auto-comprensione più elevata, attraverso la quale l'agente è in grado di cogliere la qualità universale della sua azione, riconducendola ad un classe generale, come per esempio omicidio o incendio¹⁹.

A livello del proponimento, il diritto del sapere della volontà soggettiva è una condizione scusante ed esprime semplicemente una riformulazione dell'eccezione aristotelica dell'ignoranza, esattamente come la intendeva Aristotele, ossia come ignoranza delle circostanze esterne in cui si svolge l'azione. Rinviando esplicitamente al terzo libro dell'*Etica Nichomachea* di Aristotele, Hegel precisa tra l'altro che l'ignoranza delle circostanze non è in alcun modo da confondere con l'errore morale, ossia l'ignoranza di ciò che è bene e male, dal momento che quest'ultima – ben lungi dall'attenuare la responsabilità dell'agente – è piuttosto esattamente l'elemento che fa sì che l'azione sia malvagia:

neamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio, con le aggiunte di Eduard Gans, trad. it. di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 99. Sul tema, obbligato è il rinvio al libro di M. QUANTE, *Il concetto hegeliano di azione* (1993), trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011.

¹⁸ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 117, p. 217 (= p. 102).

¹⁹ Ivi, § 119, p. 223 (= p. 104).

Aristotele (il luogo sta in *Eth. Nicom.*, III, 2), [...] distingue se l'agente sia οὐκ εἰδώς oppure ἀγνοῶν; in quel caso dell'ignoranza egli agisce *involontariamente* (quest'ignoranza si riferisce alle *circostanze esterne*, v. sopra § 117) e l'azione non è da imputare a lui. Sul secondo caso Aristotele però dice: «Ogni malvagio non conosce quel ch'è da fare e quel ch'è da omettere, e appunto questa mancanza (ἀμαρτία) è ciò che fa gli uomini ingiusti e in genere cattivi. La non-conoscenza della scelta del bene e del male non fa che un'azione sia involontaria (non possa venire imputata), bensì soltanto che essa sia malvagia». Aristotele ebbe certamente un'intellezione più profonda, riguardo alla connessione del conoscere e del volere, di quanto è divenuto corrente in una piatta filosofia, la quale insegna che il *non-conoscere*, l'*animo* e l'*entusiasmo* sono i veraci principi dell'agire etico²⁰.

A livello dell'intenzione, invece, il «diritto del sapere» della volontà del soggetto – così come Hegel lo enuncia al par. 120 – è per l'agente più un dovere che un diritto: o meglio, si tratta del diritto che gli altri soggetti possono avanzare nei confronti dell'agente, pretendendo che questa qualità dell'universale dell'azione «sia saputa dall'agente»²¹. Così declinato, il «diritto del sapere» dell'intenzione implica la riduzione o il totale annullamento dell'imputabilità dell'azione soltanto per un numero molto ristretto di casi, ossia per i «fanciulli», i «deboli di mente» ed i «pazzi». Per tutti gli altri soggetti agenti il fatto di non avere commesso un'azione senza averne l'intenzione – come può essere il caso di un soggetto che colpisca in modo mortale qualcuno sulla testa, adducendo come “scusa” il fatto di avere commesso il gesto senza l'intenzione di commettere un omicidio (quello che viene definito *dolus indirectus*) – per Hegel non costituisce affatto un'attenuante o una scusante. E questo non solo per le aspettative sociali degli altri nei confronti dell'agente, ma anche perché nella prospettiva hegeliana la descrizione che l'agente dà del proprio fare a partire dal proponimento e dunque in una prospettiva particolare, anche se insufficiente, soddisfa comunque il criterio che la rende un'azione, ossia un'espressione della volontà soggettiva, distinguibile da un evento naturale: ossia il fatto di contenere un'auto-descrizione, sia pure estremamente unilaterale²².

²⁰ Ivi, § 140, Anm., p. 266 s. (= p. 121).

²¹ Ivi, § 120, p. 225 (= p. 105).

²² Ibid., Anm.: «Come [...] le azioni secondo il loro esteriore esserci racchiudono entro di sé le accidentalità delle conseguenze, così anche il *soggettivo* esserci contiene l'indeterminatezza che si riferisce alla potenza o alla forza

II. Scuse e perdono nel dibattito analitico contemporaneo

In ambito analitico, per quanto riguarda le scuse il punto di partenza obbligato è il saggio di John Langshaw Austin *A plea for excuses* – tradotto in italiano con il titolo *Una giustificazione per le scuse* – che ha come obiettivo programmatico quello di difendere la fecondità e l'importanza dello studio filosofico delle scuse (o meglio del linguaggio delle scuse), in vista della comprensione della natura di un'azione responsabile²³. A questo scopo, Austin prende le mosse da una determinazione concettuale delle scuse, incentrata sulla demarcazione tra il campo semantico delle «scuse» e quello della «giustificazione», che a suo avviso possono e devono essere distinte, nonostante nell'uso ordinario e nelle situazioni concrete si presentino come strettamente intrecciate. Le giustificazioni e le scuse rappresentano infatti due strategie molto differenti di difesa, alle quali può ricorrere un soggetto agente accusato di avere commesso qualcosa di male. Da un lato, giustificarsi equivale ad accettare la piena responsabilità dell'azione compiuta, negando però che tale azione costituisca un'azione sbagliata, almeno nella circostanza particolare in cui è stata commessa: è questo il caso per esempio della giustificazione di un omicidio per legittima difesa²⁴. Dall'altro lato, invece, per Austin scusare il comportamento proprio o altrui equivale a riconoscere che l'azione commessa è sbagliata, rifiutando però di attribuire la responsabilità parziale o totale di tale azione all'agente ovvero rifiutando di considerare corretta la descrizione dell'azione secondo cui «X ha fatto A e basta»²⁵. È sulla base di questi presupposti che Austin circoscrive il campo semantico delle scuse ai casi in cui e ai modi con i quali si attenua la responsabilità

