



Law & (dis)order
Norma, eccezione, fondamento

Philosophy
Kitchen #7

Anno 4
Settembre 2017
ISSN: 2385-1945



Law & (dis)order
Norma, eccezione, fondamento
A cura di Mauro Balestrieri e Alberto Giustiniano

Law & (dis)order

Norma, eccezione, fondamento

EDITORIALE

7

Introduzione

Mauro Balestrieri,
Alberto Giustiniano

41

**On Law, Power and
Violence: from
Christoph Menke
to Hannah Arendt.
A critical analysis**
Valerio Fabbrizi

103

**La determinazione
della legge di Dio.
Il pensiero del *nómos*
in Paolo di Tarso**
Antonio Gerace

I. LEGGE E GIUSTIZIA

15

**Schuld und Schulden
Wie moralisch ist
die Wirtschaft?**

Thomas Macho

III. LEGGE E FORME DI LEGGE

53

**Legge del testo
e performatività
in Jacques Derrida**
Francesco Garritano

V. SOGLIE DELLA LEGGE

117

**Materiali per una
teoria materialista
dello stato
di eccezione**
Manuel Disegni

II. LEGGE E FORZA DI LEGGE

29

**La forza della legge
fra *kratos* e *Gewalt*.
Dalle tesi del
Trasimaco platonico
a Max Weber**

Luca Mori

67

**Legge come meta-pre-
scrizione in Gilbert Ryle**
Lorenzo Paudice

IV. LEGGE E SACRO

81

**Potenza e legge
nella teologia
politica medievale**
Emanuele Castrucci

131

**The concrete Utopia
of the Commons.
The right of
Civic and collective
use of public
(and private) goods**
Nicola Capone

EDITORIALE

Introduzione

Mauro Balestrieri, Alberto Giustiniano

Il numero che qui si presenta cerca di affrontare in un'ottica eminentemente interdisciplinare l'articolata concettualità che il mondo del diritto manifesta e offre al pensiero filosofico. I contributi che lo compongono hanno il merito di proporre una riflessione ragionata e sfaccettata, critica e trans-istorica, sulle molteplici morfologie che la legge sembra assumere tanto nella sua evoluzione storica, quanto nella concreta condizione contemporanea.

Il più grande obiettivo che ha guidato l'impostazione di questo numero risiede nel tentativo di pensare quelle pratiche affabulatorie – e allo stesso intrinsecamente violente – che circoscrivono l'azione della legge. Il diritto ha da sempre svolto un ruolo primario nella “naturalizzazione” dei poteri di dominio dell'uomo sui propri simili, e dell'uomo sulla natura. La sovranità della legge – il suo ergersi magnificamente al di sopra del foro interiore dell'individuo – è null'altro che la forma formante, il risultato atteso, di un gesto violento e inaspettato, ma così naturale da informare la stessa costituzione dei corpi politici, e la loro esistenza attuale.

Invero, alle origini della cultura giuridica occidentale, la legge è stata infatti detta “sovrana”. Da quando il poeta Pindaro nel VI secolo a.C. espresse questo fulminante pensiero, l'intera tradizione successiva, da Aristotele a Cicerone, da Heidegger a Schmitt, non ha smesso di interrogarsi sugli ambivalenti rapporti che congiungono diritto, forza e violenza. La legge, è stato anche detto, è “sottile”: nel suo instaurarsi quale potere diffuso, impercettibile, radicato nell'operare delle istituzioni e delle direzioni di coscienza, essa ha finito per governare l'individuo prima ancora che questi ne divenisse consapevole. La legge, ancora, è stata detta “chiara” (o *doveva* essere chiara), come proclamavano i giacobini rivoltosi nel 1789 demolendo le oppressive costumanze dell'*ancien régime*. La legge, purtroppo, è anche “oscura”, ineffabile, nascosta nelle pieghe del tempo, nel sapere tecnico dei suoi interpreti e nella tradizione memorabile. Ancora oggi, pare quasi impossibile affrontare *de visu* il senso e il valore della parola legge e il suo rapporto con ciò che da fuori dovrebbe dirigerne l'azione, la *giustizia*. Nella poliedrica formazione che sta, molto più che in passato, al cuore del contesto

politico ed economico globale il suo valore sembra dirsi assente.

È spesso lampante come, in perfetta continuità con la diffusione sconfinata nel planisfero degli affari economici e commerciali, la legge appaia pure relegata al ruolo di semplice *strumento*. Nel ritagliarsi fittiziamente uno spazio di indipendenza e di specialismo, essa in realtà sembra perseguire fini che stanno al di là della sua immediata consapevolezza. Sempre più impiegata per accrescere l'estensione del mercato finanziario, la legge è la “magnifica marionetta” di una nuova forma di sovranità, se così si può dire, del tutto sconosciuta nei secoli passati, che fa dei grandi studi legali o delle più importanti riforme costituzionali nient'altro che delle tappe, docili o meno, in linea o meno, rispetto a un modello che prima ancora di essere semplicemente gius-economico è, soprattutto, *esistenziale*. In questo senso, come diceva Foucault, la società attuale ha smesso di essere una società giuridica. Non si combatte più *per* la legge, come la storia della tradizione politica moderna poteva aver insegnato, ma per la posizione politica che può, a monte, realizzarne la *disponibilità*. Il diritto “decade”, così, a semplice “strategia politica”, permane semplicemente come “utensile tecnologico”, come marchingegno privo di una ragione intrinseca all'infuori di quella neoliberale e calcolante. Tuttavia, occorre anche dire, la legge non può non possedere un'identità. Pur quando strettamente incanalata in una direzione politica che la trascende (e, forse, la supera), essa continua a rappresentare il prodotto di una riflessione capillare e particolareggiata, lo specchio di una forma di pensiero culturale che proprio nell'empiria del caso concreto ha visto nascere il proprio originale approccio intellettuale. E non è un caso, proprio per questo, che i giuristi si riferiscano alle materie che insegnano utilizzando il termine *discipline*: esse sono la prosecuzione di una normatività del pensiero che sta chiusa in settori e ambiti di sapere fin dalla loro genesi radicati nell'ontologia del vissuto concreto.

In maniera diretta, o indiretta, è innegabile che il diritto costituisca prima di tutto un sistema di conoscenza, una teoria generale, che si trasforma quindi in disciplina specifica, in un sapere concreto legato alle esperienze casuistiche del vivere. Allo stesso modo, il diritto è il mezzo attraverso cui connettere i tecnicismi che lo informano all'orizzonte politico che ne fa da sfondo. Anch'esso, quindi, è sottoposto ai mutamenti che ogni paradigma scientifico-conoscitivo incontra nel proprio processo di evoluzione. Ciò che denominiamo *giurisprudenza* è invero null'altro che una delle più risalenti discipline intellettuali, un modo del tutto peculiare di studiare e affrontare la complessità delle esperienze con la finalità di nominare, classificare, comprendere e infine *dominare* la natura.

Anche oggi, tuttavia, la legge mostra i suoi punti di frizione. Se tradizionalmente proprio la giurisprudenza ha costituito il regno di quell'infrastruttura “oggettiva”, disgiunta dalle percezioni dell'individuo, in grado di inquadrare meccanicisticamente il mondo, oggi – sulla spinta dei movimenti ecologici – si assiste a un tentativo di rivoluzionare dal di dentro le concettualità del diritto. Ciò avviene attraverso una profonda presa di coscienza che riguarda, non da ultimo, il nuovo significato dei beni comuni, della partecipazione politica collettiva, e dell'abbandono del fenomeno capitalistico-estrattivo.

Qui si incistano, allora, alcuni dei temi più interessanti che l'odierno dibattito politico impone, con sempre maggiore gravità, all'attenzione del filosofo e non solo.

Come lo scenario globale segnato dai più disparati attentati terroristici sta oramai mostrando, l'interrogativo su quale sia oggi il ruolo della legge si intreccia con il progressivo incrementarsi della tensione nazionale e internazionale,

con la dichiarazione di misure eccezionali o dei numerosi provvedimenti “estemporanei”, in breve con tutte quelle pratiche securitarie che si agitano al di fuori di una ragionata programmazione politica, e purtuttavia, incidono nella sfera della privata e individuale libertà personale. È il mondo dello stato di eccezione, che smette tuttavia di essere eccezionale tradendo con ciò il proprio stesso nome, e incistandosi viceversa come regola-non-regolata, come espressione di una violenza improvvisa che distrugge qualunque pensiero ordinario, puntuale, di ampio respiro. In questo senso (e paradossalmente) il collasso della legge chiama altra legge, conducendo il diritto a un compito ingrato, e allo stesso tempo di impossibile realizzazione, vale a dire a quello di istanza di governo del sociale, di gestione del contesto differenziato e frammentario, privo di omogeneità, e indebolito sempre più dalle logiche della paura e dello scontro civile. Lo stesso diritto internazionale, tradizionalmente chiamato a disgiungere in modo netto le varie fasi di esistenza della comunità politica mondiale, attraversa una crisi che vede sfumare i confini tra tempo di pace e tempo di guerra, in cui è il diritto stesso a smarrire ogni distinzione netta tra le due categorie.

Cambiando radicalmente angolazione, davanti alle nuove frontiere del post-umano, nella privatezza dei letti di ospedale o nella scelta genitoriale di avere un figlio, la legge sembra atteggiarsi in modo diretto e allo stesso ambiguo. Consentire o impedire la nascita e la morte di un individuo iscrive il dibattito sulla legge al cuore delle più forti diatribe etiche. Essa, si può dire, oscilla davvero tra l'essere un mero mezzo a-valutativo teso all'esecuzione di una volontà politica o, al contrario, l'incarnare un dispositivo di regolazione e controllo del vivente dotato, del tutto all'opposto, di una profonda riserva di senso. Questioni come il fine-vita, l'interruzione di gravidanza, la regolazione sulla proprietà del proprio sangue e dei propri organi posizionano la riflessione giuridico-filosofica attuale di fronte a un confine impercettibile, ma rischioso: quello che passa tra l'essere oggetto di diritti o *soggetti* di diritto, di modo che a venire messi in discussione sono non soltanto i cosiddetti valori dell'uguaglianza, del diritto alla vita e della dignità, ma più a monte il senso stesso di un *governo del vivente* e delle sue infinite possibilità di esistenza.

Di fronte a tutto questo, allora, l'empiria dei casi concreti non può che aprire un varco imponente verso il senso, o più ancora verso il progetto intellettuale perseguito dalla legge. Di fronte al proliferare di emblemi, simboli e figure, il diritto diviene oggi il veicolo di una nuova forma di cogenza, espressa attraverso la forza del finzionale: da elementare dispositivo retorico, essa diviene forma prima del fondamento della logica giuridica (*factio iuris*). In questo amplissimo dibattito, si ritrova nuovamente l'emergere di analisi archeologiche, antropologiche, psicoanalitiche volte allo studio dei miti fondatori della civiltà occidentale, o, analogamente, a studi che interrogano il diritto alla luce del progressivo stratificarsi delle esperienze mondiali in un'ottica storica e comparatistica. L'originaria sfuggevolezza del *nòmos* giace come cifra elettiva del pensiero giuridico, e nel discrimine tra *de jure* e *de facto* si lascia ancora raccogliere come luogo eccellenti di interrogazione del reale.

Insomma, il percorso genealogico che accompagna l'emergere della legge è innanzitutto un percorso di scoperte e di invenzioni, ma anche di cambiamenti repentini, di fratture, e di scosse politiche. La legge è il luogo della forza e della cogenza, si ripete, ma forse anche dell'*aporia*. In questo “confine sconfinato”, si apre la necessità di una nuova interrogazione sul diritto che si focalizzi su ciò che esso ha da sempre detto e, forse, sempre potrà dire all'agire dell'uomo, alla

sua dinamica esistenziale e al suo orizzonte politico.

Proprio in ossequio a questa necessità, il settimo numero di *Philosophy Kitchen* si apre con l'intervento di Thomas Macho sui lemmi di "debito" e "colpa". Contraddistinti da un'affinità che non è solo concettuale, ma anche linguistica (in tedesco, il termine *Schuld* indica infatti entrambe le sfere), "debito" e "colpa" appaiono per Macho le segnature del nostro tempo, i cardini esistenziali, economici e filosofici attorno a cui ruotano sia il pensiero politico moderno, sia le più virulente irruzioni neoliberali.

Segue l'articolo di Luca Mori, dedicato a un'altra confusione terminologica che vale ad assommare aporeticamente due forme distinte, ma subliminalmente congiunte: violenza e diritto. Anche in questo caso, è il tedesco *Gewalt* a costituire il campo di elezione per un'analisi raffinata tesa a illustrare le implicazioni che legano, da Trasimaco a Weber, le sfere della coercizione violenta con quelle della giustizia, il potere e il dominio sull'altro con la legittimità stessa del potere.

Nel contributo di Valerio Fabbrizi, le figure di Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes e Hannah Arendt giungono a intersecarsi in un ordito complesso e sfaccettato, che vede i concetti di libertà, potere e governo scandire la storia del pensiero moderno occidentale.

Ad aprire la sezione dedicata alle "forme" del diritto, Daniele Garritano illustra la valenza essenzialmente performativa che il diritto mostra nella sua evoluzione concreta, giungendo a chiarire – attraverso un serrato confronto con la filosofia di Derrida – la matrice logico-linguistica della legge, il suo darsi come forma-di-legge, ma soprattutto come *forza-di-legge*.

Segue l'articolo di Lorenzo Paudice rivolto a una riflessione meticolosa a *The Concept of Mind* di Gilbert Ryle, da cui affiora la peculiare visione che questo autore condivide dell'etica, della legge e della 'ragion pratica'.

Nella sezione dedicata al "sacro", il Emanuele Castrucci ricostruisce la sottile connessione che anima il pensiero della sovranità laica nella sua filogenesi teologica, in particolare attraverso uno studio del binomio *potentia absoluta* e *potentia ordinata* nella scolastica medievale. Attraverso un'esposizione al contempo storica, filosofica e politica, l'autore dischiude abilmente l'essenza della sovranità, la sua sconfinatazza, così come apparirà esemplificata, secoli dopo, dalla forza e dal potere di eccezione di cui esso può disporre.

Nel secondo intervento, Antonio Gerace si concentra sul *nómos* paolino e sulle sue implicazioni teologico-giuridiche. Attraverso un'accurata ricostruzione del concetto di "predestinazione" nel contesto biblico vetero e neotestamentario, l'autore giunge a un'ipotesi ricostruttiva originale e raffinata, che vede nella stessa pre-determinazione la chiave di esistenza dell'umano nel suo essere punto di congiunzione del cosmo e del tempo.

Chiudono il numero, nella sezione intitolata "Soglie della legge", i contributi di Manuel Disegni e di Nicola Capone. Nel primo, il materialismo critico marxiano funge da luogo di rilettura critica della nozione di stato di eccezione schmittiana, in particolare attraverso una riconsiderazione del pensiero di Marx e di Benjamin, nonché del potenziale demistificante che essi mostrano, fino alla dimostrazione di come la cosiddetta eccezione non sia altro che un momento di affermazione e di riproposizione della regola, della sua continuità violenta, del suo ordine dispotico. Nel secondo contributo, il diritto acquista un'apertura concettuale e pragmatica innovativa rispetto ai processi tradizionali: i beni comuni, la forza inedita che essi raccolgono e le nuove forme di affermazione e di appropriazione del sociale dischiudono il potenziale altamente innovativo in essi

presupposti. Attraverso l'analisi di un caso concreto di uso e gestione dei beni comuni, l'autore contribuisce al dibattito sulle nuove forme di giuridicità che oggi si auspicano nello scenario internazionale, dimostrando come un'alternativa al pensiero tradizionale sia senz'altro possibile e praticabile.

Come si vede, i contributi ospitati in questo numero aprono uno spazio di interrogazione critica sulla tradizione e sulle categorie del diritto, insieme a un tentativo di pensare diversamente il ruolo che esso può assumere nel contesto globale. Le sezioni che lo compongono istituiscono ciascuna un varco diretto verso quell'ambiguità sovrana che ancora rende affascinante e arcano lo studio del diritto.

I. LEGGE E GIUSTIZIA

15

Schuld und Schulden Wie moralisch ist die Wirtschaft?

Thomas Macho

Schuld und Schulden*

Wie moralisch ist die Wirtschaft?

Thomas Macho

This article provides a critical reconstruction of the problems of debt and neoliberalism in the modern and contemporary philosophical thought. Starting from the well-known lexical analogy between “fault” and “debt” as expressed by the German word *Schuld*, the article focuses in particular on the topics of subjectivity, of property and self-ownership of the body and on the moral consequences of forgiveness and solidarity. None of us depends entirely on him/herself: we always owe our very existence to the subjects who created us, that is to say we always are indebted to something or someone. Economic decisions are also (and most of all) moral decisions. From the ancient roman law categories to the neoliberal thinking, the article casts a new philosophical light on the subtle overlapping of “time”, “money” and “ethics” in the contemporary society.

* Der vorliegende Artikel ist eine Bearbeitung des Vortrags, den Der Autor am 1. April 2017 beim “Circolo dei Lettori” im Rahmen der Veranstaltung Biennale Democrazia gehalten hat.

DEBT

GUILT

JUSTICE

ECONOMY

SUBJECTIVITY

Die meisten Sprachen unterscheiden zwischen Schuld und Schulden: *guilt* und *debt*, *faute* und *dette*, *colpa* und *debito*. Die Unterscheidung ist sinnvoll; denn der Schuldbegriff verweist auf eine bereits begangene Tat, die gebüßt oder bestraft werden muss, während die Schulden, etwa die Aufnahme eines Kredits, geradezu als Prinzip moderner Ökonomie fungieren. Schulden werden erst zur Schuld, wenn sie nicht zurückgezahlt werden können. Dennoch behauptete der tschechische Ökonom Tomáš Sedláček im Jahr 2009, es gehe «bei der gesamten Ökonomie um das Gute und das Böse» (Sedláček 2012). Mehr als hundert Jahre zuvor hatte Max Weber die These entwickelt, der «Geist des Kapitalismus» sei der protestantischen Ethik entsprungen; und in einem Fragment, das vermutlich in der ersten Jahreshälfte 1921 verfasst wurde, hatte Walter Benjamin behauptet, der Kapitalismus sei eine Kultreligion ohne Dogma und Theologie, ein Kult der fortschreitenden Verschuldung, die nicht mehr gesühnt, sondern nur mehr verallgemeinert werden könne.