dell'autocoscienza e dell'avvedutezza (*Besonnenheit*) – una indeterminatezza, che tuttavia può venire in considerazione soltanto riguardo alla debolezza di mente, alla pazzia e simili, come alla fanciullezza, perché soltanto tali decise situazioni tolgono il carattere del pensare e della libertà della volontà e consentono di trattar l'agente non secondo l'onore di essere un'entità pensante ed una volontà».

²³ J.L. AUSTIN, *Una giustificazione per le scuse* (1956-57), in *Id., Saggi filosofici* (1961), trad. it. di P. Leonardi, Milano, Guerini e Associati, 1993², pp. 169-195.

²⁴ *Ivi*, p. 170.

²⁵ *Ibid.* Precisamente, Austin distingue – sulla scia di Aristotele – tre casi nei quali non è corretto dire “X ha fatto A” e basta: il caso in cui X non è stato il soggetto dell'azione; quello in cui il contenuto dell'azione – ossia il verbo – è incidentale; il caso in cui l'oggetto dell'azione non era intenzionale.

dell'agenteⁱ, includendo però all'interno di tale campo anche gli opposti delle scuse: ossia, quelle «espressioni aggravanti» che spesso le scuse hanno la funzione di escludere, come per esempio «di proposito», «deliberatamente» ed «intenzionalmente»²⁶. A partire da queste premesse, Austin attribuisce allo studio filosofico del linguaggio delle scuse una duplice funzione, critica e positiva.

La funzione critica consiste nello sgomberare il campo dagli errori e dalle semplificazioni a cui secondo Austin inevitabilmente si perviene, se si resta fermi ad una riflessione generale sulle nozioni di responsabilità, libertà ed azione, considerate per sé e come termini positivi: come Austin afferma all'inizio del saggio postumo *Tre modi di versare l'inchiostro*, la sostanza della sua posizione sulla responsabilità è che «non c'è molta sostanza nel discuterne in termini generali»²⁷. Si tratta di una critica degli effetti fuorvianti delle generalizzazioni – in tema di responsabilità – che riecheggia la posizione analoga sostenuta da Herbert Lionel Hart nel suo articolo *The Ascription of Responsibility and Rights*²⁸, da molti considerato come il punto di partenza del dibattito analitico sulla responsabilità. Hart e Austin muovono infatti da un presupposto comune, che è di matrice dichiaratamente aristotelica: l'idea che termini generali come volontarietà o libertà e responsabilità siano termini che solo in apparenza sono positivi, perché in realtà non fanno altro che escludere la molteplicità di casi disparati nei quali un'azione è non-responsabile o non-volontaria e dunque suscettibile di scuse²⁹. Precisamente per Austin sia libertà sia responsabilità non sono altro

²⁶ Ivi, p. 171. All'indagine di questo segmento del campo semantico delle «scuse» è dedicato il testo di una conferenza di Austin del 1958, pubblicata postuma sotto il titolo *Tre modi di versare l'inchiostro* (in *Saggi filosofici*, cit., pp. 253-267).

²⁷ Ivi, p. 254.

²⁸ H.L.A. HART, *The Ascription of Responsibility and Rights*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 49, 1948-49, pp. 171-194: pp. 178 ss. In questo saggio il bersaglio polemico di Hart è la formula generale «*actus non est reus, nisi mens sit rea*»: per Hart tale formula esprime il tentativo di imporre una «unità spuria» a una serie di casi molteplici di «eccezioni» e «scuse» (*defences*), riconducendole tutte all'assenza di un solo elemento o stato mentale, ossia l'intenzione: tentativo che Hart giudica fuorviante, proprio perché è fondato sull'impropria attribuzione di una «forza positiva» a termini – quali “volontario” e “intenzionale” – che ne sono privi, come Aristotele avrebbe per primo mostrato nel libro III dell'*Etica Nichomachea*.

²⁹ AUSTIN, *Una giustificazione per le scuse*, cit., p. 174.

che i «nomi» di una «dimensione» lungo la quale si descrive o si valuta un'azione, raggruppando una serie di azioni suscettibili di caratterizzazioni disparate, accomunate solo dal tratto negativo di non potere essere descritte come azioni suscettibili di scuse. Se è invece disponibile un certo tipo di scuse, questo specifico tipo di scuse mitiga in un modo o in un altro la responsabilità del soggetto per l'occorrenza di un'azione e per le sue conseguenze ed in questo modo determina anche sino a che punto quell'azione è da considerare libera e responsabile³⁰.

In positivo, lo studio del linguaggio delle scuse può secondo Austin apportare un contributo fondamentale al chiarimento del «complesso macchinario interno» dell'azione responsabile. E questo perché le diverse tipologie di espressioni scusanti o aggravanti si riferiscono a stadi o a fasi differenti di tale macchinario – come l'esecuzione o la progettazione – segnalando dei guasti o delle anomalie che consentono di capire quali sono i pezzi differenti che costituiscono un'azione responsabile e di notare come, nelle differenti tipologie di azioni, tali pezzi non debbano necessariamente essere gli stessi³¹.

Per quanto riguarda invece l'intreccio tra la problematica della responsabilità e l'analisi del perdono, un ruolo seminale è stato senza dubbio svolto dal saggio di Peter Frederick Strawson *Freedom and Resentment*³², che merita di essere ricordato anche perché esso imprime alla determinazione concettuale e funzionale delle scuse un'importante inflessione.

Com'è noto, nel saggio *Freedom and Resentment* Strawson persegue l'obiettivo di superare la contrapposizione sterile tra la visione consequenzialistica della responsabilità e la visione retributivista tradizionale, basata su presupposti incompatibilisti. Allo scopo di conciliare le due posizioni e proporre una visione retributivistica della responsabilità alternativa a quella tradizionale – e non incompatibile con il determinismo – Strawson rifiuta il presupposto condiviso dagli opposti schieramenti, ossia il presupposto secondo il quale le nostre pratiche di attribuzione di responsabilità sarebbero di-

³⁰ Ibid.

³¹ Ivi, p. 173.

³² P.F. STRAWSON, *Freedom and Resentment*, in Id., *Freedom and Resentment and other essays* (1974), Foreword by P. Snowdon, Oxon, Routledge, 2008, pp. 1-28.

pendenti da giudizi teorici sull'essere responsabile dell'agente: contro questo presupposto, Strawson radica piuttosto le nostre pratiche di attribuzione di responsabilità in quelle che egli definisce le nostre «attitudine reattive» (personali o morali), intendendo con tale espressione le reazioni rispettivamente personali o simpatetiche – come il risentimento e l'indignazione – che ciascun soggetto umano implicato in relazioni intersoggettive prova, sulla base delle sue «credenze» riguardo alle attitudini benevole o malevole che le azioni altrui manifestano nei suoi confronti³³.

Partendo da queste premesse, Strawson definisce ed esamina il campo delle “scuse” con metodo, con obiettivi e con esiti molto diversi da quelli di Austin. Il metodo consiste nella disamina delle situazioni e considerazioni che rendono inappropriate le attitudini reattive negative, come il risentimento o l'indignazione. Per quanto riguarda gli obiettivi, nell'economia della concezione strawsoniana della responsabilità l'interesse per il campo delle scuse risponde a un obiettivo specifico e diverso rispetto a quello perseguito da Austin: l'obiettivo di combattere il principale argomento su cui può far leva il retributivismo incompatibilista, ossia l'argomento secondo il quale la verità e l'accettazione del determinismo implicherebbe una generalizzazione di quelle condizioni di attenuazione o di sospensione delle pratiche di responsabilità, che sono espresse dalle “scuse” o da tutte le altre considerazioni, che rendono inappropriate le attitudini reattive negative³⁴. Si tratta della strategia argomentativa che nel libro *Responsibility and Moral Sentiments* – uno degli sviluppi più interessanti della teoria strawsoniana della responsabilità – R. Jay Wallace definisce «strategia della generalizzazione»³⁵. Partendo

³³ Ivi, p. 5 ss. Per un bilancio del dibattito e degli sviluppi cui ha dato impulso la concezione della responsabilità inaugurata da Strawson, si rimanda al volume *Free Will and Reactive Attitudes. Perspectives on P.F. Strawson's «Freedom and Resentment»* (2008), ed. by M. McKenna and P. Russell, Oxon, Routledge, 2016².

³⁴ STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., p. 11.

³⁵ R.J. WALLACE, *Responsibility and the moral sentiments* (1996), Massachusetts-London, Harvard Univ. Pr., 1998², p. 114. Per Wallace la strategia della generalizzazione rappresenta la «strada più diretta per sviluppare il metodo dell'equilibrio riflessivo a supporto di una conclusione incompatibilista. Essa inizia con le nostre convinzioni riflesse sui tipi di condizioni che attenuano o annullano la responsabilità morale, ancorando in queste concrete convinzioni principi generali di equità la cui consistente applicazione implica che non dovremmo mai considerare le persone moralmente responsabili se il determi-

dall'assunto che le nostre pratiche di responsabilità sono espressione di attitudini reattive partecipative o vicarie – che caratterizzano la natura umana – Strawson ha buon gioco a mostrare come l'adesione al determinismo non potrebbe in nessun modo provocare una simile generalizzazione, dal momento che le attitudini reattive sono inestirpabili dalle relazioni intersoggettive e funzionano indipendentemente da considerazioni intellettualistiche³⁶.