Wenige Überlegungen Walter Benjamins sind – vielleicht mit Ausnahme des Essays über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* und der *Geschichtsphilosophischen Thesen* – so intensiv diskutiert worden wie das kleine Fragment zum *Kapitalismus als Religion*: eine Sammlung von Einfällen und möglichen Schlussfolgerungen, inspirierend, gelegentlich auch widersprüchlich oder unklar. Plausibel und beunruhigend ist die zentrale These des Fragments geblieben: die Behauptung, der Kapitalismus sei eine Religion fortschreitender Verschuldung. Ich zitiere die entscheidenden Sätze:

Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. Hierin steht dieses Religionssystem im Sturz einer ungeheuren Bewegung. Ein ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen(.) um endlich ihn selbst an der Entschuldigung zu interessieren. Diese ist hier also nicht im Kultus selbst zu erwarten, noch auch in der Reformation dieser Religion, die an etwas Sicheres in ihr sich müßte halten können, noch in der Absage an sie. Es liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, welche der Kapitalismus ist(.) das Aushalten bis ans Ende(.) bis an die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch *gehofft* wird. Darin liegt das historisch Unerhörte des Kapitalismus, daß Religion nicht mehr Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung ist. Die Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand aus dem die Heilung zu erwarten sei ([fr 74] 1985, 100–103, hier 100 f).

Das Fragment ist wenige Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs entstanden; zu den Autoren, die darin adressiert werden, gehören – neben Nietzsche, Marx und Freud – Max Weber und Ernst Troeltsch. Unklar bleibt, welcher Gott durch den Prozess der Verschuldung zum Handeln gezwungen wird: ein erlösender Gott? Ein apokalyptischer Weltenrichter? Oder ein archaischer Gott des Krieges und der Zerstörung? Werden die Menschen verschuldet oder der Gott? Und welche «Heilung» erhofft das «Aushalten bis ans Ende»? Und welches Ende? Gerade diese Frage ist besonders aktuell. Das mögliche Ende des Kapitalismus hat der – am 1. Oktober 2012 in London verstorbene – Historiker Eric John Hobsbawm in einem vieldiskutierten Interview für das deutsche Magazin *Stern* vom 13. Mai 2009 drastisch kommentiert: «Wie reagieren die Menschen,

wenn alle Sicherheiten verschwinden, sie aus ihrem Leben hinausgeworfen, ihre Lebensentwürfe brutal zerstört werden? Meine geschichtliche Erfahrung sagt mir, dass wir uns – ich kann das nicht ausschließen – auf eine Tragödie zubewegen. Es wird Blut fließen, mehr als das, viel Blut, das Leid der Menschen wird zunehmen, auch die Zahl der Flüchtlinge» (Hobsbawm 2009). ¹ Sechs Jahre danach hat Ulrike Herrmann in *Le Monde diplomatique* vom 10. April 2015 diese Wahrnehmung schlicht bestätigt, in einer Mischung aus Skepsis und Ratlosigkeit:

¹ Vgl. URL <http://www.stern.de/wirtschaft/unternehmen/maerkte/700669.html> [zuletzt aufgerufen am 28. März 2017].

Der Kapitalismus ist zum Untergang verdammt. Er benötigt Wachstum, aber in einer endlichen Welt kann es unendliches Wachstum nicht geben. Viele Kapitalismuskritiker frohlocken, sobald sie diese Prognose hören, doch darf man sich das Ende nicht friedlich vorstellen. Der Kapitalismus wird chaotisch und brutal zusammenbrechen – nach allem, was man bisher weiß (Herrmann 2015).

Die Analyse schließt mit einer beunruhigenden Diagnose:

Es ist ein Dilemma: Ohne Wachstum geht es nicht, komplett grünes Wachstum gibt es nicht, und normales Wachstum führt unausweichlich in die ökologische Katastrophe. Der Kapitalismus erscheint wie ein Fluch. Er hat den Reichtum und den technischen Fortschritt ermöglicht, der es eigentlich erlauben würde, mit wenig Arbeit auszukommen. Aber stattdessen muss unverdrossen weiterproduziert werden, obwohl das in den Untergang führt. In dieser Zwangslage bleibt nur ein pragmatisches Trotzdem: trotzdem möglichst wenig fliegen, trotzdem Abfall vermeiden, trotzdem auf Wind und Sonne setzen, trotzdem biologische Landwirtschaft betreiben. Aber man sollte sich nicht einbilden, dass dies rundum >grünes< Wachstum ist. Wie man den Kapitalismus transformieren kann, ohne dass er chaotisch zusammenbricht – dies muss erst noch erforscht werden (Herrmann 2015).

Aber wie können wir diese Grundfrage erforschen? Bemerkenswert an Walter Benjamins Fragment erscheint die Selbstverständlichkeit, mit der moralische Schuld und ökonomische Schulden aufeinander bezogen werden; und Ulrike Herrmann postuliert ebenfalls eine moralische Haltung – den Verzicht, das böse «V-Wort» – zur Bewältigung ökonomischer Probleme. Die Analyse der Beziehungen zwischen Schuld und Schulden, die Frage nach der Moralität der Ökonomie, impliziert eine Vorstellung von Verbindlichkeit und sozialer Bindung, die als übergreifender Horizont der Frage aufgefasst werden kann, wem wir gehören und zugehören (und folglich etwas schuldig sein können). Gewöhnlich würden auch energische Kritiker des Liberalismus im Einklang mit John Locke – und dem § 27 seiner zweiten Abhandlung über die Regierung – antworten, «every Man has a *Property* in his own *Person*», jeder Mensch gehört sich selbst. Der Satz Lockes zielte allerdings auf eine andere Pointe, wie seine Fortsetzung verrät: «This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his». Darum formulierte Locke verschiedene Einschränkungen: Das Verbot der Tötung anderer Menschen wird beispielsweise nicht daraus abgeleitet, dass wir die *self-ownership* anderer Menschen respektieren müssen, sondern dass wir die Eigentumsrechte des göttlichen

Schöpfers nicht verletzen dürfen. Aus dieser Bestimmung kann übrigens auch das Verbot der Selbsttötung abgeleitet werden. Eine andere Einschränkung betrifft die Kinder, die von ihren Eltern gezeugt wurden; Locke differenziert hier zwischen «born in» und «born to», und betont die «Bonds of Subjection» als die mentalen Windeln der Kinder, die noch nicht für sich selbst sorgen können. Offenbar kann *self-ownership* durch *workmanship* – in Theologie oder Pädagogik – zumindest temporär außer Kraft gesetzt werden. Diese Rangordnung lässt sich freilich auch umkehren, wie Immanuel Kant demonstriert hat: Im § 28 der Rechtslehre seiner *Metaphysik der Sitten* hielt er fest, dass *self-ownership* die *workmanship*-Prinzipien relativiert, sofern «das Erzeugte eine *Person* ist», und dass es «eine in *praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch notwendige Idee» sei, «den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. – Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen» (393 f. [§ 28]). Kant folgerte daher, dass «Kinder nie als Eigentum der Eltern angesehen werden können», auch und obwohl sie «zum Mein und Dein derselben gehören» (395 [§ 29]).

Wem gehören wir also? Den Eltern und Vorfahren, die unsere Existenz ermöglicht haben? Einem Gott, der uns geschaffen hat? Und einer Institution, die diesen Gott vertritt? Oder dem Staat, der unsere Identität beglaubigt und auf allen Geburts-, Heirats-, Reise- und Sterbedokumenten vermerkt, wann und wo wir auf diesem Planeten gelandet oder wieder aufgebrochen sind? Oder uns selbst, in merkwürdiger Aufspaltung zwischen Besitzenden und Besitz? In solchem Sinne verfocht bekanntlich Max Stirner, im Prolog zu *Der Einzige und sein Eigentum* (von 1845), die These, er selbst sei «das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer Alles schaffe» (1972, 5). Wollten wir Lockes Liberalismus (mit seinen zahlreichen Einschränkungen, die sogar Sklaverei als Ergebnis eines gerechten Kriegs legitimierten) oder Stirners Anarchismus ans Ende einer Entwicklungsreihe stellen, so müssten wir behaupten, die Vorstellung, der Mensch gehöre sich selbst, sei modern. Und wir könnten eine Art von Fortschritt postulieren, der sich in der skizzierten Entwicklungsreihe – von der Familie zur Religion, vom Staat zum Individuum – abbildet: ein Fortschritt, der durch signifikante Umstürze und Revolutionen erkämpft wurde. Vielleicht bewirkte die «neolithische Revolution» ² nicht allein Sesshaftigkeit, Ackerbau und Viehzucht, sondern auch die Durchsetzung neuer Zugehörigkeitsregeln, die in Abstammungs- und Verwandtschaftssystemen etabliert wurden; ³ vielleicht zielte die achsenzeitliche Gründung der Hochreligionen auf eine Kritik des Ahnenkults, auf eine Relativierung genealogischer Imperative, ⁴ etwa im Sinne der Predigt, die nicht nur Nächsten- und Feindesliebe fordert, sondern auch den Krieg gegen die Prinzipien der Verwandtschaft: «Ich bin nicht gekommen, um Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, um *den Sohn mit seinem Vater* zu entzweien *und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter*» [Mt 10, 34–35]. ⁵ Vielleicht triumphierten Nationalstaaten

² Vgl. Gordon Child (1959).

³ Vgl. Herbig (1988, 202-207).

⁴ Vgl. Macho (1990, 29-64).

⁵ Vgl. Macho (2005, 315-324).

erst über Religionen und Kirchen, sobald sie als «Vorsorgestaaten» – in Verwaltung und statistisch fundierter Bevölkerungspolitik – alternative Formen der Zugehörigkeit organisieren konnten; und vielleicht verhalf erst die moderne Ökonomie den Individuen zu wachsender Unabhängigkeit von staatlicher Patronanz: als *Selfmademen*, die behaupten durften, nur sich selbst – in *self-ownership* und *workmanship* zugleich – zu gehören. Den Begriff des *Self-Made Man* hat übrigens kein Tellerwäscher geprägt, der zum Millionär aufgestiegen ist, sondern ausgerechnet der ehemalige Sklave Frederick Douglass. Zu seiner Mutter hatte er kaum Kontakt; sie starb, als er sieben Jahre alt war. Sein Vater war vermutlich auch sein Besitzer. Lesen und Schreiben erlernte er als Hausklave in Baltimore, bevor er 1838, rund zwanzig Jahre alt, nach New York entfloh. 1845 veröffentlichte er seine Autobiographie. Douglass engagierte sich erfolgreich in der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei und für die Gleichberechtigung der Frauen. 1870 fungierte er als Hauptredner bei den Feiern zur Verabschiedung des 15. Verfassungszusatzes, mit dem verboten wurde, einer Person aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit das Wahlrecht zu verweigern. In einer Rede von 1859 hatte er betont:

Self-made Men sind Menschen, die wenig oder gar nichts ihrer Geburt, Verwandtschaft, dem Umkreis ihrer Freunde, ererbtem Reichtum oder früh erworbener Bildung verdanken; sie sind, was sie sind, ohne Unterstützung durch irgendwelche günstigen Bedingungen, mit deren Hilfe andere Menschen gewöhnlich ihren Aufstieg in der Welt und bedeutende Leistungen erzielen (1992, 545–575; hier: 549 f).

Schon die Kurzfassung einer solchen Fortschrittserzählung evoziert – ebenso wie ihre Umkehrung zur Verfallsgeschichte – eine Kritik, die sich darauf berufen könnte, dass auch der *Selfmademan* «*nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*». ⁶ Sigmund Freud wusste genau, dass Ödipus und Antigone oder Romeo und Julia in unserer Mitte leben und nicht einmal davon träumen, sich selbst zu gehören. Ihre tragischen Geschichten werden vielmehr umringt von konkurrierenden Befehlen der Väter, Götter, Herrscher und Händler, erschüttert von der Lautstärke, mit der die polyglotte Forderung zitiert wird, im Krisenfall auf das eigene Leben zu verzichten. Das Axiom Lockes – «every Man has a *Property* in his own *Person*» – ist lachhaft hilflos gegenüber den Eigentumsvorbehalten – «Bonds of Subjection» – der Familien, Kirchen, Staaten, Armeen, Konzerne oder Syndikate. Gegenwärtig arbeiten weltweit mehr als 190 Millionen Kinder (im Alter von fünf bis vierzehn Jahren) in der Landwirtschaft, in Steinbrüchen und Bergwerken, in der Textilindustrie, als Dienstpersonal in Haushalten und im Tourismus, als Straßenhändler, Bettler, Prostituierte und Soldaten. Niemals zuvor gab es so viele Sklaven wie heute, behaupten Lydia Cacho oder Benjamin Skinner. ⁷

⁷ Vgl. Cacho (2011); Skinner (2010).

Die Frage, wem wir gehören – und daher Gehorsam schulden –, verdankt ihr Gewicht einer Vorstellung von Eigentum. Erst mit Hilfe dieser Vorstellung konnten Dinge und Stoffe, Lebewesen und Personen den Prozessen der Zirkulation, des Austauschs, der Kommunikation und des Stoffwechsels gleichsam entzogen werden. Jäger und Sammlerinnen kannten noch kein Eigentum. Als einige Menschengruppen – vor mehr als zehntausend Jahren – begannen, Städte zu gründen, Böden zu bewässern und Getreide

anzubauen, stießen sie daher häufig auf Widerstand. Wieso sollte jemand Land und dessen Früchte exklusiv aneignen und besitzen dürfen? Nach prähistorischer Evidenz stehen Felder, Wiesen, Seen, Meere oder Wälder und deren Erträge allen Lebewesen zur Verfügung, übrigens nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren. Dass Boden in Besitz genommen und zum Eigentum erklärt werden kann, muss unseren fernen Vorfahren wie eine Art von Raub erschienen sein, beinahe im Sinne Proudhons, der in seiner Streitschrift von 1840 behauptete, Eigentum sei Diebstahl (1896, 1). Noch Kant hatte zwischen Sitz und Besitz differenziert: «Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichem Akt der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz (possessio), der vom Sitz (sedes), als einem willkürlichen, mithin erworbenen, *dauernden* Besitz unterschieden ist, ist ein *gemeinsamer* Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdoberfläche, als Kugelfläche». Die Utopie globaler Gemeinschaft – Kants Postulat eines ursprünglichen, durch Natur konstituierten Gesamtbesitzes, «*communio possessionis originaria*» (373 [§ 13]) – wirkt indes ebenso hilflos wie Lockes Axiom oder das Projekt des ewigen Friedens.

In Vergils *Aeneis* warnt der trojanische Priester Laokoon vor einem hölzernen Ross, einem Geschenk in Tiergestalt, mit den Worten: «Equo ne credite, Teucro. Quidquid id est, timeo Danaos et dona ferentes», in deutscher Übersetzung: «Traut nicht dem Pferde, Trojaner! Was immer es ist, ich fürchte die Danaer, selbst wenn sie Geschenke bringen» (2008, xxx [II, 48–49]). Heute behaupten die Nachfahren der Danaer selbst, sie hätten gute Gründe, manchen Gaben zu misstrauen. Denn die meisten Gaben sind Anleihen; sie müssen erwidert werden, durch Gegengaben in der Zukunft. «Gabe schielt stets nach Entgelt», heißt es in einem Vers aus dem *Hávamál*, einer Spruchdichtung der skandinavischen Edda, der Marcel Mauss das Motto für seinen berühmten *Essai sur le don* von 1950 entnommen hat. ⁸ Gaben verlangen Vertrauen; sie erzeugen Bindungen, und sie wirken als Verpflichtungen, die rasch in Drohungen verwandelt werden können.

⁸ Vgl. Marcel Mauss (1984, 17).

«I'll make him an offer he can't refuse», erläutert Don Vito Corleone – im Film gespielt von Marlon Brando – seine Technik der Machtausübung. Er ist der *Godfather*, der Pate, der Gönner, der zu Beginn des Romans einem Bittsteller mit dem programmatischen Namen Amerigo Bonasera das Entgelt für dessen Vergeltungswunsch diktiert: «You shall have your justice. Some day, and that day may never come, I'll call upon you to do me a service in return. Until that day, consider this justice a gift from my wife, your daughter's godmother» (Puzo 2002, 37 und 42). Gaben werden ausgehandelt; sie fungieren als Zukunftsaussichten einer Freundschaft, die auf dem Hochzeitsfest der Tochter Don Vitos mit Verbeugung, Handkuss und der Anrede als Pate besiegelt werden müssen. Gaben werden gleichsam in Schulden übersetzt. Begleitet werden diese Übersetzungen von Anklagen, Schuldgefühlen und schlechtem Gewissen, Rechthaberei und heftigen Streitigkeiten auf dem Markt der Vorwürfe und Verteidigungen. Wer ist schuld? Wer trägt Verantwortung und wird schuldig, beispielsweise durch Gier, Respektlosigkeit, Rachsucht, Dummheit oder Trägheit? Wer erzeugt die Schuld, die sich zu veritablen Schuldenkrisen steigern kann?