Per contrastare l'uso della strategia della generalizzazione da parte degli incompatibilisti, Strawson si accosta al tema delle scuse con un orientamento che lo conduce a risultati molto diversi da quelli di Austin. Mentre quest'ultimo è interessato a mettere in rilievo l'irriducibile pluralità ed eterogeneità di casi espressi dal linguaggio delle scuse – contro la tendenza fuorviante a parlare di volontà o intenzione come termini generali e positivi – Strawson affronta invece il campo delle scuse con una dichiarata tendenza riduttiva. Questa tendenza lo porta a ricondurre la variegata molteplicità di «considerazioni speciali» che possono modificare, ammorbidire o sospendere del tutto le attitudini reattive partecipate a due grandi gruppi, che possono essere distinti utilizzando – con Wallace – i termini «scuse» ed «esenzioni»³⁷.

Le «esenzioni» comprendono quelle considerazioni che non funzionano solo localmente – in riferimento ad una singola azione – ma piuttosto in modo globale, mettendo in evidenza alcuni tratti dell'agente (come l'immatunità morale o una patologia psicologica), che rendono impossibile considerarlo come un agente responsabile

sino fosse vero». Mettendo in relazione l'argomento generalizzante con il metodo dell'equilibrio riflessivo, Wallace contrasta la posizione degli incompatibilisti attraverso una strategia che – a differenza di quella di Strawson – è incentrata sull'esame dei principi morali alla base dei giudizi di scuse: per Wallace si tratta di dimostrare che il principio morale generale che sottende tali giudizi non risiede nel principio secondo il quale il merito e l'imputabilità di un'azione sono legate alla presenza di possibilità alternative, ma piuttosto nel principio secondo il quale un'azione è lodevole e biasimevole solo se esprime l'intenzione di rispettare o violare la domanda morale che rivolgiamo alle persone.

³⁶ STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., pp. 13 s. e 19 s.

³⁷ WALLACE, *Responsibility and the Moral Sentiments*, cit., p. 118. A sua volta Wallace riprende il termine « esenzioni » da G. WATSON, *Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme*, in *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. by F. Schoeman, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 1987, pp. 256-286.

e dunque annullano le condizioni di imputabilità di un'azione, perché ci inducono a sospendere completamente nei confronti dell'agente ogni attitudine reattiva partecipante o vicaria, spingendoci piuttosto ad assumere un'«attitudine oggettiva»: in altri termini, un'attitudine che consiste nel considerare l'agente non come soggetto di ordinarie relazioni inter-personali, ma piuttosto come mero oggetto di possibili o necessari interventi di politica sociale o securitaria oppure di eventuali cure³⁸.

Il gruppo delle «scuse» comprende invece quelle considerazioni che, al di là delle loro sfumature differenti, hanno però per Strawson «qualcosa di importante in comune»³⁹, ossia il fatto che non modificano la nostra visione dell'agente come agente responsabile – e dunque non ci invitano in generale a sospendere le nostre attitudini reattive nei suoi confronti – ma hanno piuttosto un significato circoscritto all'azione o meglio al torto in questione, suggerendoci che quello che *prima facie* ci è sembrato un torto in realtà non lo è, in quanto non è espressione di attitudini dell'agente in contrasto con le nostre aspettative di benevolenza o di rispetto. Lo slittamento rispetto alla determinazione concettuale delle scuse offerto da Austin è lieve, ma merita di essere messo in rilievo: mentre per Austin le scuse presuppongono il riconoscimento che l'agente abbia commesso qualcosa di male – pur invitando a riconsiderare e ad attenuare la responsabilità dell'agente per tale azione – l'approccio strawsoniano della responsabilità rende invece difficilmente concepibile la possibilità di pronunziare delle scuse per un torto effettivamente commesso, in quanto identifica piuttosto le scuse con l'eliminazione dell'apparenza di un torto.

Questo slittamento può essere ed è stato considerato da alcuni autori come un passo indietro nella determinazione concettuale delle scuse⁴⁰. Non può invece non essere riconosciuto a Strawson il merito di avere offerto un impulso determinante allo sviluppo del dibattito analitico sul perdono, grazie all'enfasi posta – sempre in *Freedom and Resentment* – sull'interesse filosofico del perdono, in quanto specifica attitudine reattiva indissolubilmente legata ad un'altra attitudine reattiva, ossia il risentimento giustificato, di cui il

³⁸ STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., p. 9.

³⁹ Ivi, p. 8.

⁴⁰ Vd. M.J. ZIMMERMAN, *Another Plea for Excuses*, «American Philosophical Quarterly», 41, 2004, 3, pp. 259-266.

perdono sarebbe l'abbandono o il superamento, altrettanto giustificato:

Insieme al risentimento e alla gratitudine, ho appena menzionato il perdono. Si tratta di un argomento che oggi è piuttosto poco alla moda in filosofia morale; ma essere perdonati è qualcosa che qualche volta chiediamo, e perdonare è qualcosa che qualche volta facciamo. Domandare di essere perdonato è in parte riconoscere che l'attitudine espressa nelle nostre azioni era tale da potere essere oggetto di risentimento – in modo appropriato – ed in parte ripudiare quell'attitudine per il futuro (o almeno per il futuro immediato); e perdonare è accettare questo ripudio ed abbandonare il risentimento⁴¹.

Il nesso tra risentimento e perdono che Strawson delinea in questi passaggi – presentando il perdono come abbandono del risentimento – non è un elemento originale. Si tratta piuttosto di un'idea che Strawson riprende dall'arcivescovo scozzese Joseph Butler⁴², che costituisce oggi il riferimento centrale di una parte consistente della letteratura filosofica sul perdono in ambito analitico. Tuttavia, le premesse di questa fortuna dello sviluppo degli argomenti dell'arcivescovo Butler vanno identificate proprio nella caratterizzazione del perdono come attitudine reattiva che Strawson offre in *Freedom and resentment*, contestualmente all'affermazione di un nesso intrinseco e costitutivo tra attitudini reattive e pratiche di attribuzione di responsabilità. Questi presupposti hanno contribuito in modo determinante a sottrarre il perdono al disinteresse filosofico di cui sino a qual momento era stato oggetto in ambito anglosassone, consentendo lo sviluppo – intorno ad esso – di una discussione sempre più intensa, che ambisce a determinarne il valore e la struttura concettuale in una prospettiva di filosofia morale interamente secolarizzata, del tutto indipendente dalla caratterizzazione del perdono come virtù religiosa o dalle questioni teologiche connesse allo statuto del perdono e della grazia divine.

La rilevanza e l'interesse degli altri filoni ed orientamenti che hanno nutrito tale dibattito – come per esempio la teoria paradigmatica del perdono in quanto *speech act* elaborata da Habermas – non

⁴¹ STRAWSON, *Freedom and Resentment*, cit., p. 6.

⁴² J. BUTLER, *Sermon VIII. Upon Resentment e Sermon IX. Upon Forgiveness of Injuries*, in *The Works of Joseph Butler*, ed. b. W.E. Gladstone, London, Clarendon Pr., 1896, II, pp. 136–167.

è certo trascurabile⁴³. Tuttavia, l'approccio strawsoniano – incentrato sull'esame delle condizioni in cui le attitudini reattive del risentimento e del perdono sono rispettivamente appropriate o inappropriate – è l'approccio in cui analisi del perdono ed analisi della responsabilità morale si intrecciano più strettamente: se si parte dal presupposto che il perdono è il superamento del risentimento – inteso nel senso di specifica attitudine reattiva, alla base dell'attribuzione di responsabilità ad un offensore – non può infatti essere elusa, ma diventa al contrario centrale ed urgente la questione di mostrare come il perdono possa essere ammesso senza entrare in contraddizione con le pratiche di responsabilità⁴⁴. La strada più battuta per risolvere questo problema è stata l'elaborazione di una teoria del perdono condizionato, fondata cioè sull'identificazione delle condizioni e dei criteri che rendono appropriato e dunque moralmente legittimo il superamento del risentimento⁴⁵. Non sono però mancati tentativi orientati in una direzione differente: ossia teorie del «perdono incondizionato» – come quella proposta da Margaret Holmgren – che non cercano di conciliare paradigma della retribuzione e paradigma del perdono, ma piuttosto mirano a sostituire il primo con il secondo, sforzandosi a questo scopo di mostrare come il perdono incondizionato ed unilaterale incorpori in sé una concezione della responsabilità personale più solida di quella sulla quale poggia il retributivismo, sia tradizionale sia di ispirazione strawsoniana⁴⁶.

Non interessa qui ricostruire nel dettaglio le posizioni dei diversi autori, ma solo mettere in rilievo la nuova luce che questo esame filosofico del binomio perdono-responsabilità ha consentito di gettare su entrambi i termini.

Da un lato, l'analisi della nozione del perdono ha permesso di approfondire quello che può essere considerato il cuore o il nucleo

⁴³ J.G. HABER, *Forgiveness*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield Publ., 1991.

⁴⁴ C.L. GRISWOLD, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, Cambridge, Cambridge Univ. Pr., 2007, p. 40.

⁴⁵ Oltre al libro di Griswold citato sopra – che può essere considerato come il tentativo più sistematico in direzione di una teoria del perdono condizionato – va menzionata almeno la raccolta di saggi di J.G. MURPHY, *Getting Even: Forgiveness and its Limits*, New York-Oxford, Oxford Univ. Pr., 2003.

⁴⁶ M.R. HOLMGREN, *Forgiveness and Retribution. Responding to Wrongdoing*, Cambridge-New York et al., Cambridge Univ. Pr., 2012.

più intimo del concetto di responsabilità morale, inducendo diversi autori a concentrare l'attenzione non più solo sul problema del nesso tra le diverse componenti dell'azione – ossia intenzione ed azione o azione e conseguenze – ma piuttosto su una questione più radicale: la questione del rapporto tra l'identità personale o il sé dell'agente da un lato e, dall'altro, il suo atto, ossia il torto che ha commesso. Secondo l'orientamento più diffuso negli studi analitici sul perdono, infatti, ciò che si perdona non è la singola azione – cioè il torto subito – ma l'offensore, l'agente che l'ha commessa. Questo nodo si impone in particolare in modo inevitabile all'interno delle teorie del perdono condizionato – come quella proposta da Griswold – che annoverano tra i criteri indispensabili per un perdono moralmente legittimo sia la piena assunzione di responsabilità, da parte dell'offensore, per il torto commesso, sia il ripudio dell'atto commesso; ora, affinché il rapporto tra questi due passi – ossia assunzione di responsabilità e ripudio – sia concepibile, è indispensabile ammettere un sé che possa essere altro dai suoi atti passati, ma conservando una «riconoscibile continuità»⁴⁷, senza la quale il perdono non sarebbe distinguibile da quel particolare tipo di scuse che un agente offre quando afferma «non sono stato veramente io a commettere quel torto», perché ero sotto l'azione di droghe o per qualsiasi altro motivo.