In deutschen Wörterbüchern – vom Grimm bis zum Duden – finden wir zumeist drei Schuldbegriffe. Der erste Schuldbegriff bezieht sich auf Kausalität, auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung: Ich bin schuld; ich habe etwas ausgelöst und verursacht. Ein zweiter Schuldbegriff bezieht sich auf die Moral: Ich

bin schuldig; ich habe falsch oder schlecht gehandelt, meine Taten können nicht gerechtfertigt werden. Ein dritter Schuldbegriff bezieht sich auf Geld und Finanzen: Ich schulde, ich bin ein Schuldner; ich habe geliehen, was ich zurückgeben muss (und womöglich nicht zurückgeben kann). Ursache und Wirkung, Gut und Böse, Geben und Nehmen, Soll und Haben: Sind diese Beziehungen nicht zu verschieden, um aufeinander abgebildet werden zu können? 9

Freilich verfehlt dieser Einwand die simple Evidenz verbreiteter Transformationspraktiken:

Manche Straftaten können durch Geldzahlungen gesühnt werden, also durch Verwandlung einer moralischen in eine finanzielle Schuld. Und umgekehrt: Versäumte Geldzahlungen – zum Beispiel Steuerhinterziehungen – können moralisch bewertet und durch Haftstrafen geahndet werden; die finanzielle Schuld wird dann in eine moralische Schuld verwandelt. Wirtschaftliche Entscheidungen sind viel öfter, als uns lieb ist, moralische Entscheidungen. Und diese moralischen Entscheidungen werden ebenfalls viel öfter, als uns lieb ist, auf Pflichten bezogen, die wir selbst von Anfang an einem Anderen schulden oder schuldig zu sein glauben: den Eltern, Göttern oder Behörden, den Konventionen der Verwandtschaft, den Geboten einer Religion, den staatlichen Gesetzen oder den Regeln des Handels und der Ökonomie. Bevor wir noch einem *Godfather* die Hand küssen können, sind wir bereits verschuldet.

Wir hängen nicht von uns selbst ab. Wir haben uns nicht selbst erzeugt. Unsere causa entspringt nicht unserer eigenen Entscheidung. Im Sinne des ersten Schuldbegriffs schulden wir das eigene Leben einer Instanz, die uns gleichsam »verursacht« hat. In diesem Sinne betont Nathalie Sarthou-Lajus in ihrer *Éloge de la dette* (von 2012): «Die Idee der ursprünglichen Schuld geht davon aus, dass der Mensch nicht selbst Urheber seines Lebens ist und sich nicht zum Schöpfer seiner selbst erklären kann. Schon vor jeder konkreten Kreditaufnahme wird der Mensch als Erbe und Schuldner geboren» (2013, 41). Wir gehören nicht uns selbst; Schuld verweist auf eine «Urszene». Diese ursprüngliche Schuld, die «primordial debts», hat David Graeber in seiner fünftausend Jahre umfassenden Geschichte der Schulden als Wurzel der Ökonomie und des Tauschs, aber auch der Sklaverei bezeichnet, als eine Wurzel, die älter ist als alle Edelmetalle und geprägten Münzen. Sie lässt sich als genealogische, soziale oder existentielle Schuld verstehen, als eine Schuld, die nach Kriterien der Zugehörigkeit zu einer Familie, einem Clan, einer sprachlich, religiös oder politisch definierten Gemeinschaft verhandelt werden kann. Graeber zitiert in seinem Buch aus den Veden: «Durch die Geburt wird jedes Wesen als eine Schuld gegenüber den Göttern, den Heiligen, den Vätern und den Menschen geboren. Wenn man ein Opfer bringt, dann weil man den Göttern von Geburt an etwas schuldet» (2012, 49). Das Opfer ist die Gabe, die eine vorausliegende Gabe – die Gabe des eigenen Lebens: «dass es uns überhaupt gibt» – erwidert. Graeber hätte auch manchen Satz aus den prophetischen Büchern Israels, aus den griechischen Tragödien oder schlicht den berühmten Spruch Anaximanders anführen können: «Das Vergehen der seienden Dinge erfolge in die Elemente, aus denen sie entstanden seien, gemäß der Notwendigkeit: Denn sie zahlten einander Strafe und Buße für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit» (Gemelli Marciano 2007, 37). Dieser Satz ist übrigens rund tausend Jahre älter als die Theologie der «Erbschuld», die Augustinus im Streit mit dem britischen Mönch Pelagius entwickelte.

Die heillose Dreifaltigkeit der Schuldbegriffe – der genealogischen, moralischen und ökonomischen Schuld – bildet in gewisser Hinsicht

den Ausgangspunkt für die Frage nach den Bedeutungsverschiebungen und Transformationsprozessen der Schuld, die sich etwa aus der Analyse von sozialen Zugehörigkeitsordnungen, religiösen, rechtlichen oder ökonomischen Praktiken ableiten lassen. Gefragt werden müsste – unter Bezug auf Max Webers Studie über die Geschichte der protestantischen Ethik oder auf Benjamins Fragment –, wie es zur folgenreichen Verschränkung von Zeit, Geld und Moral gekommen ist; erfragt werden müsste der Zusammenhang zwischen genealogischer und ökonomischer Schuld, der schon in der Antike zum Verlust der Bürgerrechte und zu generationenübergreifender Sklaverei führen konnte. Wie können überhaupt historische Schuldtransformationsprozesse beschrieben werden: beispielsweise die Entfaltung des – abermals bereits von Max Weber vermuteten – Zusammenhangs zwischen Erfahrungen der Schuldklaverei und nahöstlicher Erlösungsreligiosität, ¹⁰ oder die Plausibilität der These Nietzsches aus der Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* (1887), das ¹⁰ Vgl. Kippenberg (1991). Gefühl der Schuld habe seine Wurzeln im «ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältnis», im Verhältnis nämlich «zwischen Gläubiger und Schuldner» (1980, 245-412; hier: 305 f.). Wer aber repräsentiert den ersten Gläubiger? Und mit welchen Mitteln können dessen Forderungen erhoben und entgolten werden? Die Ersetzung der Kinderopfer durch Tieropfer, wie sie exemplarisch in den mythischen Erzählungen von Abraham und Isaak oder Agamemnon und Iphigenie thematisiert wird, lässt sich als Substitution genealogischer Schuld durch moralische Schuld deuten. An die Stelle der eigenen Nachkommen treten »Sündenböcke« oder Stiere; später werden die Tieropfer durch Geldspenden – als Transformation der Sünden in finanzielle Schulden – abgelöst. Andere Beispiele könnten der Rechts- und Verfassungsgeschichte entnommen werden, gewiss auch der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.

Allerdings darf eine sequentielle Historisierung der Schuldbegriffe – von der genealogischen zur moralischen und zur ökonomischen Schuld – nicht bloß als Fortschrittsgeschichte gelesen werden; die genealogische Schuld verschwindet ebenso wenig wie die moralische Schuld, auch wenn sie durch ökonomische Verpflichtungen wie Alimente oder Reparationszahlungen kompensiert wird. Gefährlicher noch als die vorschnelle Hoffnung auf progressive Transformation und Befreiung von Schuld ist aber deren regressive Transformation: Die Möglichkeit einer regressiven Schuldtransformation lässt sich nicht nur am Erbrecht studieren, in dem genealogische und ökonomische Zwänge zumeist eng verschränkt werden, sondern auch an den aktuellen Debatten um die Schuldenkrise. Die ökonomische Schuldenkrise wurde in den vergangenen Jahren häufig moralisch analysiert und kommentiert: Einerseits wurde gegen die Austeritätspolitik oder die Geldgier der Banken und Finanzmärkte polemisiert, andererseits gegen Korruption, Steuerflucht oder mangelnde Arbeitsmoral. Danach standen Fragen nach Zugehörigkeit und Identität auf der Tagesordnung: In welchen Traditionen wurzelt Europa? Wer soll künftig zu uns gehören, zur Währungsunion, zum gemeinsamen Markt? Mit wem sind wir verwandt, wer ist uns fremd? Wem darf vertraut werden, wem nicht? Mit wem müssen wir uns solidarisch zeigen, mit wem nicht? Kurzum, erst geht es um Geld und Kredit (um ökonomische Schuld), danach um Korruption, Gier und Betrug (um moralische Schuld), danach um Identität, Zugehörigkeit und – oft genug – um die schlichte Existenz (also um genealogische, existentielle Schuld).

Die Analyse progressiver und regressiver Schuldtransformationsprozesse impliziert im Zentrum auch die schwierige Frage nach deren möglicher

Unterbrechung und Aufhebung. Worin könnte wirkliche Emanzipation bestehen, im Sinne des lateinischen Verbs *emancipare*, das die Entlassung eines Sklaven oder erwachsenen Sohns aus dem *manicipium*, dem ritualisierten Eigentumserwerb durch Handauflegung, bezeichnete? Worin Verzeihung? Oder die Erlassung ökonomischer Schulden? Schon nach Maßgabe der Etymologie hängen >verzeihen< und >verzichten< aufs engste zusammen: Ich zeihe dich keiner Schuldigkeit mehr, ich bezichtige dich nicht. Also verzeihe ich dir, ich verzichte auf Vorwurf und Anklageerhebung. Jede Verzeihung ist ursprünglich ein Verzicht: als Unterlassung der Vergeltung und jenes Schuldausgleichs, den die Rachsucht – die bösertige *justice*, die Bonasera erwirken will – anstrebt. Verzeihung heißt die Handlung, die einen Verzicht auf Handlungen zum Ausdruck bringt. Wenige Monate vor ihrem frühen Tod am 24. August 1943 schrieb Simone Weil:

Wir glauben Schuldforderungen an alle Dinge zu haben. Und bei all diesen Schuldforderungen, die wir zu besitzen glauben, handelt es sich immer um eine imaginäre Schuldforderung der Vergangenheit an die Zukunft. Und auf diese sollen wir Verzicht leisten. Seinen Schuldigern erlassen haben, heißt auf die ganze Vergangenheit insgesamt verzichtet haben. Heißt hinnehmen, daß die Zukunft noch rein und unberührt sei, streng gebunden an die Vergangenheit durch Bande, die wir nicht kennen, aber gänzlich frei von den Banden, die unsere Einbildungskraft ihr aufzuerlegen glaubt (1990, 54-62; hier: 59).

Ich weiß nicht, ob und wie diese Hoffnung eines Verzichts auf die Vergangenheit, zugunsten einer wirklich offenen und freien Zukunft, erfüllt werden kann; aber ich weiß, dass wir unbeirrt fragen müssen: Wie können Bindungen so aufgehoben werden, dass sie zu *Entbindungen* führen, pathetisch gesagt: zu Wiedergeburten und Erneuerungen? Wie kann das Gewicht der Vergangenheit verringert werden, dieses Leiden an einer «Erbschuld», die nach wie vor soziale Mobilität drastisch einschränkt? ¹¹ Zunächst müssen wir uns selbst als geborene, sterbliche Individuen anerkennen, be- ¹¹ Vgl. Piketty (2013). merkt Nathalie Sarthou-Lajus; wir müssen akzeptieren lernen, dass wir weder den Ahnen, Göttern oder Herrschern gehören noch allein uns selbst, sondern allen Lebewesen, die mit uns gemeinsam die Kommune der Sterblichen bilden, etwa in jenem Sinn, in dem Cornelius Castoriadis das geteilte Wissen der Sterblichkeit als Wurzel politischer Imagination in der griechischen Antike betrachtete (2011, S. 93–121; hier: S. 107): Erst dieses geteilte Wissen der Sterblichkeit ermöglicht Emanzipation; es macht eine «Befreiung von unseren Schulden nötig, um uns ablösen zu können, um manche Bindungen aufzugeben, neue Impulse in unser Leben zu bringen und uns nach unseren persönlichen Wünschen entfalten zu können», resümiert Sarthou-Lajus. «Wie viele Bande müssen wir während unseres Lebens lösen, lockern oder verändern, um neu geboren zu werden und unsere eigenen Möglichkeiten zu ergreifen! Wir sind aufgerufen, aus einem vorgezeichneten Schicksal auszubrechen, um zu einer einzigartigen, unbekanntem Bestimmung aufzubrechen. Nur so können wir andere werden» (2013, 86).

Bibliographie

- Benjamin, W. (1985). Kapitalismus als Religion [fr 74]. In Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. *Gesammelte Schriften*. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp S. 100–103; hier: 100 f.
- Benveniste, E. (1993). *Darlehen, Anleihe und Schuld*. In: *Indoeuropäische Institutionen: Wortschatz, Geschichte, Funktionen*. Übersetzt von Wolfram Bayer, D. Hornig und K. Menke. Herausgegeben von Stefan Zimmer. Frankfurt am Main, New York, Paris: Campus/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Castoriadis, C. (2011). Das griechische und das moderne politische Imaginäre. In *Philosophie, Demokratie, Poiesis*. Ausgewählte Schriften. Band 4. Herausgegeben von Michael Halfbrodt und Harald Wolf. Übersetzt von Michael Halfbrodt. Lich/ Hessen: Verlag Edition AV. 93–121; hier: 107.
- Cacho, L. (2011). *Sklaverei. Im Inneren des Milliardengeschäfts Menschenhandel*. Übersetzt von Jürgen Neubauer. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Childe, V.G. (1959). *Der Mensch schafft sich selbst*. Übersetzt von Wolfgang Martini. Dresden: Verlag der Kunst.
- Douglass, F. (1992). Self-Made Men. In J. Blassinghame, J. McKivigan (Hrsg.). *The Frederick Douglass Papers*. Series One. Volume 4. New Haven/London: Yale University Press. 545–575; hier: 549 f.
- Freud, S. (1919). *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. In *Imago*. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Band V. Leipzig/Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 1–7; hier: 7.
- Gemelli Marziano, M. L. (Hrsg.) (2007). *Die Vorsokratiker*. Band 1. Übersetzt von M. L. Gemelli Marciano. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Graeber, D. (2012). *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Übersetzt von Ursel Schäfer, H. Freundl und S. Gebauer. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Herbig, J. (1988). *Nahrung für die Götter*. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen. München/Wien: Carl Hanser.
- Herrmann, U. (2015). Über das Ende des Kapitalismus, *Le Monde diplomatique*, Nr. 10685 vom 10. April 2015. Berlin.
- Hobsbawm, E.J. (2009). «Es wird Blut fließen, viel Blut». Interview von Arno Luik. In: Stern. Heft 20 vom 13. Mai 2009. Hamburg 2009. Vgl. URL <http://www.stern.de/wirtschaft/unternehmen/maerkte/700669.html> [zuletzt aufgerufen am 28. März 2017].
- Kant, I. *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Band VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kippenberg, H. G. (1991). *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Locke, J. (2012). *The Second Treatise of Government / Über die Regierung*. Englisch/Deutsch. Übersetzt von Dorothee Tidow. Herausgegeben von Peter Cornelius Mayer-Tasch. Stuttgart: Reclam.
- Macho, T. (1990). So viele Menschen. Jenseits des genealogischen Prinzips. In P. Sloterdijk (Hrsg.). *Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 29–64.
- Id. (2005). Künftige Generationen. Zur Futurisierung der Ethik in der Moderne. In S. Weigel, O. Parnes, U. Vedder, S. Willer (Hrsg.). *Generation. Zur*

- Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie.* München: Wilhelm Fink. 315–324.
- Mauss, M. (1984). *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* [1950]. Übersetzt von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1980). Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In *Sämtliche Werke / Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Band 5. München, Berlin, New York: dtv, Walter de Gruyter. S. 245–412; hier: 305 f.
- Piketty, T. (2013). *La capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Proudhon, P. J. (1896). *Was ist das Eigentum? Erste Denkschrift. Untersuchungen über den Ursprung und die Grundlagen des Rechts und der Herrschaft*. Übersetzt von Alfons Fedor Cohn. Berlin: Bernhard Zack.
- Puzo, M. (2002). *The Godfather*. With an Introduction by R. J. Thompson and an Afterword by P. Bart. New York: Penguin – New American Library.
- Sarthou-Lajus, N. (2013). *Lob der Schulden*. Übersetzt von Claudia Hamm. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Sedláček, T. (2012). *L'economia del bene e del male. Morale e denaro da Gilgamesh a Wall Street*. Übersetzt von Giuseppe Maugeri. Milano: Garzanti.
- Skinner, E. B. (2010). *Menschenhandel. Sklaverei im 21. Jahrhundert*. Übersetzt von Jürgen Neubauer. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe.
- Stirner, M. (1972). *Der Einzige und sein Eigentum*. Herausgegeben von Ahlrich Meyer. Stuttgart: Reclam.
- Vergil (2008). *Aeneis*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt von Edith und Gerhard Binder. Stuttgart: Reclam. xxx [II, 48–49].
- Weil, S. (1990). Betrachtungen über das Vaterunser. In *Zeugnis für das Gute*. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Herausgegeben und übersetzt von Friedhelm Kemp. München: dtv. 54–62; hier: 59.

II. LEGGE E FORZA DI LEGGE

29

**La forza della legge
fra *kratos* e *Gewalt*.
Dalle tesi del
Trasimaco platonico
a Max Weber**
Luca Mori

41

**On Law, Power and
Violence: from
Christoph Menke
to Hannah Arendt.
A critical analysis**
Valerio Fabbrizi

La forza della legge fra *kratos* e *Gewalt*. Dalle tesi del Trasimaco platonico a Max Weber

Luca Mori

In Max Weber's typology of legitimate rule, the element of "force" (*Gewalt*) does not appear among the legitimating factors. During the classical period of the *polis*, however, the element of "force" (*kratos*, also meaning "power" and "strength") had been considered as one possible basis for the right to rule, among other legitimating principles like *nomos*, *aretè*, *episteme*, and *plethos*. With the intention of contributing to the understanding of the distinction between ancient and Weberian conceptions of "force" in relation to the legitimation process as the process of authority-building, this article compares and contrasts the views of Weber with those of Thrasymachus. In fact, in *The profession and vocation of politics* Weber quotes Trotsky, who had declared that «every state is founded on force (*Gewalt*)», and elevates force to a *conditio sine qua non* for the existence of the modern State (where the physical force includes the capacity to be violent). Nevertheless, his view is quite different from that of Thrasymachus, when he declares that «justice is nothing but the advantage of the stronger», assuming that justice exists only as an expression of the will of the strongest forces in society. This article explores the implications of the passage from the triad of "force", "power to rule", and "justice as advantage of the stronger" (Thrasymachus) to the triad of "power (*Herrschaft*), "force/coercion (physical or psychic), and "legitimacy" grounded in the beliefs or conceptions of actors (Weber).

Premessa

Mario Vegetti ha individuato nell'età classica della polis, tra V e IV secolo, cinque principi fondamentali di legittimazione del potere: maggioranza (*plethos*), legge (*nomos*), forza (*kratos*), eccellenza (*aretè*, virtù), competenza (*episteme*, scienza) (2017, 17). Proponendo un confronto fra tali principi e la tipologia dei poteri legittimi elaborata da Max Weber, Vegetti segnala una differenza cruciale in relazione alla forza: «[...] Manca, nella classificazione di Weber, il riferimento alla forza (*kratos*), perché a suo avviso la forza è parte integrante della definizione dello Stato moderno (che detiene il monopolio del suo uso legittimo). Viceversa, manca nella nostra tipologia il riferimento alla tradizione, perché la sua assenza conterrrebbe la crisi di sovranità entro la quale si sono formate la società e la cultura greche» (18). ¹ Vegetti suggerisce poi una corrispondenza tra il tipo del potere carismatico e i due principi di *aretè* e *plethos* (per gli aspetti plebiscitari) e tra «la dominazione basata sulla legalità» e il principio del *nomos*.

¹ Sul tema, più in generale, si veda il volume del 2015 di *Teoria politica*, con i contributi di un convegno tenutosi a Torino su // *legislatore, il governante, il giudice: tre figure del potere* (20-186); inoltre cfr. De Luise (2016).

Nella definizione weberiana dello Stato moderno il termine cruciale per indicare la forza è “*Gewalt*”, che peraltro, come vedremo, è stato tradotto in italiano in modi diversi a seconda del contesto. Ciò su cui Weber si concentra, tuttavia, è chiaro: si tratta dell'uso considerato *legittimo* della *forza* da parte dello Stato, ovvero – cambiando punto di vista – dello Stato come unica *fonte del diritto all'uso della forza*.

Che ne è dunque del rapporto tra forza, legge e legittimazione, passando dai fattori indicati nella tassonomia di Vegetti alle analisi di Weber? Questo articolo propone una possibile via d'accesso alla questione, confrontando la posizione di Weber con le tesi di uno dei sostenitori più rappresentativi del principio di *kratos* nell'antichità, Trasimaco di Calcedonia, oratore e logografo, protagonista del primo libro della *Repubblica* di Platone.

1. Trasimaco e il principio della forza (*kratos*)

Nel dialogo platonico Trasimaco compare come oppositore e interlocutore critico di Socrate, caratteristica in altri dialoghi di sofisti celebri come Protagora, Gorgia e Ippia. Non importa qui stabilire se il Trasimaco storico la pensasse davvero come quello portato sulla scena del dialogo da Platone. È lo stesso Trasimaco a dirlo, rivolgendosi a Socrate: «E che t'importa [...] se è o non è la mia opinione? e perché non confuti invece il mio discorso?» (*Resp.* 349a, in Platone 1997, 61).

Insoddisfatto dell'accordo iniziale tra Socrate e Polemarco, Trasimaco irrompe sulla scena invitando i presenti a non definire il giusto nei termini del doveroso, del giovevole, del vantaggioso, del lucroso e dell'utile (in greco rispettivamente *déon*, *ophélimon*, *lysiteloûn*, *kerdaléon* e *symphéron*). ² A differenza di Cefalo e Polemarco, intervenuti in precedenza, il sofista non si limita a indicare dei comportamenti giusti, ma definisce il giusto in generale come «l'utile del più forte (*to tou kreitonos sympheron*, *Resp.* 338c)», indipendentemente dalla forma costituzionale e senza fare alcun riferimento ad una presunta giustizia secondo natura (come fa invece Callicle, nel *Gorgia*). L'utile del più forte va inteso anche come utile del potere costituito, in quanto chi è al governo ha più

² Così la traduzione di Sartori (Platone 1997). Vegetti (Platone 1998) traduce, in sequenza, “opportuno”, “giovevole”, “vantaggioso”, “profittevole” e “utile”.

poteri e dispone di un sovrappiù di forza rispetto ai sudditi: «Ma ciascun governo legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche, e gli altri governi allo stesso modo. E una volta che hanno fatto le leggi, eccoli proclamare che il giusto per i sudditi si identifica con ciò che è invece il loro proprio utile [...]. In ciò dunque consiste, mio ottimo amico, quello che, identico in tutti quanti gli stati, definisco giusto: l'utile del potere costituito (*to tes kathestekyias arches sympheron*)» (*Resp.* 338e-339a, in Platone 1997, 35). Sorvolando sul fatto che Trasimaco utilizza una delle categorie – quella di *utilità* – che sembrava intenzionato a escludere dal discorso (lo fa notare anche Socrate, 339a), è bene ricordare che la critica ha molto discusso sulla coerenza delle sue tesi, generalmente distinte in tre affermazioni fondamentali: oltre a quella già richiamata, la più celebre (che indichiamo qui con *t1*), il Calcedone afferma infatti (*t2*) che «la giustizia e il giusto sono in realtà un bene d'altri» (*alotrion agathon*, *Resp.* 343c in Platone, 1997, 47), cioè «un utile di chi è più forte e governa, ma un danno proprio di chi obbedisce e serve» (343c) ed inoltre ammette (*t3*) che «obbedire ai governanti è giusto» (*Resp.* 339b, in Platone 1997, 35). ³

³ Per una ricostruzione del dibattito rinvio a Mori (2005).

In sintesi, potremmo riassumere la posizione trasimachea come segue: chi governa (un individuo, una minoranza o una maggioranza) tende a porre come giusto il proprio utile; non è detto che ne sia capace, perché per riuscirci deve essere il più forte in senso stretto e possedere una conoscenza adeguata (in termini di *episteme*) di ciò che gli è effettivamente utile e dei modi per conseguirlo (*Resp.* 340d-341a); se chi governa ed è più forte in senso stretto riesce a porre come criterio del giusto il proprio utile, allora chi si comporta secondo giustizia fa in primo luogo il «bene d'altri», mentre la coppia di aggettivi “giusto” ed “ingiusto” non si può a rigore applicare a chi governa nello stesso modo in cui la si applica a chi è governato, dal momento che il governante è a monte del processo che determina l'uso effettivo degli aggettivi, in assenza di una giustizia in sé o secondo natura. ⁴

⁴ Trasimaco però, in un caso, sostiene che «l'ingiustizia [...] comanda a quegli autentici ingenui che sono i giusti» (*Resp.* 343c, in Platone 1997, 47).

Il personaggio platonico più frequentemente accostato a Trasimaco, Callicle, sostiene che in genere sono i deboli (i molti) a stabilire le leggi e che le pongono per sé e per il proprio utile (*sympheron*, come in Trasimaco: cfr. *Grg.* 483b sgg.): partendo dalla distinzione fra *nomos* e *physis* (*Grg.* 482e ss.), Callicle ritiene però che tale circostanza – ciò che di fatto accade perlopiù – non corrisponda al giusto secondo natura, in quanto sarebbe in tal senso giusto che a dominare fossero i migliori e i più capaci. Le obiezioni di Socrate lo inducono a precisare la distinzione tra il “più forte”, il “più potente” e il “migliore” ⁵ e ad ammettere che esistono piaceri buoni e piaceri cattivi (*Grg.* 499b sgg.). Nel suo tentativo di rispondere a Socrate persiste un punto debole che non trova un corrispettivo in Trasimaco: Callicle si ostina infatti a far coesistere nell'uomo definito “migliore” la sfrenatezza del desiderio e la *phronesis*. Il migliore, infatti, dovrebbe essere il più dotato di “sapere pratico” (*phronimóteros*, *Grg.* 490b), ma anche propenso ad appagare i desideri che si presentano di volta in volta, seppure secondo *phronesis* (*Grg.* 491e-492a); Socrate nega che un individuo siffatto, l'opposto del vero sapiente (*Grg.* 507c), sia capace di dominare una polis, non sapendo dominare se stesso (*Grg.* 491d), esposto costantemente alla sfrenatezza

⁵ In greco rispettivamente *to kreitton*, *to ischuroteron* e *to beltion* (cfr. *Grg.* 488b sgg.).

e all'indeterminatezza del desiderio, ossia al movimento incessante dell'impulso appetitivo.

Callicle e Socrate sarebbero peraltro d'accordo nel sostenere che, comunemente, chi pone le leggi *non* coincide con chi dovrebbe porle, ma non concordano su chi dovrebbe porle. Questo problema non riguarda invece Trasimaco, che dunque si contrappone più radicalmente a Socrate: per il Calcedone non si può dire infatti – data l'equivalenza tra giusto e legale (*nomimon-dikaion*) – che sia giusto o ingiusto il fatto che a detenere il potere siano i più forti o i più deboli, rappresentati eventualmente da un tiranno, da una minoranza oligarchica o da una maggioranza democratica. ⁶ Chiunque si trovi a governare dovrebbe in linea di principio disporre di un *surplus* di forza con cui fare passare per giusto il proprio tornaconto, eventualmente prendendosi cura anche dei bisogni fondamentali e degli interessi dei governati, nel senso in cui può farlo un pastore: «Perché – dice Trasimaco a Socrate, accusandolo di non conoscere né pecore né pastore – tu credi che i pastori e i bovini mirino al bene delle pecore o dei buoi e li ingrassino e li curino con uno scopo diverso dal bene dei padroni e loro proprio» (*Resp.* 343b, in Platone 1997, 45-46). Trasimaco mette qui in crisi il metodo socratico dell'*elenchos* e il suo ricorso alla *craft analogy* (Reeve 1985), contestando il modo in cui Socrate utilizza la metafora del governante-pastore e il paragone tra la *techne* del pastore e quella politica. Trasimaco e Callicle potrebbero concordare sulla tendenza di chi governa – come fatto di politica e psicologia, potremmo dire – a stabilire leggi nel proprio interesse; Socrate potrebbe ammettere – d'accordo con Platone – che le cose vanno abitualmente così, ma non rinuncia all'esigenza di concepire un *buon politico*, capace di governare *disinteressatamente* e di rendere *migliori* gli altri. ⁷

⁶ La preferenza accordata da Trasimaco alla tirannide è di natura differente rispetto a quella manifestata da Callicle ed infatti è motivata diversamente (*Resp.* 344a sgg.).

Secondo Trasimaco, chiunque governi stabilirà il proprio utile come giusto e troverà delle persone ingenuie disponibili a obbedire, assumendo come giusto un bene d'altri: la possibilità che ciò accada – inscritta nella storia e nella psicologia umana – costituisce il fondamento sul quale chi detiene un *surplus* di forza effettivo, in quanto governante dotato di *episteme*, può legittimare il proprio tornaconto come giusto, mascherando eventualmente il proprio utile nell'equivalenza tra legale e giusto (*nomimon-dikaion*). Distinguendo fra chi governa *per modo di dire* e chi governa *in senso stretto* (*Resp.* 341b), Trasimaco integra l'*episteme* nella *forza* in quanto il suo *più forte* non difetta di *episteme* (*Resp.* 340e-341a), essendo dotato della capacità di calcolare la relazione tra le proprie decisioni e le conseguenze in termini di utilità. ⁸ La storia mostra poi che i governanti possono sbagliare nell'individuare il proprio utile o nel definire la via per raggiungerlo, ma in tal caso si dovrà dire che il governante non era di fatto il *più forte*, mancando di *episteme* e della necessaria competenza tecnica.

⁷ Per questa esigenza socratica, cfr. *Grg.* 515a sgg. (cfr. anche *Menex.* 99e sgg.).

⁸ Tra le interpretazioni che non sottovalutano la forza delle tesi di Trasimaco, si vedano Hourani (1962), Henderson (1970) e Reeve (1985).

Oltre che a Callicle, Trasimaco è stato poi accostato a Crizia, a Protagora, ad alcuni brani di Tucidide, come quello classico relativo alla discussione tra Ateniesi e Melii (*Guerra del Peloponneso*, 5.89 sgg.); oppure – guardando a tempi più recenti – a Machiavelli, Marx e Nietzsche. Non è possibile richiamare qui i motivi e i dubbi ricorrenti in siffatti confronti, ma a fare la differenza è ogni volta

il modo d'intendere il nucleo teorico fondamentale dell'intervento del Calcedone nel primo libro della *Repubblica*. Seguendo la lettura di Vegetti (1998, vol. I, 233-256, vol. II, 151-172), tale nucleo consiste nel concepire in senso *neutro* il potere (*to archon*): non c'è un'attribuzione del potere che sia *giusta* per natura, né un soggetto che possa rivendicare *per natura* il diritto di detenere il potere. A ciò si aggiunge la tesi sul nesso ricorrente tra ciò che il potere pone come giusto in virtù della propria forza e l'utilità di chi detiene il potere: perciò Vegetti può scrivere che a caratterizzare la posizione di Trasimaco è la combinazione tra il *positivismo giuridico* (*Rechtpositivismus*) e lo smascheramento del nesso utilità-forza operante alla base di quel *positivismo* (*Machtpositivismus*).

Riferendosi all'interpretazione di Vegetti, Iacono (2010) ha trattato la figura di Trasimaco nel contesto di un discorso più generale sulle relazioni di potere e gli stati di dominio, riprendendo una distinzione di Michel Foucault. In questa chiave, Trasimaco diventa il sostenitore di una *metatesi* sulla giustizia capace di sollevare il sospetto su qualsiasi altra definizione, basandosi sul presupposto artificialista dell'identificazione tra *nomos* e *dikaion*: «L'importanza e la peculiarità epistemologica della figura di Trasimaco consiste proprio nel fatto che nella sua concezione è del tutto assente ogni riferimento a prodotti culturali feticizzati, ogni utopia di identità e di relazione trasparente fra *nomos*, *dikaion* e *physis*. Il realismo scettico di Trasimaco, coinvolgendo ogni forma di governo, ci avverte che occorre *diffidare* di ogni forma di potere, la cui natura tende sempre a produrre una giustizia che è l'utile del più forte» (Iacono 2010, 59).

Platone incontra il sofista sulla propria strada – dando una singolare potenza alle sue obiezioni a Socrate – proprio quando si propone di delineare la figura di un governante capace di non errare nell'individuazione del giusto e di fornire garanzie del proprio disinteresse, in grado di assicurare un'azione governativa riferita non all'utilità parziale e personale, ma ad un criterio impersonale e assoluto di giustizia. Solo ponendo come fondamento un tale criterio potrebbe essere fondato e legittimato il ricorso alla forza, alla menzogna o all'astuzia, che lo stesso Platone non esclude dalla polis ideale. Per confutare Trasimaco, Platone dovrebbe dimostrare che (1) esiste un criterio assoluto di Giustizia, oggetto di *episteme*, in base al quale stabilire l'autentica giustizia di un uomo, di un governo, di una *polis* nel suo complesso; (2) può esistere un governo *disinteressato* e *giusto*, composto da uomini in grado di avere l'*episteme* di cui al punto precedente (un *episteme* ben distinta da quella trasimachea, ma per certi versi ad essa speculare); (3) il governo *giusto* può mantenersi *esente dall'errore* nel realizzare le condizioni per la giustizia, coordinando la conoscenza epistemica delle idee con la conoscenza pratica e tecnica necessaria alle azioni da compiere nella caverna della storia. ⁹ Trasimaco diventa una sorta di doppio inquietante di Platone, in primo luogo perché, qualora la fondazione epistemica che ispira la *Repubblica* risultasse vacillante, le conseguenti oscillazioni nella gestione del potere farebbero anche della *polis* giusta un'immagine oltremodo adeguata di quanto previsto dalle tesi trasimachee: l'*astuzia* e la *violenza* dei filosofi-re (Broze 1991), che Platone giustifica riferendosi in ultima analisi al Bene, finirebbero col coincidere con l'astuzia e con la violenza trasimachee, qualora i filosofi-re fossero carenti sul piano dell'*episteme* e della *techne* necessaria ad agire nella storia coerentemente con ciò vedono fuori dalla caverna della storia. Di conseguenza, se i filosofi della *kallipolis* non fossero in grado di attenersi con salda *episteme* al criterio vero e immutabile del giusto, di cui con Platone

⁹ Possibilità, anche questa, tutt'altro che scontata. Cfr. Mori (2004).

sostengono fermamente l'esistenza e la conoscibilità, il sistema educativo della città platonica diventerebbe sospettabile di essere uno strumento tra gli altri per mantenere il controllo di una città e dei suoi abitanti, governandone le credenze e le abitudini.

Il nucleo decisivo della risposta platonica al sospetto di Trasimaco va cercato nel sesto libro della *Repubblica*: qui tuttavia Platone sorprende i lettori, perché avvicinandosi alla trattazione del Bene – al momento culminante della ricerca, al *meghiston mathema* (*Resp.* 505a) – il filosofo ritiene impossibile dire tutto. La valutazione dell'esito della sua fondazione epistemica incontra qui un'insormontabile difficoltà, perché ci si trova a riflettere sul senso e sulla riuscita di una fondazione che intenzionalmente non dice tutto quel che ci sarebbe da dire e che rimanda la definizione del fondamento ultimo oltre il logos scritto. Il problema non riguarda soltanto la politica e la morale, ma l'*episteme* in generale: infatti, la fondazione della *polis* giusta dev'essere epistemica e può riuscire solo a patto che sia riuscita una preliminare fondazione dell'*episteme*. La *Repubblica* è in questo senso incompiuta e tiene il lettore sospeso nella tensione fra due silenzi: da un lato, il silenzio che Trasimaco oppone a Socrate, dopo avere proposto la sua metatesi sul nesso tra *nomos*, *dikaion* e utilità del più forte; dall'altro lato, il silenzio di Platone su un tema che sembra eccedere il logos, poiché il Bene non è semplicemente un'idea, ma ciò da cui gli oggetti conoscibili ricevono la proprietà di essere conosciuti, l'essere e l'essenza (*einai* e *ousia*), trovandosi il Bene oltre l'essenza stessa per dignità e potenza (*Resp.* 509a sgg.).