Dall'altro lato – tra i passi avanti nella chiarificazione concettuale del perdono prodotti dall'analisi di quest'ultimo nel prisma della responsabilità – è possibile annoverare proprio la distinzione tra “scuse” e “perdono”, che ho appena menzionato. Si tratta di una distinzione sulla quale la maggior parte degli autori analitici si sofferma, fissando proprio nella responsabilità lo spartiacque: è infatti condivisa l'idea che lo scusare è non considerare l'agente responsabile (del tutto o in parte) per il torto commesso (*prima facie* o realmente), mentre il perdonare assume la piena responsabilità dell'offensore per il torto. Non mancano però sfumature differenti nella formulazione di tale distinzione. Alcuni autori, come Murphy, la presentano come una distinzione del tutto a-problematica⁴⁸. Più interessante risulta invece la posizione di quanti, come Griswold, evidenziano tutte le difficoltà che minano alla base la separazione apparentemente nitida tra scuse e perdono, che si rivela tutt'altro

⁴⁷ GRISWOLD, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, cit., p. 50.

⁴⁸ V.J. MURPHY, *What is Forgiveness?*, in ID., *Getting Even*, cit., pp. 9-16: p. 13.

che semplice, se si considera la complessità della nozione di azione responsabile, su cui essa si fonda: si «potrebbe sostenere che ci sono sempre delle scuse mitiganti» perché «c'è sempre una storia su come uno ha finito per compiere qualcosa di male» – nota Griswold – per sviluppare poi quest'osservazione attraverso una disamina critica della vulnerabilità che affetta il paradigma del perdono, sul doppio fronte dell'offensore e delle vittime, in quanto esposto ai diversi tipi di «sorte morale» teorizzati da Bernard Williams e da Thomas Nagel⁴⁹.

III. *Responsabilità trascendente e perdono*

In conclusione, si tratta di cogliere e misurare, attraverso lo studio del binomio scuse-perdono, la distanza e gli eventuali punti di intersezione – in tema di responsabilità – tra il dibattito filosofico analitico e la tradizione post-fenomenologica francese. Per quanto riguarda le divergenze – che sono notevoli e manifeste – tre sono gli aspetti sui quali occorre richiamare l'attenzione.

In primo luogo, nello spazio filosofico francofono la riflessione sul significato del «perdono» si sviluppa in modo quasi del tutto indipendente da quella sulle «scuse», che costituiscono un tema marginale, se non addirittura discredito. Emblematica è sotto questo profilo la posizione di Derrida, che in diverse occasioni denuncia «l'oscuro dogmatismo» di quella che egli definisce l'«assiomatica soggettivista della responsabilità», riferendosi proprio ai tentativi di determinare i differenti gradi di imputabilità di un agente, esaminando scusanti ed aggravanti⁵⁰. Questa critica dell'analisi delle scuse s'inserisce all'interno di un esplicito e programmatico proposito di «decostruzione» della nozione di responsabilità nel suo senso classico, ovvero come responsabilità che un soggetto prende a nome proprio e davanti all'altro: decostruzione di cui il momento centrale è in modo significativo costituito proprio dall'indagine sulla nozione di perdono che Derrida conduce nel corso degli anni Novanta⁵¹.

⁴⁹ GRISWOLD, *Forgiveness. A Philosophical Exploration*, cit., pp. 128-133.

⁵⁰ J. DERRIDA, *Dal diritto alla giustizia* (1989-90), in *Forza di Legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»* (1994), trad. it. di A. Di Natale, a c. di F. Garritano, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 78 s.

⁵¹ Tra il 1995 ed il 1997 Derrida tiene all'École d'hautes études en Sciences Sociales un seminario su *Spergiurare e perdonare*, nel quadro di un ciclo gene-

In secondo luogo, la concezione del perdono che Derrida sviluppa – e che appare prevalente nello spazio francofono – segue un orientamento molto diverso rispetto allo sforzo di ridurre il perdono “nei limiti della sola morale” che, come si è visto, caratterizza lo spazio filosofico analitico. Nella tradizione francofona prevale infatti una concezione del perdono che assume e radicalizza la matrice teologica della nozione⁵², per accentuarne il carattere incondizionato e verticale⁵³ e per collocarla in una dimensione iper-morale ed iper-etica: ossia una concezione fondata sull’idea che il perdono ecceda per definizione la logica dell’equivalenza e della reciprocità alla base di tutte le pratiche di attribuzione di responsabilità morale⁵⁴.

rale il cui titolo è *Questioni di responsabilità*. Il seminario sul perdono non è ancora stato pubblicato integralmente, ma il contenuto della prima seduta corrisponde grosso modo al testo di una conferenza pronunciata tra il 1997 ed il 1998 in diverse parti del mondo – da Gerusalemme a Città del Capo – e pubblicata nel volume: J. DERRIDA, *Pardonner. L’impardonnabile et l’imprescriptible*, Paris, Éd. Galilée, 2012.