2. Max Weber, la *Gewalt* e i piani della coercizione nei processi di legittimazione

In Weber il problema della forza – intendendo qui una delle possibili traduzioni di *Gewalt* – va discusso in relazione alla triade *Herrschaft*, *Macht* e *Gewalt*, termini che hanno sollevato non poche difficoltà nel passaggio dalla traduzione italiana di *Economia e società* a cura di Pietro Rossi a quella più recente, della nuova sistemazione degli scritti, di Massimo Palma.¹⁰ Per limitarsi a *Gewalt*, negli scritti raccolti nel volume *Comunità*, tradotto dalla *Max Weber Gesamtausgabe*, il termine è reso con “potere” e “autorità”, oppure, tenendo conto della definizione sociologica dello Stato moderno, con “violenza” e (più raramente) con “forza” (Weber 2005A, cxxxi).

¹⁰ Cfr. Basso (2012), Mori (2016, 21 sgg.); per le edizioni di Weber, mi riferisco qui a Weber (1961), (2005A), (2005B), (2006), (2016).

La differenza tra *Macht* ed *Herrschaft* sta nel fatto che il secondo termine designa un ambito più circoscritto e definito della *Chance* di fare valere la propria volontà e di trovare obbedienza a comandi dal contenuto determinato, in base a motivazioni che possono essere distinte e definite in modo più preciso, affrontando la questione dei tipi del potere (*Typen der Herrschaft*) e della validità della legittimità (*Legitimitätsgeltung*). Nel caso della *Macht* si tratta invece di una potenza che si afferma «quale che sia la base» della sua possibilità (*Chance*) di farsi valere: in tal senso, il concetto è ben più indeterminato rispetto a quello di *Herrschaft*, al punto da risultare «sociologicamente amorfo [soziologisch amorph]», e non solleva una specifica questione del riconoscimento di legittimità.

Nella nuova traduzione italiana del frammento intitolato *I tre tipi puri del dominio legittimo* – in cui “dominio” traduce *Herrschaft* – leggiamo quanto segue: «Il dominio, ossia la possibilità di trovare obbedienza per un determinato

comando, può fondarsi su diversi motivi di docilità: può essere determinato soltanto da una situazione d'interesse, ossia da una ponderazione razionale rispetto al fine di vantaggi e svantaggi da parte di chi obbedisce; oppure, su un altro versante, può essere fondato su un mero "costume", l'ottusa consuetudine dell'agire abituale; o ancora, sul piano puramente affettivo, dalla *mera* inclinazione personale del dominato. Un dominio che si fondasse *solo* su tali basi sarebbe però relativamente labile. Di contro, tra dominanti e dominati di solito il dominio viene intimamente sostenuto da *principi giuridici*, i fondamenti della sua "legittimità", e in genere lo sconvolgimento di questa credenza di legittimità ha conseguenze notevoli» (Weber 2005B, 819). **11** Segue la distinzione tra dominio legale per statuizione – il cui tipo più puro è il dominio burocratico – dominio tradizionale e dominio carismatico. Passando dalle precedenti distinzioni alla domanda più generale sulla *legittimità* di un potere (*die "Legitimität einer Herrschaft"*), troviamo che questa consiste secondo Weber nella possibilità (*Chance*) «che esso sia ritenuto tale in una misura rilevante, e che da ciò derivi una corrispondente azione pratica» (Weber 1961, vol. I, 209). Per questa ragione, il potere deve suscitare e coltivare la *fede* nella propria legittimità, tenendo presente quanto insegna l'esperienza, ossia che «nessun potere può accontentarsi per sua volontà di fondare la propria permanenza su motivi esclusivamente affettivi o razionali rispetto al valore» (208).

Come s'inserisce la "forza" in questo quadro? Se guardiamo alla celebre definizione sociologica dello Stato moderno, nella formulazione datane ne *La politica come professione*, abbiamo che «lo stato è quella comunità di uomini che, all'interno di un determinato territorio [...] pretende per sé (con successo) il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica (*das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*)» (Weber 2004, 48). Rispetto a Trasimaco, qui non è la giustizia a fondarsi sulla forza, ma lo Stato, in linea con una dichiarazione di Trockij a Brest-Litowsk riportata da Weber. Senza la forza ci sarebbe anarchia, ma la forza non è l'unico mezzo di cui dispone uno Stato per mantenere stabile il proprio ordinamento. Lo Stato si fonda sulla forza e, circolarmente, fonda il diritto alla forza, in quanto può essere considerato «la fonte esclusiva del "diritto" all'uso della forza (*er gilt als alleinige Quelle des »Rechts« auf Gewaltsamkeit*)» (49). Il potere che si esercita nello Stato – come ogni potere – ha peraltro bisogno di fondarsi sulla diffusione della fede nella propria legittimità, in quanto la sua sussistenza dipende dalla *Chance* che tale fede sia effettivamente diffusa. **12** La stessa pretesa di esclusività sull'uso legittimo della forza può essere soddisfatta solo a patto che quel monopolio sia *ritenuto* legittimo: è legittimo finché è ritenuto tale, cioè finché in un dato Stato prevalgono (in termini di *Chance*) le rappresentazioni della legittimità del potere che rivendica per sé quel monopolio. L'uso della forza può incidere sulle rappresentazioni in circolazione, ma non può totalmente determinarle – come dimostravano le rivoluzioni tra XVIII e XIX secolo – mentre le rappresentazioni in circolazione incidono sulla durata di un determinato assetto del potere e sul successo con cui esso può rivendicare per sé il monopolio dell'uso della forza fisica legittima.

Sullo sfondo si intravede un dibattito più ampio relativo a costumi, religioni e moralità, cioè a quelle che nell'*Allgemeine Staatslehre* (1900) Georg

11 Il frammento, databile fra il 1917 e il 1919, fu trovato in un involto che non faceva parte di *Economia e società* da Marianne Weber e pubblicato come saggio a sé stante (Weber 1922).

12 In questa prospettiva diventa centrale l'analisi dei modi per suscitare e mantenere la fede nella legittimità, a cui è collegata l'obbedienza. Cfr. D'Attorre (2004) e Preterossi (2002).

Jellinek trattava come «grandi forze sociali (*die großen gesellschaftlichen Mächte*)» che «agiscono ininterrottamente sulla creazione e sullo sviluppo del diritto», facendo da garanzia al suo perdurare nel tempo. Tali «garanzie sociali», tuttavia, «in virtù della loro natura, operano pure contro il diritto esistente, e possono, quindi, presentarsi tanto nel senso di distruggere il diritto quanto nel senso di mantenerlo» (Jellinek 1949, 303-304). Il problema diventa così quello di studiare come le forze sociali possano sostenere o contrastare gli ordinamenti sociali esistenti, mettendo talvolta fine anche all'arbitrio di detentori del potere «che si credevano sciolti da ogni legge umana [...]» (304). Il 1789 e il 1848 sono soltanto due dei passaggi cruciali che richiesero una profonda ridefinizione teorica dei processi di mediazione tra Stato e forze sociali, di cui furono espressione anche i partiti: l'elaborazione di una dottrina sociale dello Stato tiene conto di questa esigenza, che in Weber si traduce nello studio storico e tipologico dei mutevoli rapporti tra dominanti e dominati e delle condizioni sociali influenti sulle dinamiche del consenso al potere.

Il monopolio nell'uso riconosciuto legittimo della forza fisica è solo una delle leve su cui il potere istituito può agire e non è l'unica dimensione della coercizione analizzata da Weber. Considerando lo Stato con altre formazioni sociali (*soziale Gebilde*) come la chiesa o il matrimonio, si può infatti sostenere che «[...] la relazione sociale consiste esclusivamente e semplicemente nella possibilità (*Chance*) che abbia avuto luogo, che abbia luogo o che avrà luogo un agire instaurato reciprocamente in un dato modo, secondo il suo contenuto di senso. Questo deve sempre venir tenuto presente, per evitare una concezione "sostanzialistica" di tali concetti» (Weber 1961, vol. I, 24).

Weber scrive inoltre che «formazioni collettive (*Kollektivgebilde*)» come lo Stato esistono come «rappresentazioni (*Vorstellungen*)» (13) e che l'esistenza di uno Stato viene meno «appena sia scomparsa la possibilità (*Chance*) che si svolgano determinate forme di agire sociale orientato in base al senso» (24). Ad essere discriminante è dunque la maggiore o minore probabilità che particolari rappresentazioni siano diffuse e condivise e che un certo agire sociale abbia luogo di conseguenza: «Uno "stato" moderno – scrive Weber – sussiste come un complesso di uno specifico agire in comune di uomini, in larga misura proprio perché determinati uomini orientano il loro agire in vista della rappresentazione che esso sussista o debba sussistere, cioè che valgano ordinamenti di carattere giuridico (ma di ciò si parlerà oltre)» (13).

Un sistema di diritto ha bisogno di «garanzie specifiche della possibilità della sua validità empirica», e tra queste rientrano gli elementi dell'apparato coattivo, ossia «una o più persone che si predispongono propriamente a imporre un ordinamento mediante mezzi coattivi (coazione giuridica) appositamente previsti in tal senso» (20). La coazione giuridica peraltro determina un incremento nella probabilità che una norma sia rispettata, ma non dà la certezza che ciò accada; «[p]er la sociologia, la questione se poi si dia un "diritto" garantito si decide a seconda che sia *predisposto* un apparato coattivo per questo esercizio non violento della coazione giuridica e se di fatto esso possiede un peso tale che in media sussista, in misura praticamente rilevante, una *possibilità* che la norma valida sia rispettata in conseguenza di quella coazione giuridica» (21). Passando alla questione dell'*ordinamento legittimo*, Weber scrive che la sua validità (*Geltung*) va intesa come *Chance* – e quindi come probabilità maggiore o minore – che effettivamente sussista l'orientamento dell'agire «in base alla rappresentazione della sussistenza di un ordinamento legittimo» (28).

A tale possibilità è connessa quella relativa alla «disposizione a obbedire» in presenza di una «forza di imposizione (*Oktroyierungsmacht*) della autorità di governo sussistente» (48-49).

La coercizione (*Zwang*) che garantisce la validità del diritto può essere fisica o psichica (31), ma esempi dei suoi effetti si trovano già sul piano dell'agire per convenzione, quando l'adeguamento di un individuo all'ordine inscritto in una condotta di vita condivisa da molti è per così dire indotto dalla semplice disapprovazione (*Mißbilligung*) degli altri. È come se, sotto il piano del monopolio della forza fisica legittima e degli apparati coattivi istituzionali – che sono gli aspetti più appariscenti dell'organizzazione della forza, in relazione ai quali è più facile identificare il centro detentore della forza – ci fosse un piano meno visibile e più vasto di coercizioni fisiche e psichiche che sostengono complessi sistemi di rappresentazioni condivise, dando storicamente stabilità (più o meno duratura) all'agire instaurato reciprocamente tra esseri umani in relazione a determinati contenuti di senso.

3. Dalla triade forza-giustizia-utilità alla triade forza-legittimità-consenso

In Trasimaco la forza di cui il più forte è detentore, nutrita di *episteme*, fonda la giustizia sull'utile di chi governa, se il soggetto che ha potere politico (re, tiranno, minoranza o maggioranza) è davvero in grado di distinguere senza errare il proprio utile e le vie per ottenerlo, approfittando dell'ingenua disponibilità dei giusti ad obbedire. Non si deve pensare qui ad una forza necessariamente violenta, nel senso della violenza fisica. Come sottolinea Vegetti (2017, 67), infatti, «[c]he il potere sia fondato sulla forza, e rechi in sé una tendenza a trasformarsi in dominio, non esclude – dal punto di vista di Trasimaco – che esso possa ottenere consenso». Iacono (2010, 54-55) riassume così la questione: «Il potere deve celare quella parte di sé che lo rende dominio. Il giusto è qui da un lato l'emanazione del più forte, dall'altro il nascondimento di questa stessa emanazione. [...] Il potere, per legittimarsi, ha bisogno della legge e della giustizia allo scopo di nascondere la sua natura fondata sulla forza». Questo è il realismo di Trasimaco.

Il realismo politico di Weber ci conduce a esplorare altre dimensioni del potere. ¹³

La forza qui fonda non la giustizia, ma lo Stato, che fonda a sua volta il diritto all'uso della forza, ritenuto legittimo in virtù di rappresentazioni (*Vorstellungen*) che fondano altresì – più in generale – la legittimità degli ordinamenti, i quali risulterebbero labili se fondati soltanto sulla forza o su costellazioni di interessi. La *forza* – intesa in senso lato come *Gewalt*, come disponibilità di un apparato coattivo e come capacità di esercitare una coercizione fisica e psichica su chi dovrebbe obbedire – non compare come una tipologia di potere legittimo a sé stante perché è trasversale a tutti i tipi di *Herrschaft*, come leva nel processo di legittimazione, rilevante ma non sufficiente a garantire il disciplinamento delle condotte di vita, a cui concorrono infatti altri elementi (credenze, abitudini, interessi) e mezzi emotivi di ogni sorta (come quelli usati dalle macchine di partito e come la stampa, che possono produrre un agire disciplinato di massa).

¹³ Sul realismo politico cfr. Portinaro (1999) e Petrucciani (2003, in particolare 16 sgg.).

La questione della giustizia e del suo rapporto con l'utilità perde centralità, mentre diventa cruciale comprendere come chi detiene il potere, o aspira a conquistarlo, possa garantirsi il governo della *Chance* che circolino certe rappresentazioni anziché altre, ossia quelle che alimentano la fede nella legittimità del potere e quindi la *Chance* di ottenere obbedienza per determinati comandi.

È il governo della *Chance* del consenso. La validità della legittimità si fonda sulla probabilità di un buon allineamento tra le pretese e le rappresentazioni di legittimità, a cui si accompagna la disponibilità (*Fügsamkeit*), anche vaga, ad agire *come se* un particolare ordinamento della *Herrschaft* fosse legittimato ad emettere comandi da obbedire, *come se* le disposizioni del potere legittimato fossero in linea con la propria volontà, *come se* le formazioni collettive oggetto delle rappresentazioni (popolo e Stato, ad esempio) fossero realtà sostanziali. Nel "come se" si coglie l'ingrediente della *finzione* intrinseca alla dinamica delle rappresentazioni. Lo stesso Weber, che in una lettera a Michels dichiarò di considerare *finzioni* concetti come "volontà del popolo", ¹⁴ contribuì alla stesura della *Weimarer Verfassung*, in cui si afferma che il potere emana dal popolo (art. 1) e che esiste una «volontà della popolazione» (art. 18). ¹⁵ Finzioni come queste continuano ad esercitare una funzione morfogenetica sulle rappresentazioni che possono legittimare il potere. Le rappresentazioni che il potere dà di sé e quelle che i sudditi hanno del detentore del potere hanno dunque una peculiare forza nel fondare la legittimità degli ordinamenti, distinta e correlata in modo variabile all'uso effettivo della forza fisica (legittima solo in virtù della probabilità che prevalgano le rappresentazioni che la legittimino).

¹⁴ Cfr. *Brief an Roberto Michels* del 4.8.1908, in Weber (1990, 615-620).

¹⁵ Basso (2013, 303 sgg.).

Bibliografia

- Basso, M. (2012). Potere tradurre. Un confronto con la traduzione weberiana. *Filosofia politica*, XXVI, 2, 309-321.
- Id. (2013). *Max Weber. Economia e politica fra tradizione e modernità*. Macerata: eum Edizioni.
- Broze M. (1991). Calliclès et Thrasymaque: sur la ruse et la violence chez Platone. *Revue de philosophie ancienne*, IX, 1, 99-115.
- D'Attorre, A. (2004). *Perché gli uomini ubbidiscono*. Max Weber e l'analisi della socialità umana. Napoli: Bibliopolis.
- De Luise, F. (2016). (a cura di). *Legittimazione del potere, autorità della legge: un dibattito antico*. Trento: Edizioni del Dipartimento di Lettere e Filosofia.
- Henderson, T.Y. (1970). In Defense of Thrasymachus. *American Philosophical Quarterly*, VII, 3, 218-228.
- Hourani, C.F. (1962). Thrasymachus's Definition of Justice in Plato's Republic. *Phronesis*, 7, 110-120.
- Iacono, A.M. (2000). *Autonomia, potere, minorità*. Milano: Feltrinelli.
- Jellinek, G. (1949). *La dottrina generale del diritto dello Stato*. A cura di M. Petrozziello. Milano: Giuffrè.
- Mori, L. (2004). Episteme ed errore del filosofo nella storia, secondo Platone. *Teoria*, XXIV, 151-167.
- Id. (2005). *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (2016). *Chance. Max Weber e la filosofia politica*. Pisa: Edizioni ETS.
- Ophir, A. (1991). *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*. London: Routledge.
- Petrucciani, S. (2003). *Modelli di filosofia politica*. Torino: Einaudi.
- Platone (1997). *La Repubblica*. A cura di F. Sartori. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1998). *La Repubblica*. A cura di M. Vegetti (3 voll., Libri I-IV). Napoli: Bibliopolis.
- Portinaro, P.P. (1999). *Il realismo politico*. Roma-Bari: Laterza.
- Preterossi, G. (2002). *Autorità*. Bologna: Il Mulino.
- Reeve, C.D.C. (1985). Socrates meets Thrasymachus. *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, 67, 246-265.
- Vegetti, M. (2017). *Chi comanda nella città. I Greci e il potere*. Roma: Carocci.
- Weber, M. (1922). Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie. *Preußische Jahrbücher*, 187, 1, 1-12.
- Id. (1961). *Economia e società*. A cura di P. Rossi. Milano: Edizioni di Comunità.
- Id. (1990). *Briefe 1906-1908*. MWG II/5. A cura di M. Rainer Lepsius e W. J. Mommsen, in collaborazione con B. Rudhard e M. Schön. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Id. (2004). La politica come professione. In Id., *La scienza come professione. La politica come professione*. A cura di H. Grunhoff, P. Rossi, F. Tuccari (45-121). Torino: Einaudi.
- Id. (2005a). *Economia e società. Comunità*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2005b). *Economia e società. Dominio*. A cura di di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2006). *Economia e società. Comunità religiose*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.
- Id. (2016). *Economia e società. Diritto*. A cura di M. Palma. Roma: Donzelli.

On law, power and violence: from Achristoph Menke to Hannah Arendt. A critical analysis

Valerio Fabbrizi

This article wants to propose some reflections on law, power and violence in contemporary political philosophy. My attention will be devoted to a critical analysis of some relevant contribution on these matters by prominent scholars and authors such as Alessandro Ferrara, Christoph Menke, Walter Benjamin, Hannah Arendt.

The first part is dedicated to a brief introduction in which the Alessandro Ferrara's reading of Menke's *Law and Violence* will be presented. The second part focuses its attention on the philosophical backgrounds of violence, especially in its relation to liberty, power and government. In this case, the main focus is devoted to some of the classics in political philosophy: Niccolò Machiavelli; Thomas Hobbes; Hannah Arendt.

The last two paragraphs are finally dedicated to further reflections on law and violence. On the one hand, giving a deeper description of Ferrara's remarks on Menke's work, especially in its connection to Rawlsian political liberalism. The last paragraph, on the other hand, proposes few brief and final reflections on law and violence.

[...] Faced with one who stands outside, and is alien to the law, the judgment of the judges can rule only by fear. That is why violence is part not just of the manifestation of the law but of its essence: the violence of the law flows from its political-procedural form of judgment.

Christoph Menke, *Law and Violence*

Between law and violence: a brief introduction

Violence – especially in its relationship with law and power – is one of the most debated issues in modern and contemporary political philosophical thought. Many authors and scholars have written and discussed on this relevant topic, giving their fundamental contribution and constantly renewing its philosophical grounds.

In a recent contribution entitled *Deconstructing the Deconstruction of the Law: Reflections on Menke's "Law and Violence"*, Alessandro Ferrara gives us a new reading of one of the classics in contemporary philosophy – “Critique of Violence” by Walter Benjamin – through the interpretation given by Christoph Menke in his *Law and Violence*. In this short essay, Menke – as Ferrara underlines – highlights that the relationship between law and violence is, actually, much stronger and deeply grounded than we can imagine.

Alessandro Ferrara assumes here three key points: the first focuses on this relationship between law and violence; the second moves its attention to the reinterpretation of Benjamin's work given us by Menke; the third takes a much more peculiarly political-philosophical point of view, focusing on the relationship between the political power as such and the legislation, with the latter which seems to derive from the former.

Before moving to Alessandro Ferrara's comment on Menke's *Law and Violence*, in the next paragraph I shall present some reflections and considerations on “law” and “violence” as these two concepts have been addressed and interpreted in modern and contemporary political philosophy.

Law, violence and politics. a philosophical interpretation

In the beginning of the 16th Century, Niccolò Machiavelli – one of the most influential thinkers in the history of political thought – argued that violence was one of the ways in which *the Prince* could establish and hold his political power. According to Machiavelli, this “political use of violence” was connected to those regimes which he defined “per scelera” – namely those regimes obtained by means of “criminal virtues” or “violent actions”.

However, Machiavelli distinguished between an “intelligent” and “limited” use of violence and an “indiscriminate” or “unjustified” one. As regards the first case – which sees in Agathocles of Syracuse a symbol figure – the Prince, as Machiavelli stressed, «[...] matched his iniquity with such great *virtù* of mind and body that, entering the army he rose through its ranks to become the military commander of Syracuse» (Machiavelli 2008, 179).

As regards the second case, Machiavelli identifies a particular figure of the Prince – exemplified by Oliverotto da Fermo – who resorts to an indiscriminate and senseless violence, continuing in his crimes even after having obtained the power and until such violence turns to himself. As Machiavelli wrote

«it cannot be termed virtù to murder one's fellow citizens, to betray friends, and to be without loyalty, mercy and religion; such method can cause one to win power, but not glory» (Machiavelli 2008, 181).

Machiavelli's argument is still considerably relevant in the contemporary political-philosophical debate. This means that – in the light of the Machiavellian conception of politics – violence is “well used” just when it is the result of an immediate action, limited to the only seizure of power. After these “criminal actions”, in order to impose the obtained power, Machiavelli suggests that the Prince has to pacify the people, condemning and refusing any further violence. Parallel to this “well used” kind of political violence, Machiavelli identifies a “misused” kind of political violence: violence is “misused” when “criminal actions” continue constantly and incessantly over time, worsening and intensifying the “wounds” and the pains of people.

A further consideration about “law” concerns its relationship with “liberty” and its dichotomy between “positive” and “negative” conception of liberty itself.

A first suggestion is given us by Alessandro Ferrara. In his comment to Menke's work, Ferrara (2016) underlines that:

Menke emphasizes that law bears not simply an instrumental relation with violence, in those unfortunate cases when persuasion, deterrence or all other means fail, but also a “structural”, permanent and ineliminable relation to violence [...] Law does not discover an previously existent lawlessness, as though the state of nature really existed, but it *creates* areas of lawlessness to be violently subjected to lawful regulation. This is what Menke understands as “the fate of law” (2)

In this few lines, Ferrara uses the term “lawlessness” to mean – literally – a condition of “absence” or “silence” of the laws which clearly refers to a Hobbesian conception of law and liberty. As we said, “law” turns out to be the key element in this dichotomy between a *positive* and a *negative* conception of liberty. This differentiation between the two interpretations, theorized and outlined by Isaiah Berlin in his *Two Concepts of Liberty*, was clearly identifiable in two classical authors such as Jean-Jacques Rousseau and, as we said, Thomas Hobbes.

On the one hand, a *negative* concept of liberty is possible just in absence of laws (precisely, in a *lawlessness* condition), and it recalls the classical Hobbesian sentence according to which «we have liberty just when the law is silent». On the other hand, a *positive* concept of liberty – which has in Jean-Jacques Rousseau one of its main exponents – concerns the possibility to respect and obey the laws we – as citizens – contributed to create. From the same perspective, according to Menke, in a community of equal citizens, the presence of law involves the idea according to which we have no law outside such community. However, Ferrara notes that this idea proves to be false due to the expansion of international law and constitutional globalization, especially with regards to human rights.

A second argument to be proposed here is more directly related to the connection between “law” and “violence”; we can see this issue in Thomas Hobbes again. In the *Leviathan*, Hobbes theorized that «covenants, without the sword, are but words». This means that, according to him, violence represents the only way in which the law can be established and respected; at the same time, for Hobbes, the “sword” is fundamentally the only instrument to make the laws binding for all citizens.

A third consideration concerns the definition we give to the term “violence” in politics. On the one hand, we can face a purely “verbal” violence, which is often used during electoral campaigns in order to delegitimise the opponents and to show yourself stronger than them.

A recent example can be found in Donald Trump’s USA presidential campaign. In his speeches – both during primary and presidential elections – the Republican candidate for the White House often resorted to language and expressions that many commentators did not hesitate to define as “politically incorrect” or even, frequently, “violent”. At the same time, some others are convinced that his way of speaking and his “violent” conduction of the electoral campaign largely contributed to his final victory.

Trump’s talking “outside the box”; his politically incorrect speeches; the arguments and proposals he made (like when, for example, he proposed to put Hillary Clinton in jail); the tones and gestures he used (let us remember when, during an electoral meeting, Trump said he could shoot someone in the middle of the road without losing even one vote) are the proof that the use of “verbal” violence has now entered the contemporary political speech, deeply marking the USA presidential elections.

A further reflection we can propose here concerns a more historical and philosophical interpretation of violence. In this case, Hannah Arendt helps us to understand how violence is one of the essential elements of any totalitarian regime. We can mention here many examples of the use of violence as an instrument for political fighting, in order to eliminate opponents or suppress any form of cultural and political opposition. Two examples are here paradigmatic: the first concerns the fascist violence in Italy during the late ‘20s and the early ‘30s of the 20th Century; the second one regards the violence committed by the SA, better known as “brown shirts” (or “camicie brune” in Italian), which preceded the seizure of power by the Nazi Party in post-Weimar Germany.

As Arendt shows, violence – distinct from the pure exercise of power, show of force and strength – is often accompanied by *implements* (Arendt 1969) such as an historical context (e.g. a war or a revolution), new technological knowledge and so on. On this line, the essence of violence is characterized by a “means-end category” which – applied to the political sphere – focuses on the idea that «the end is in danger of being overwhelmed by the means which it justifies and which are needed to reach it» (Arendt 1969, 4).

One of the points which Hannah Arendt noticed is that, for a consistent group of political theorists, violence reveals itself as a peculiar manifestation of power. At the same time, power represents an instrument of rule, while – in turn – rule is essentially understood as an “instinct of domination” (Arendt 1969). However, in the political theoretical discourse, we cannot confuse terms such as “violence”, “power”, “force”, “coercion” and “authority”, because each of them affects particular aspects of political sphere.

A rather sad reflection on the present state of political science that our terminology does not distinguish among such key words as “power”; “strength”; “force”; “authority” and, finally, “violence” – all of which refer to distinct, different, phenomena and would hardly exist unless they did [...] To use them as synonyms not only indicates a certain deafness to linguistic meanings, which would be serious enough, but it has also resulted in a kind of blindness to the realities they correspond to. (43)

Hannah Arendt argues that these terms seem to be synonyms because they try to give an answer to one of the most relevant issues in political philosophy: who rules whom? In this sense, Arendt shows how these terms – power; strength; force; authority and, finally, violence – indicate different but valid instruments through which someone rules over someone else. These terms seem to be synonyms essentially because they have the same function: to make the rule over men possible.

Its “instrumental” character is the peculiar aspect of *violence* in the political sphere and – as Arendt notes – it is apparently much more similar to *strength* rather than to *force* or *power*. But frequently, *violence* and *power* – or *violence* as manifestation of *force* – occur combined, rather than in their pure or extreme form.

From this it follows that *authority*, *power* and *violence* cannot be considered or understood as sides of the same coin. However, it is not so easy to immediately perceive the differences between such issues and, in fact, some confusion can always happen.

It is particularly tempting to think of power in terms of command and obedience, and hence to equate power with violence, in a discussion of what actually is one of power’s special cases – namely the power of government. Since in foreign relations as well as domestic affairs, violence appears as a last resort to keep the power structure intact against individual challengers [...] it looks indeed as though violence were the prerequisite of power and power nothing but a *façade*, the velvet glove which either conceals the iron hand or will turn out to belong to a paper tiger (47)

The distinction between *power* and *violence* also relates to the two main concepts of “justification” and “legitimacy”. On the one hand, *power* does not need justification due to its deep relevance in politics, but, on the other hand, *power* first of all needs legitimacy. Power belongs to people and draws its legitimacy from this democratic and popular sharing of sovereignty.

In turn, Arendt specifies that *violence* can be justifiable, but never legitimated. Violence can be justified in private affairs when it concerns self-defence and when one’s own personal life or safety is in danger, but it cannot be legitimated in politics as an instrument for political conflict.

This explains why *power* and *violence* are intrinsically opposite: as Arendt underlines, «when the one rules absolutely, the other is absent» (56). So, violence rises when power is unstable and jeopardized, but when it takes its own course it ends in power’s disappearance. At the same time, Arendt notes that it is not possible to see in nonviolence the opposite of violence, because violence can easily destroy power, but it cannot create a new power, based – for instance – on nonviolent principles.

Violence is often aimed to emphasise protest movements and demands for change which power tends to ignore. This means that violence does not directly promote causes, nor revolution, nor any revolt; it is only an instrumental way to obtain attention and to bring such protest movements to public interest.

According to Sergio Cotta’s analysis, we face some different interpretations of violence in political theory: violence as war; violence as terrorism in any form; violence as political fighting; violence as “common crime”. Cotta focuses on two directions: on the one hand, he defines a so-called “pessimistic-comforting” approach to violence, according to which there is no difference between today’s

violence and past violence. Violence, in fact, is always inherent in human behaviour and it has marked the evolution of human civility throughout history.

However, Cotta notes that today's violence is peculiar for only two specific aspects: oblivion and illusion. Concerning the first one, Cotta argues that when, over time, we experience happiness and peace, we tend to forget violence in favour of the new peaceful conditions. Secondly, according to the "illusion" thesis, people seem to be convinced that political violence is no longer a real danger, but just an element from the past that we have to forget.

Cotta actually notes that, in the political sphere, violence is a constant feature which occupies a big part of our social and political experience. Moreover, Cotta underlines that our current conception of violence does not imply to minimise or underestimate past violence and its presence in human history, but it asks us to recognize that violence turned itself from essentially "physical" to a much more "verbal" kind of violence, which characterizes our contemporary political debates, as we have seen – for example – in the Trumpian case.

As Benjamin specified, an action becomes a *violent* action just when it affects moral relationships. The sphere and the context of such relationships are defined by the concepts of *law* and *justice*. So, Sergio Cotta remarks that if we act in order to defend a fundamental value (justice or liberty, for instance) our action will be dominated by a just and fair principle. Otherwise, if our purpose is to act in an aggressive way and our actions are not intended to protect or promote a fundamental value, but just to show our force, such actions will be considered as mere acts of violence.

In Benjamin's argument, some forms of social and political struggle – such as strikes or public protests – cannot be considered as manifestations of violence, but as a legitimated way to defend and enhance fundamental social rights and liberties. For Benjamin, indeed, we resort to violence, in its political sense, just as a form of domination and delegitimization of any opponent or critical voice.

In *Why Violence: A Philosophical Interpretation* Sergio Cotta (1965) wrote that:

In order to defend or propose a value, one may proceed in different ways. There is a profound difference between petitioning and invading Parliament, even when both actions are motivated by the same value. Benjamin himself recognizes that, despite the criterion of reference to values, there is still the problem as to whether violence is moral in general as a principle and also as a means to just ends. But to resolve this problem a more pertinent criterion is necessary, a distinction in the very sphere of the means, without concern for the ends to which they are necessary (58)

It emerges here that – in Cotta's opinion – for Benjamin, "violence" and "law" are two incompatible elements. On the one hand, law is necessary to legitimise political power and to ensure the democratic character of our society. Violence, on the other hand, is frequently aimed to subvert democratic institutions, imposing an authoritarian conception of politics.

Law and violence in a liberal view: Alessandro Ferrara's argument

One of the pivotal points in Alessandro Ferrara's position concerns the limits within which law is considered as just, fair and legitimated. As Christoph Menke points out, the presence of law within a community of free and equal citizens – in the words of John Rawls – implies that there is no law outside political society itself.

Ferrara contests this view arguing that contemporary societies are characterized by a different kind of pluralism, much deeper than in the past; at the same time – according to Ferrara – we are facing a completely different political and legal framework: in this sense, nowadays, we are no longer talking about law and constitution just in “national” or “domestic” terms, but, rather, in terms of “international” or “global” law. Democratic constitutionalism is now directed towards a new field of study which is more focused on a “global” dimension of constitutionalism.

Secondly, as Ferrara claims, Menke's argument involves a further and wider reflexion on the relationship between law and violence within democratic liberalism. As we have seen above, one of the risks that democracy faces today is deeply related to the new upsurge of populism and alternative forms of political discourse, more and more tending to violence – first of all “verbal”. This tendency can be observed in today's political debate, in which – as Benjamin predicted – we notice a continue delegitimization of critics and opponents.

Menke assumes by Benjamin three key points, concerning the discussion about law and violence: 1) The connection between maintenance of power and violence; 2) A so-called “realist” vision of politics which sees lawmaking proceeding from power; 3) An undefined and undifferentiated definition of power.

In discussing these three points, Alessandro Ferrara addresses some questions: as regards the first point, he asks why the maintenance of political and legal order should count as violence. At the same time, this also represents a controversial issue because it is not clear the reason why we should equate the defence of certain political and juridical practices – such as legislation, judiciary claims, judicial review, etc. – to violence. On this first point, Ferrara asks a collateral question: does a moral culture, an ethos, commit violence when it tries to preserve its own integrity as a system of principles and values aimed at orienting conduct? According to Ferrara, we cannot reduce law and violence in the tendency of law to maintain and protect itself against global social changes which affects the contemporary society.

Concerning the second point, Ferrara notes that Menke does not seem to share the Benjamin's thesis for which «lawmaking is power making and, to that extent, an immediate manifestation of violence» (Benjamin 1978, 295). This “realist view” of politics was deeply immersed within the political context of the aftermath of World War I, in which democracy was not strong enough to be a real political horizon for Western people. Our attention here undoubtedly goes to Carl Schmitt, who conceived sovereignty and legitimacy as the power to suspend the rule of law declaring the so-called “state of exception” (Schmitt 1932).

In Benjamin's idea, there is the attempt to separate law from violence, proposing the concept of *divine justice* or *mystical violence*, «from what» – Ferrara stresses – «he perceives as law's compulsive repetition of the initial violence and yet to be forced to think of such liberation in terms of categories partially rooted in a hegemonic non-democratic context» (Ferrara 2016, 9).

Finally, the third point concerns the relationship between law and violence especially in its connection to the concept of *power*. The critical point involves here Menke's undifferentiated conception of power, in which there is no distinction between "legitimate" power and the power as "use of force". As Ferrara remarks, the legitimate use of power by means of law can never be confused with the exercise of violence or illegitimate act of coercion, simply because «the ordinary founding of a legal system requires a moment of *belief* or [...] a moment of *recognition* that naked power cannot impose» (12).

The nexus between law, violence and liberalism appears to be – in Menke's analysis – particularly relevant and directed to two main consequences. Firstly, within liberalism, individuals are free from the coercion and they become part of the legal and political order as free and equal, to pursue their own private and economic interest, facing which they are "hostages". Secondly – quoting Menke – «liberalism leaves what it separates intact» (Menke 2010, 47). It means to insulate certain areas of the human being from the so-called "law's empire" (Dworkin 1986), without questioning or changing it.