⁵² Vd. J. DERRIDA, *Foi et Savoir, suivi de Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*, Paris, Seuil, 2000, p. 104: «Per quanto enigmatico resti il concetto di perdono, è un dato di fatto che la scena, la figura, il linguaggio che tentiamo di rendere adeguato ad esso appartengano a un’eredità religiosa (diciamo abrahimica, per riunirvi il giudaismo, i cristianesimi e gli islams)». Vd. anche Id., *Pardonner*, cit., p. 60: «Il perdono è cosa umana, appartiene all’uomo, è in potere dell’uomo – o piuttosto è riservato a Dio? e non è in sé l’apertura dell’esperienza o dell’esistenza al sovranaturale in quanto sovraumano, che sia divino, trascendente o immanente, sacro, santo o non santo? Tutti i dibattiti sul perdono sono anche dibattiti su questo “limite” e sul passaggio di questo limite». Una posizione analoga costituisce il punto di partenza dell’*Epilogo* sul «perdono difficile» in P. RICŒUR, *La memoria, la storia, l’oblio* (2000), trad. it. a c. di D. Iannotta, Milano, Raffaello Cortina Ed., 2003, p. 663.

⁵³ Per Derrida solo il «perdono puro assolutamente incondizionato» ci «dà a pensare l’essenza del perdono, se mai ve ne è» (*Pardonner*, cit., pp. 60 s.). Ricœur insiste sull’«altezza» del perdono – opposta alla profondità della colpa – associandosi alla caratterizzazione derridiana del perdono come «non-condizionale, senza eccezione e senza restrizioni» (*La memoria, la storia, l’oblio*, cit., p. 663).

⁵⁴ Precisamente, la logica che sottende la riflessione derridiana sul perdono è una «logica dell’etica iperbolica», che comanda «di accordare il perdono là dove non è né chiesto né meritato, e anche per il peggiore male radicale» (vd. DERRIDA, *Pardonner*, cit., p. 27). In Ricœur ricorre spesso, dai primi agli ultimi scritti, l’opposizione tra logica dell’equivalenza – alla base della giustizia umana – e la logica della sovrabbondanza, di cui sono espressione paradigmatica la grazia divina ed il perdono (vd. per esempio P. RICŒUR, *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique* (1961), in *Le Conflit des Interprétations*.

Infine, questa diversa concezione del perdono riflette una differente concezione della responsabilità, inaugurata da Lévinas e fondata sull'idea della precedenza dell'altro: in altri termini, una concezione in cui la responsabilità funge da termine opposto rispetto all'idea di un soggetto padrone dei propri pensieri e delle proprie azioni, in quanto è intesa come responsabilità trascendente, ossia proveniente dall'ingiunzione etica dell'altro, da cui dipende in ultima istanza per Lévinas la stessa costituzione dell'individualità del soggetto⁵⁵. Una simile responsabilità «trascendente» è al tempo stesso per definizione infinita e dunque non suscettibile di gradi e di calcoli – in quanto non vi è un limite all'ingiunzione proveniente dall'altro – e trova una espressione paradigmatica nel perdono (la cui analisi è non a caso ampiamente sviluppata da Lévinas in *Totalità ed infinito*)⁵⁶, almeno se ed in quanto il perdono è inteso come perdono incondizionato che proviene dall'altro, sottraendo il soggetto all'illusione di autonomia che ne costituisce la “colpa ontologica” e che, se protratta, può tradursi nella colpa specificamente etica della violenza⁵⁷.

Per ricapitolare, si può dunque dire che – a prescindere dalle differenze tra i diversi autori – la riflessione sul perdono nella tradizione post-fenomenologica francese riflette una diversa concezione della responsabilità, che è a sua volta espressione di una differente concezione dell'intersoggettività: ossia una concezione del rapporto tra il sé e l'altro fondata sul presupposto di una costitutiva dissimmetria tra i due termini.

La messa in rilievo di queste divergenze non deve, però, indurre a tralasciare del tutto i punti di contatto e le contaminazioni tra questi due filoni della riflessione contemporanea sul perdono. In questa prospettiva è in particolare emblematica l'opera di Paul Ricœur, che ha senza dubbio giocato un importante ruolo di cerniera tra i due spazi filosofici, a prescindere dal giudizio – positivo o negativo – che si può dare sulla tendenza alla mediazione che caratterizza lo stile filosofico ricœuriano. Nell'ambito della propria feno-

Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 2013 [Essais, s.n.], pp. 387-422: p. 420, e soprattutto P. RICŒUR, *Amour et Justice*, Paris, éd. Points, 2008, pp. 21-69).

⁵⁵ E. LÉVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1971), Paris, Le livre de poche, 2009 (Biblio essais), pp. 194 e 200.

⁵⁶ Ivi, p. 253 ss.