To move to contemporary issues, the recent "escalation" of violence, aggressiveness and animosity in politics carries the risk of leaving us a weaker and unstable democracy. In his famous article entitled *How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy*, Frank Michelman identified a list of particular conditions which could weaken and potentially undermine democracy in its own grounds. These *inhospitable conditions* for democracy include, for instance: a) The growing extension of the electorate – which seems to make our personal vote irrelevant; b) The complexity of our institutional systems which characterizes our contemporary society and makes it difficult to understand the functioning of our institutions; at the same time, this complexity seems to contribute in convincing citizens to move away from politics abandoning political participation; c) The vast and deep pluralism – political and cultural, first of all – which is now irreducible and renders our democratic consensus on fundamental values more unstable, due to a corresponding push towards the public hegemony of the majoritarian culture.

Ferrara, in his most recent book entitled *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, indicates a new condition of plural society which he calls *hyperpluralism*. Ferrara addresses his attention in the sense of expanding and renewing the classical paradigm of reasonable pluralism in Rawlsian political liberalism. The last *inhospitable condition* he identifies in this new democratic horizon is d) the so-called "depersonalization" of politics, which contributes to the substantially anonymous process of political will formation increasingly related to the new social media and the consequent impersonal political relationships.

Ferrara, assuming this classical classification of *inhospitable conditions* from Michelman, adds some other possible conditions which could potentially contribute to make a weaker or unstable democracy: 1) the new hegemonic role played by neo-liberal capitalism and the prevailing of financial markets within contemporary capitalist economy; 2) the extreme acceleration of our society, which reduces the time we devote to political engagement, limiting our participation in the political debate; 3) the transition from the classical public sphere embodied by the traditional media, to a new social sphere controlled by new media.

To this long list of *inhospitable conditions*, we can add one more condition – related to our new complex society, characterized by *hyperpluralism*,

increasing migrations and growing cultural diversity: a progressive shift towards new (or old) forms of populist democracy, which assume verbal violence as a tool of political competition, appealing to fear and insecurity to justify political decisions.

Another point discussed by Ferrara concerns the relationship between “law” within “legitimate forms of government” and the dichotomy between normative and realist conception of politics. In this sense, according to a normative approach – especially in its Rawlsian definition – the exercise of power is fully proper and legitimated just when it is exercised «in accordance with a constitution, the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason» (Rawls 1993, 137).

On the contrary, a more realist interpretation of politics – as expressed, for example, by an author such as Richard Bellamy – defends the idea according to which the legitimate exercise of power and the legitimacy of laws – and of the constitution itself – are just related to the will of a majority as expressed in the last electoral turn or in a legislative and parliamentary vote.

Law, violence and society. Few final remarks

In this last section of the article, I want to propose some brief final reflections on law and violence in the political context. First of all, creating law involves two different aspects: on the one hand, creating law it's the way to give legitimacy and justification to political order – in this sense, our scheme of government is legitimated and justified when it is “always under law” (Michelman 1995); on the other hand, creating law is a way to create “political power”, which is aimed – at the same time – to preserve and reinforce itself, resorting to violence against opponents especially when political power expresses itself in authoritarian ways.

Following Benjamin's analysis, we can distinguish two basic arguments on law and violence. The first assumes violence as a means used by political power to pursue its ends; it fails – in Ferrara's words – because it would focus merely on the *law-preserving* function of violence (Ferrara 2016).

The second argument investigates the deep connection between *law-making* and *violence*, identifying two main functions of violence in the lawmaking process: firstly, as Benjamin notes, «lawmaking pursues as its end, with violence as its means, what is to be established as law» (Benjamin 1978, 295). Secondly, this end is not unalloyed by violence, but – actually – it is deeply and structurally bound with it, assuming the name of *power*. These two arguments are addressed by Benjamin and summarized in a general final consideration: «lawmaking is power making, and, to that extent, *an immediate manifestation of violence*» (Benjamin 1978, 295).

On this line, Menke clarifies that, according to Benjamin, the violence of law is equivalent to the fact that the use of violence by political power is just aimed to protect and preserve itself. As he clearly notes «the law is purely about power, yet not about the power of the ruling class or the victor; it is about its own power, the power of the law. The “fateful” violence of the law is the violence of its pure self-preservation» (Menke 2010, 28).

Bibliography

- Arendt, H. (1969). *On Violence*. San Diego, New York, London: A Harvest/HBJ Books. Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- Benjamin, W. (1978). Critique of Violence. In *Reflections. Essays. Aphorisms. Autobiographical Writing*. Trans. P. Demetz. New York: Schocken Books.
- Berlin, I. (2002). *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Cotta, S. (1985). *Why Violence? A Philosophical Interpretation*. Gainesville: University Press of Florida.
- Ferrara, A. (2014). *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Id. (2016). *Deconstructing the Deconstruction of the Law: Reflections on Menke's "Law and Violence"*; paper presented in "Philosophy and Social Sciences" Doctoral seminar at University of Rome Tor Vergata – "Philosophy and Social Sciences" Doctoral School, 1-17, December 12, 2016.
- Hobbes, T. (1982). *Leviathan*. Ed. MacPherson. London: Penguin Classics.
- Machiavelli, N. (2008). *The Prince*. Ed. M. Viroli. Oxford: Oxford University Press.
- Menke, C. (2010). "Law and Violence". In *Law and Literature*. Vol. 22. No. 1, 1-17
- Michelman, F. (1995). "Always Under Law?" In *Constitutional Commentary*, vol. 12, 2, 227-247.
- Id. (1997). "How Can the People Ever Make the Laws?". In J. Bohman and W. Rehg (eds.). *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge (Mass.) and London: The MIT Press. 145-171.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Schmitt, C. (2008), *The Concept of the Political. Expanded Edition*. Ed. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press.

III. LEGGE E FORME DI LEGGE

53

**Legge del testo e
performatività in
Jacques Derrida**
Francesco Garritano

67

**Legge come
meta-prescrizione
in Gilbert Ryle**
Lorenzo Paudice

Legge del testo e performatività in Jacques Derrida Francesco Garritano

The main function of law – its logos and its origin, we could also say – lies in the presence of a normative principle which delimitates what is permitted from what is forbidden, the in-law from the out-law. In this vein, law folds out in the form of a normative order (nómos) which establishes boundaries and delimitates life. Involving a deep re-reading of Derrida's thought, the Author provides a specific explanation of the performative and prescriptive function of law, analyzing the strict connections which merge together norms and texts, aesthetics and law, trace and presence. The concrete existence of law passes necessarily through the production of a certain meaning given by the context and the action of language: in so doing, the article highlights finally the importance of the deferral of meaning as the primary and truthful origin of being.

Uno dei lemmi più noti della decostruzione è archi-scrittura. Con tale termine Derrida fa riferimento all'iscrizione del passato nella coscienza, di quelle tracce che disegnano una sorta di scrittura *avant la lettre* e dunque di apertura del presente, archi-scrittura che consente di osservare il nesso all'opera fra esperienza e processi di significazione, ma permette, altresì, di vedere come la nostra tradizione di pensiero si sia formata a partire dalla rimozione delle sue stesse condizioni di possibilità, cioè a partire dalla sottomissione della scrittura alla trascrizione di una parola viva ritenuta essere espressione piena di un significato presente in una coscienza del tutto presente a se stessa. Ciò che a nostro avviso ha rilevanza non è tanto la messa in discussione della presenza e di rimando il rovesciamento della gerarchia tra parola e scrittura, quanto il fatto che l'archi-scrittura presiede alla costruzione dell'esperienza come trama di tracce, vale a dire come testo e tutto ciò prima di una qualsiasi forma di scrittura empirica in grado di originare il testo comunemente inteso. In altre parole, la struttura stessa del pensiero e il dispiegarsi dello stesso in termini di conoscenze, iscritte all'interno di un orizzonte rappresentativo, sono regolati e preceduti dalla trama di tracce, pertanto è impossibile pensare di risalire a una qualche forma di presenza come origine e fine della significazione e la stessa coscienza, presente a se stessa, è effetto e non origine della catena testuale in cui è iscritta. Tutto questo ci impone di pensare che la formazione della significazione sia solo un'emergenza all'interno della rete testuale, il cui limite è l'illimitatezza, rete di cui è possibile isolare e decifrare singole parti, ma che per principio sfugge alla saturazione. In questo senso va intesa una delle più note affermazioni derridiane: «*Non c'è un fuori testo*» (Derrida 1998, 219), espressione che non si limita a mettere in evidenza come non vi siano limiti spaziali all'interno del testo, per quanto questo possa presentarsi definito in un oggetto-libro dotato di pagine, dunque misurabile, perimetrabile, ma che esplicita come nella sua oggettualità un qualsiasi libro si presenta come tessuto di tracce, talché l'attività di interpretazione-decifrazione non si risolve nel portare alla luce, secondo criteri neutrali e oggettivi, un significato in quanto contenuto di una coscienza padrone di sé, che si esprime attraverso la produzione di significati. L'attività interpretativa deve necessariamente tener conto della genesi e della struttura del testo stesso, del fatto che esso è effetto di tracce che si iterano, per cui non si dispone alla compiutezza in termini di decrittazione, nel senso che la produzione di significati presenta come tratto proprio l'illimitatezza, quanto fa sì che non sia possibile fissare i confini del testo, cioè un dentro contrapposto a un fuori.

Ciò che contraddistingue il testo, ciò che fa affermare che la formazione va concepita come testo, è esattamente il suo essere costituito da tracce che, sopraggiungendo dal passato (ritenzione-ri-rap-presentazione), fissano il presente secondo la modalità peculiare della ripetizione, nel senso che il presente assume la forma di un tempo sottoposto al differimento, tempo che è tale per effetto della scrittura: è la traccia, nel suo differire dal dato intuitivo e dalla coscienza che lo produce, ad aprire alla testualità, vale a dire alla produzione di effetti illimitati sul piano della produzione dei significati.

Nell'orizzonte dell'educazione-formazione una tale dinamica, assolutamente originaria, giacché strutturale dell'attività di coscienza, produce la messa in crisi della trasmissione del sapere giacché non si dà sapere come evento, come ciò che è dato una volta per tutte, come ciò che si colloca nella stabilità dell'essere, ma, per contro, il suo accesso all'essere è sottoposto all'iterazione, alla procedura propria della traccia, dinamica che è differenziale. Per essere ancora più

chiari a riguardo, nel momento in cui il maestro si dispone a trasferire all'allievo un dato, una conoscenza, ciò avviene come attività che potremmo definire postuma, se con ciò intendiamo che essa è il risultato dell'azione della differenza, di un'alterità essenziale affinché s'istituisca e costituisca l'evento stesso. Se nell'orizzonte proprio della comprensione – ovvero del rapporto fra direttore e diretto – si apre la relazione fra due polarità con lo scambio di ordine discorsivo, eventualmente dialogico, e se con tale termine intendiamo la possibilità per l'allievo di interrogare colui che incarna il sapere in quanto testimone di una tradizione formativa, secondo la processualità propria dell'ermeneutica – cioè con la iscrizione-prolungamento della “storia degli effetti” di gadameriana memoria – nondimeno è da tenere nella giusta considerazione l'ipotesi che nemmeno la coscienza intuitiva è originaria. Anch'essa è tale per effetto di quanto la precede, per l'azione della ritenzione che inserisce l'alterità all'interno del se stesso secondo modalità non sintetiche, non dialettiche, giacché l'iterazione della traccia non conduce alla saturazione-cristallizzazione del tempo, inevitabilmente consegnato alla logica della differenza, che lo rinnova e di rimando fissa l'esperienza e dunque la possibilità di realizzare l'atto educativo come performativo. È necessario soffermarsi su questo dettaglio al fine di mettere in evidenza ciò che distingue la comprensione ermeneutica dalla procedura decostruzionista, poiché in alcune circostanze accade che esse siano assimilate. Nel caso della comprensione ermeneutica, quella che marca ogni modalità dialogico-linguistica, ci troviamo di fronte a due coscienze intenzionali portatrici di esperienze diverse e in quanto tali messe alla prova dell'altro, sicché l'esito di una tale procedura è il raggiungimento di una sorta di sintesi in quanto terzo da cui la dualità di partenza è superata, accordo che si iscrive in un presente, a sua volta consegnato alla tradizione come “storia degli effetti”. Nel caso della pratica decostruzionista, invece, l'alterità non è solamente quella dell'altro uomo (il maestro rispetto all'allievo e viceversa), ma si dispone come fondativa della soggettività nell'atto stesso di conoscere e apprendere in virtù del passato di cui la coscienza ha bisogno come attestazione del suo essere, col risultato che c'è coscienza, ma essa si dà attraverso la testimonianza della ritenzione, del suo non essere, del suo altro, pertanto la sintesi di cui sopra non è attuabile: ciò che ha luogo è il ritorno della traccia, che allarga a dismisura la produzione del senso, la formazione dei significati. ¹

Tutto questo ha dato modo di pensare che la produzione del senso di stampo decostruzionistico finisca per assumere i connotati propri di una pratica nichilistica: la creazione di significati come generazione di effetti da parte della differenza o, se si vuole, a opera della traccia-scrittura, corrisponderebbe alla pura *dépense*, a un'attività priva di fine, improduttiva, inutile, vacua nel suo celebrare l'abisso della differenza, reprimibile dal punto di vista etico e delle relazioni fra gli uomini nello spazio proprio della politica. Tali considerazioni, formulate a più riprese nel corso degli anni, ² contengono verosimilmente il timore che si possa aprire una sorta di orizzonte senza orizzonte, ovvero una specie di campo rizomatico dove la produzione di significati e il senso si darebbero come una crescita illimitata, selvaggia e pericolosa per la storia e per l'uomo. Si tratta del giudizio peculiare di un pensiero che elabora a partire dalla certezza della sua collocazione nel presente, coniugato con il passato e il futuro sulla base della

¹ Sull'argomento è il caso di leggere gli atti dell'incontro-dibattito fra Derrida, Gadamer e Lacoue-Labarthe, tenutosi a Heidelberg il 5 e 6 febbraio 1988: Derrida et al. (2014).

² A tale riguardo, ci limitiamo a segnalare quanto sostiene Jürgen Habermas (1987).

linearità e di una teleologia precisa. Non sorprende una tale posizione, che non presenta tratti nuovi rispetto a quanto la storia delle idee e del pensiero filosofico generosamente ci offrono: la tradizione occidentale è dominata dalla metafisica della presenza, che dai pitagorici a Platone, dal cristianesimo al cartesianesimo, concepisce il niente o, per essere fedeli al lessico decostruzionistico, la differenza come ciò che non concerne l'essere, immune nella incontaminabilità. Nel momento in cui, attraverso l'analisi fenomenologica e la decostruzione del presente vivente, viene messo in evidenza come la produzione del senso e il costituirsi della conoscenza abbiano luogo grazie alla traccia ritenzionale e al suo generoso donarsi, si realizza qualcosa di epocale: il presente differisce da sé, per cui la legge, ciò che presiede al senso, alla storia, all'etica, alla politica, è la differenza. Questa impone di pensare che quanto giunge alla presenza differisce da sé per ritornare a sé, pertanto ciò che è si costituisce in quanto rapporto ad altro, per cui non è se non in questa relazione differenziale all'alterità in generale.

Se per usare uno stilema, tipicamente decostruzionista, differenziando ancora una volta la differenza, ciò che è si configura come «già e non ancora», **3** ne consegue che il presente si dispone come attività postuma e a venire, nel senso che il processo di significazione e l'esperienza non si collocano nella dimensione propria dell'accadimento, di quanto ha compimento. Tutto questo lo si può cogliere in modo immediato se si fa riferimento alla lettura e interpretazione di un testo, dinamica costitutivamente illimitata, aperta alla certezza della complementarità del significato, che è tale nel suo differire. Ma se può non essere immediato il funzionamento differenziale del testo è certamente più immediato quello dell'esperienza o, se si preferisce, del modo in cui il pensiero si dispone nell'esercizio della pratica conoscitiva, che avviene grazie al chiasmo in atto fra intuizione e ri-rap-presentazione. In altre parole, ciò che caratterizza la differenza, come legge propria della decostruzione, che non ha luogo se non nella sua operatività, nel suo essere prassi incessante, è il fatto che ciò che è, l'evento, corrisponde in tutto e per tutto al differimento. Se, come abbiamo detto, il passato ritorna come traccia nel presente per cauzionarlo in modo paradossale, dal momento che non lo satura, ma lo consegna ancora all'attesa di un oblio immisurabile e innominabile, **4** ne consegue che l'evento si dispone nella modalità dell'attesa-iterazione, nel senso che ciò che è si trova scritto nell'oblio, nel passato di un'esperienza unica ricondotta al presente dalla memoria e in quanto tale alterata-differita, condizione immodificabile, perché ciò che permane, potremmo dire è, corrisponde alla ripetizione alterante, ancora alla differenza, destinata a iscriversi nell'attesa. In altre parole, se il pensiero, l'esperienza, il senso, il linguaggio sono regolati dalla differenza in quanto legge, ciò che ha luogo è l'entrata in scena o, se si vuole, l'avvento di una traccia originaria o archi-scrittura che iscrive ogni pratica nell'ordine della "performatività". Se l'evento è quanto giunge a essere, secondo la tradizione della metafisica della presenza, sicché tutta la storia sarebbe la concatenazione di avvenimenti iscritti nell'evento

3 Sarebbe interessante procedere a un'attenta ricognizione di tale sintagma nelle opere di Maurice Blanchot e di Jacques Derrida nel tentativo di scorgere se vi possa essere un possibile incrocio, dunque alterità nell'alterità.