⁵⁷ Ivi, pp. 47 s. e 81.

menologia ermeneutica del sé, Ricœur elabora e sostiene infatti una concezione della responsabilità che integra l'idea lévinasiana della responsabilità come ingiunzione etica proveniente dall'altro alla nozione classica di imputabilità come capacità – per il soggetto – di riconoscersi come autore dei propri atti⁵⁸: questa capacità di auto-ascrizione rappresenta per Ricœur – insieme alla capacità di parlare, di agire e di raccontarsi – una delle «capacità fondamentali» del Sé, in quanto essere capace e fallibile, agente e sofferente. Partendo da questo presupposto, Ricœur non oppone imputabilità e perdono – come avviene in Derrida – ma piuttosto sviluppa una riflessione sul perdono che ha come punto di partenza e come punto di arrivo proprio l'imputabilità.

Da un lato, l'indagine ricoeuriana sul perdono si apre con la tematizzazione dell'imputabilità, in quanto quest'ultima è al cuore del primo termine dell'«equazione del perdono», ossia la «colpa». L'imputabilità è identificata infatti da Ricœur come la «capacità» ferita o affetta dalla colpa, la cui presa in carico – con la confessione – si iscrive nel cuore dell'articolazione entro l'atto e l'agente, proiettando la qualità negativa dell'azione commessa sull'agente stesso e inibendo o meglio schiacciando sulla coscienza del passato la capacità di agire del soggetto:

In effetti, non può esserci perdono se non là dove si può accusare qualcuno, presumerlo o dichiararlo colpevole. E non si possono accusare che azioni imputabili a un agente, il quale si ritiene il loro vero autore. In altri termini, l'imputabilità è quella capacità, quell'attitudine, in virtù della quale le azioni possono essere messe in conto a qualcuno. [...] La colpa, la colpevolezza, va ricercata proprio nella regione dell'imputabilità. Questa regione è quella dell'articolazione fra l'atto e l'agente, fra il "che cosa" dell'azione e il "chi" della potenza d'agire – dell'*agency*. Proprio quest'articolazione, nell'esperienza della colpa, viene in qualche modo toccata, ferita da una penosa affezione⁵⁹.

Dall'altro, l'imputabilità costituisce anche l'approdo dell'«odissea» del perdono che Ricœur sviluppa nell'*Epilogo de La memoria, la storia, l'oblio*. E questo perché Ricœur identifica l'essenza del

⁵⁸ Questa integrazione tra le due diverse concezioni della responsabilità è condensata in modo sintetico ed efficace nel saggio: P. RICŒUR, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique*, in *Le Juste 1*, Paris, éd. Esprit, 1995, pp. 41-70.

⁵⁹ RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, cit., p. 653.

perdono nello «slegare l'agente dal suo atto», che ha per implicazione il ripristino della potenza d'agire e della capacità di imputazione affetta dalla colpa⁶⁰. Questo slegare l'agente dal suo atto – che per Ricœur ha una dimensione verticale e gratuita, ma al tempo stesso bi-laterale, perché costitutivamente connessa al «pentimento» – è un atto di fiducia nelle risorse di rigenerazione del sé⁶¹. Per quanto Ricœur non nasconda l'ispirazione religiosa della propria riflessione sul perdono, il fondamento di questa possibilità della rigenerazione del sé – e della fiducia in essa espressa dal perdono – è in realtà un fondamento squisitamente filosofico: lo slegare l'agente dal suo atto in cui consiste il perdono è infatti per Ricœur «difficile» – ma non «impossibile», come per Derrida – perché riposa su una dissociazione che è situata nel cuore della potenza d'agire del soggetto, ossia la dissociazione e dissociabilità tra l'effettuazione della potenza d'agire che costituisce il soggetto e la capacità che ogni singola effettuazione mette in atto⁶².

Una simile concezione del perdono non è lontana dalla rigenerazione interiore – o meglio da quel *change of heart* – che anche l'orientamento prevalente delle filosofie anglosassoni del perdono individua come nucleo della nozione. La differenza consiste nel fatto che in Ricœur la possibilità di questo “cambiamento del cuore” è ancorata filosoficamente in una ontologia del Sé – sia pure indiretta ed incompiuta – che è incentrata sulla nozione aristotelica dell'essere come potenza e come atto:

Questo atto di slegamento (*scil.*: dell'agente dall'atto) non è filosoficamente aberrante: esso resta conforme alla linea di una filosofia dell'azione, nella quale l'accento viene messo sui poteri che, insieme, compongono il ritratto dell'uomo capace. A sua volta, quest'antropologia filosofica prende appoggio su un'ontologia fondamentale che, nella grande polisemia del verbo essere secondo la metafisica di Aristotele, accorda la preferenza all'essere come atto e potenza, a differenza dell'accezione sostanzialista, che ha prevalso nella metafisica fino a Kant⁶³.

Si ritrova così – al termine di questo percorso – ancora Aristotele, ma non più l'Aristotele dell'*Etica Nichomachea*, così presente

⁶⁰ Ivi, p. 696.

⁶¹ Ivi, p. 697.

⁶² Ibid.

⁶³ Ivi, p. 168 s.

Roberta Picardi Questioni di responsabilità

nella filosofia morale anglosassone ed anche nell'etica ricoeuriana, quanto piuttosto l'Aristotele della *Metafisica*, da cui Ricœur trae la chiave per risolvere la propria equazione del perdono nel cuore stesso dell'ipseità.