4 Il riferimento, sin troppo esplicito, è a Blanchot, *L'attesa, l'oblio*. Questo testo, breve e denso, con cui l'autore cerca di mettere in atto uno sforzo di fedeltà mnemonica, riconducendo il discorso a quanto lo precede, si offre al lettore come un dialogo tra un uomo e una donna, dialogo che non consente ai due personaggi di comprendersi, non già perché ciascuno si sforza di fraintendere, ma per il semplice motivo che le parole pronunciate risultano essere ambigue ed estranee. Esse dispongono, infatti, di un'esistenza autonoma, per cui sfuggono alla capacità di articolazione e controllo dei parlanti per evidenziare una mobilità illimitata e, perciò, la capacità di concatenarsi in modo sempre differente. Il testo ripresenta due scritti: *L'attente*, "Botteghe oscure" 22

proprio dell'essere, nel momento in cui osserviamo che la genesi e la struttura del vivente è la differenza, avviene qualcosa di essenziale: cessa la possibilità dell'avvenimento, cioè la sua compiutezza, pertanto ciò che avviene è la ripetizione del differire, cioè l'evento come differimento. Tutto questo determina un drastico cambio di prospettiva: se ciò che arriva a essere è la differenza, allora ha luogo la sua iscrizione nella storia come evento attraverso la sua iterazione, il prolungamento illimitato dell'alterazione, che si dispiega in termini di attività trasformatrice, di produzione di effetti nel contesto in cui interviene.

Sulla scorta di quanto abbiamo detto, affiora come la legge del testo corrisponda all'iterazione della traccia, al ritorno della differenza come produzione del testo e del senso, al punto che non è del tutto pertinente pensare che vi sia il testo e che questo disponga del senso: se c'è testo, inevitabilmente c'è senso attraverso gli effetti prodotti dall'evento della differenza nel presente. Se è indubitabile che la differenza è la decostruzione, è altrettanto certo che quest'ultima non conosce alcuna regola, se non il suo farsi, il suo incessante rinnovarsi. Per procedere ulteriormente a proposito della questione della legge del testo, che è la decostruzione in atto, nel suo farsi e disfarsi, vogliamo prendere spunto da uno dei saggi dedicati da Derrida a Blanchot: *Pas*.⁵ Il titolo di questo scritto presenta un tratto aporetico poiché esso si dà secondo una doppia articolazione: *pas* ha valore sostantivale, è il *passo*, ma anche valore avverbiale, è il *non*, la negazione. Se per l'appunto si procede ad accostare il testo, pratica del tutto ordinaria, al punto che, come è stato detto, non corrisponde al gesto empirico di fronteggiare un libro, ma più in generale a ogni produzione linguistica, ci si rende conto che si produce un'azione di avvicinamento, nel senso che si procede a ricavare significati e produrre senso. Vi sarebbe, insomma, un fare che corrisponderebbe a una sorta di movimento in direzione del testo stesso, che appunto sarebbe avvicinato e, in virtù di tutto questo, sarebbe sottratto alla distanza. Fare un passo verso il testo sarebbe il disporsi verso esso in termini d'interpretazione da cui scaturirebbe la significazione. Se questo è indubitabile, è altrettanto certo che la produzione di significato da parte del testo altro non è se non un'emergenza all'interno del testo, la cui trama è in grado di moltiplicare le linee di senso, il cui numero corrisponde al senza numero: la catena testuale è in grado di aprire la significazione in modo illimitato, non circoscrivibile, dunque immisurabile. Questo secondo aspetto del passo compiuto da un ipotetico soggetto nei riguardi del testo corrisponderebbe, per l'appunto, al non, cioè alla negazione dell'avvicinamento messo in atto, pertanto si realizzerebbe una sorta di avvicinamento-allontanamento secondo una precisa dinamica aporetica: benché il passo avvicini al testo, come produzione di significati, lo stesso passo impedisce la riduzione della distanza, che permane immutabile. Ciò che abbiamo detto nel riferirci a *Pas* costituisce una sorta di incongrua esemplificazione poiché abbiamo fatto ricorso a modalità eccessivamente rappresentative: abbiamo prospettato la presenza di un testo, di un lettore e del loro rapporto. L'incongruità risiede nell'aver voluto determinare empiricamente il testo e

(agosto 1958)

e di nuovo (si noti l'iterazione del titolo) *L'attente*, presente nella miscellanea di scritti destinata a celebrare i settant'anni di Martin Heidegger (*Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*, Neske, Pfullingen 1959, 217-224). Ai fini delle riflessioni condotte circa il ritorno della traccia, sono esemplificative queste parole: «La calma sottrazione del pensiero, ritorno di sé a se stesso nell'attesa. / Nell'attesa di ciò che si distacca dal pensiero ritorna al pensiero divenuto distacco. / L'attesa, spazio del distacco senza digressione, dell'andare senza errore» (Blanchot 1978, 67).

⁵ Derrida (1976). *Pas*, Préambule. *Gramma* 3-4, 111-215, confluito in Derrida (2000, 83-174). Scritto che come afferma lo stesso autore è «il frammento di un testo [...], indiretto, fittizio, *preambolo* di una risposta a due lettere di Frédéric Nef» (111),.

nell'averlo contrapposto all'interprete. Ma, se facciamo riferimento al fatto che il testo è tale senza che debba configurarsi come oggetto, poiché esso coincide con la scrittura, di cui è la determinazione specifica, si comprende come la dinamica relativa alla formazione della significazione nel gioco di avvicinamento-distanziamento osservato concerne l'attività stessa dell'esperienza e della conoscenza. La produzione del senso e quindi la costruzione del sapere sono regolate dalla scrittura, cioè dalla traccia che fissa il senso e lo sospende, rimettendolo all'avvenire, a una nuova iscrizione. La legge del testo è esattamente questa, cioè la supplementarità della traccia, di quel "già", che è legge, ma che per essere tale deve sottomettersi al "non ancora", al rinnovo dell'interdizione.

La legge del testo è, infatti, l'articolazione chiasmatica della trasgressione messa in atto dalla traccia nel momento in cui s'iscrive o, se si preferisce, giunge alla presenza, fissando la significazione, traccia che ha in sé la sua differenza, cioè il ritorno nella forma di una nuova iscrizione, che interdice la precedente per poi darsi all'affermazione e di nuovo lasciar essere l'interdizione. In altre parole, la legge del testo è tale perché essa si dà esattamente nel doppio gesto di porsi e togliersi, nel senso che l'iterabilità della traccia in un sol colpo la iscrive e la cancella, ripetendo il tutto all'infinito, tanto che si può affermare che c'è legge perché c'è trasgressione. In un frammento de *La scrittura del disastro*, Blanchot fa questa considerazione, che presenta un'evidente coerenza con quanto abbiamo sinora detto a proposito della legge del testo e della sua enigmaticità: «quando, seguendo Nietzsche, dico: "è necessario" (*il faut*) — con un gioco di parole tra l'essere necessario (*falloire*) e il fallire (*faillir*) —, dico contemporaneamente: manca, cade, sfugge, è l'inizio della caduta, la legge comanda cadendo, e in tal modo si salva ancora come legge» (1990, 60). Il tratto proprio della legge del testo o, per essere più precisi, del discorso, del *logos*, è esattamente la presenza di un principio ordinatore, del *nomos*, che è tale nel momento in cui s'inabissa, in cui cessa di essere presenza immutabile e fissa come proprio essere la trasgressione, vale a dire la sua ripetizione alterante, al punto che si può affermare che la potenza della legge corrisponde alla capacità che essa ha di opporsi a se stessa. È nella caduta, nella possibilità della dissoluzione-trasgressione, che la legge ritorna sulla scena non della presenza, ma nel differimento di quest'ultima, per cui si ripete questo gioco, che non è insensato, ma che al contrario è generatore di senso. Se la legge del testo e del discorso coincide con la supplementarità di un passato in grado di cauzionare il presente nella ripetizione della traccia, ne consegue che la legge ha come tratto proprio il suo essere costantemente in rapporto con il suo altro, il suo essere, contemporaneamente, legge e trasgressione. Tale aspetto è di non poco conto poiché consente di osservare come nella produzione linguistica la formazione del significato si configuri come espressione di un dentro (la coscienza, il soggetto parlante) contrapposto a un fuori, dualità che si decostruisce nel momento stesso in cui si pone: infatti, ciò che marca la legge è esattamente la capacità di mettere in discussione la posizione, nel senso che colui che tiene il discorso e si dispone come ipseità rinviene che il suo se stesso è minato dall'interno dalla impossibilità di fissare la sua posizione nel presente, che è tale il virtù della traccia del passato, traccia che lo disloca e ne scompagina i margini.

Le considerazioni sviluppate intorno alla legge del testo mettono in luce come la legge si disponga in termini prescrittivi, cioè come dettato e ordine, e congiuntamente sospenda ciò. Tradizionalmente, le leggi hanno fatto ricorso alla formulazione scritta con la precisa esigenza che esse non sfuggissero

all'attenzione individuale e generale, che fossero immediatamente visibili nell'incisione delle lettere. Questa fu l'origine della scrittura nella tradizione occidentale, scrittura che presenta una dimensione doppia: per un verso essa è assolutamente visibile e dispone di una propria materialità, sicché si può immediatamente constatare che la legge esiste in virtù del fatto che il suo dettato è registrato e si offre alla lettura; all'aspetto constativo della legge si accompagna quello performativo, nell'accezione della teoria degli atti linguistici: la legge è evento, cioè obbedienza precisa al suo dettato da parte di coloro che a essa sono sottomessi. La situazione da noi descritta si complica se si prende in considerazione la codificazione delle leggi attraverso lo strumento della scrittura, ovvero se si fa entrare in gioco la problematica connessa alla produzione del senso e al ruolo che in essa gioca la traccia in quanto sintomo di una coscienza che è presente a se stessa attraverso il doppio proposto dalla memoria. Se consideriamo la legge come formulazione del *logos* e la iscriviamo nella certezza del presente, ci troviamo di fronte alla performatività di cui abbiamo appena detto, col risultato che la legge ordina, non ammette trasgressioni e obbliga alla cogenza: in questo modo l'enunciazione della legge è, di fatto, l'azione da essa pretesa. Al contrario, se valutiamo l'ipotesi che l'enunciato sia scrittura, nel senso di ritorno della traccia differenziale, per effetto di un'ipseità che poggia sull'alterità, ha luogo qualcosa di rilevante: la legge non si dispone come dettato, nel senso che pur essendo visibile e constatabile nella materialità della scrittura, non produce l'accadimento della sottomissione-ottemperanza poiché essa si riscrive nell'iterazione della traccia, col risultato che la performatività non ha luogo se non come attesa e promessa che la legge si iscriva, dunque che si ponga e si trasgredisca nella ripetizione differenziale.

Ciò che la scrittura mette in crisi è esattamente la presenza del dettato normativo o, per essere più precisi, il presente su cui esso poggia. Non viene messo in discussione il fatto che vi siano degli enunciati attraverso cui la legge si esprime e giunge a essere, con le conseguenze che ne derivano in termini di comando e ingiunzione, ma, dal momento che la legge è in virtù della scrittura, essa perde l'autorità propria ed è sottoposta a un'altra autorità, quella della traccia. Si verifica, infatti, una sorta di rapporto o relazione fra il dettato della legge e la sua formulazione in termini testuali, sicché la forza della legge viene attenuata e differita da quella del testo. È come se la legge del testo, comandata dalla traccia, finisse per integrare gli effetti prodotti dalle espressioni linguistiche attraverso cui la legge si manifesta, integrazione che produce come effetto ultimo la crisi della presenza e di rimando l'esigenza di riscrivere la legge. Da un lato abbiamo la legge nella formulazione sua propria, linguistica, con le ingiunzioni da essa previste, intimazioni che realizzano la performatività in quanto conformazione alla volontà della legge, adeguamento che è presente, in atto; dall'altro abbiamo una sorta di contro-legge o legge del testo, che sospende la prima e la dispone alla riformulazione, all'iterazione da cui il presente della performatività è sospeso, sicché la performatività assume la forma di un'ingiunzione che chiama la trasgressione della trasgressione. Nella legge propriamente detta, quella che si fonda sulla cogenza del dettato iscritto nel presente e che impone l'ottemperanza simmetrica, la performance prende la forma d'ingiunzione-conformazione immediata, nel senso che la performance è. Nel caso della legge del testo si realizza qualcosa di differente: l'ingiunzione si scrive per essere cancellata e riscritta, sicché essa presenta come tratto distintivo la trasgressione della rappresentazione del dettato, il ritorno della traccia, tanto che la performatività non si configura come

ingiunzione-obbedienza posta da un'immutabile norma, ma come ingiunzione di ingiunzione, vale a dire come trasgressione della legge che, in quanto legge del testo, si riscrive. Nella pratica della decostruzione si fronteggiano pertanto due leggi, quella che presume di avere un'originarietà, un fondamento e in virtù di ciò si oppone al suo "fuori", per cui si dispone nella stabilità propria dell'essere, nel senso che c'è la legge e a essa si risponde, sicché essa incarna la performatività nella formula canonica della parola che produce l'evento. Vi è poi un'altra legge, quella del testo o, se si vuole, la decostruzione come legge, che impone di fare i conti con il ritorno del dettato, con la riscrittura della legge, con la conseguenza che l'ingiunzione è di volta in volta aggiornata, tanto che la performatività corrisponde al differimento stesso: non s'iscrive nel presente, ma nell'attesa della presenza, sicché la performativa è la trasgressione della legge del testo e la promessa che essa si darà. In altre parole, non c'è una legge fondante e fondata, ma c'è legge come contaminazione differenziale, pertanto la presunta originarietà della legge occulta il suo derivare, il suo essere effetto di una relazione differenziale come origine della legge stessa e non solo di essa, relazione che non si svolge fra determinazioni già costituite, rapporto che iscrive nel proprio della legge la sua disappropriazione.

Ai fini della riflessione condotta intorno al carattere assolutamente performativo della formazione e dell'educazione, acquista rilevanza la problematica della legge del testo e di ciò che essa produce in termini performativi. Se la tradizione degli atti linguistici identifica il performativo nell'autorità dell'istituzione e quindi della legge, per cui il semplice avviso attraverso cui è fissato il divieto di fumare produce l'ottemperanza, che è evento: nessuno fuma, ebbene quanto è proprio di quest'idea di performatività viene meno nel momento in cui l'interrogazione si sposta sul fondamento della legge, cioè sulla scrittura. Nella nostra tradizione il *logos* è quanto fa da *pendant* al *nomos*, giacché la formulazione discorsiva si dispone come origine della legge, tuttavia, nel momento in cui subentra la riflessione sul soggetto del discorso e la sua origine, vale a dire la dissimmetria fra la coscienza vivente e l'intuizione, la legge perde la possibilità di collocarsi nel presente, che è tale grazie al ritorno del passato attraverso la sua riproposizione da cui il presente è cauzionato. Compiuto questo passo, cade la possibilità di poter pensare che il *nomos* si fondi sulla presenza e sulla coscienza vivente e, per contro, bisogna accogliere l'ipotesi che esso sia testo, vale a dire prodotto delle ri-rap-presentazioni del passato. Il fatto che abbia luogo la riproposizione del passato, grazie al quale l'intuizione ha luogo, produce un contraccolpo non trascurabile circa la questione relativa al fondamento della legge stessa, origine che appunto corrisponderebbe al ritorno differenziale delle rappresentazioni, con la conseguenza che *ciò che è* (nell'articolazione discorso-evento), quanto chiamiamo performativo, non presenta un dato stabile: *ciò che è* presenta i tratti tipici del differimento e dunque l'obbligo di testimoniare sulla propria singolarità attraverso la promessa del ritorno, di altre occorrenze differenziali. Pensare la performatività come ripetizione, differenziazione dell'essere o essere nella differenza, segna la legge del testo in termini di trasgressione, al punto che si può pensare e dire che c'è legge perché questa trasgredisce se stessa, che il testo si dà nel suo funzionamento-differimento a partire da una sorta di segreto interiore. ⁶

⁶ Cfr. Michaud (2006).

Sembra proprio che il segreto costituisca una sorta di matrice dell'intera produzione segnica: l'iterazione della traccia in una sequenza potenzialmente illimitata, senza bordi, né limiti, pare essere effetto

di quanto si sottrae, vale a dire del differimento dell'essere. È la differenza, l'altro nello stesso, ad aprire all'eccedenza, a un orizzonte in cui la nozione husserliana di orizzonte cede di fronte al donarsi di quanto è altro, di ciò che si presenta e si dispone come supplemento di ciò che è. Quanto contraddistingue la scrittura è esattamente questa sorta di resto spettrale, che ritorna inesauribilmente e impedisce qualsiasi tentativo di circoscrizione o dialettizzazione del senso e del testo. Se come abbiamo avuto modo di osservare non c'è niente fuori dal testo, non perché esso si dia come totalità, ma perché nel suo darsi esso riscrive i propri bordi, estendendoli dall'interno, tanto che l'esteriorità è di fatto in esso inglobata, ne consegue che il testo come produzione di senso e significati ha in sé un segreto, quella deficienza-eccedenza di presente articolata nel gioco del futuro anteriore («già e non ancora»), eccesso che resiste a qualsiasi forma di analisi, a ogni tipo di determinazione, alla concettualità. Tale aspetto è rilevante poiché costituisce il punto di svolta rispetto alla dialettica: nel caso di questa il segreto è configurato nella forma di alterità rispetto a quanto è determinato, negatività che si scioglie nel passaggio al terzo in cui le determinazioni si risolvono sinteticamente. Le cose mutano se ci spostiamo dalla parte della decostruzione, nella quale il segreto non presenta alcuna qualità negativa, nel senso che esso non è ciò che è altro rispetto al determinato, per il semplice motivo che viene meno la determinazione. Questa ha luogo nel momento in cui il soggetto o qualsiasi altro ente si trova compiuto in sé, quando poggia sulla certezza dell'essere non contaminato da alcuna alterità. La differenza è concepita come esteriore ed eccedente, per cui avrebbe luogo una dinamica di margini e di apertura dell'interno verso l'esterno attraverso la mediazione. Nel caso della pratica decostruzionistica, se proprio si vuol fare ricorso al termine negatività, di evidente derivazione dialettica, essa è interna a ciò che è: l'ipseità ha come propria origine la differenza, destinata a iscriversi nella traccia, nel tempo, negli accadimenti, senza che abbia luogo alcuna sintesi, giacché questa corrisponde "sempre, già" alla ripetizione. Ciò che marca questa dinamica è che la genesi (la differenza, l'altro da sé, lo scarto, il segreto) è un momento originario che manca la sua origine, poiché si rinnova e differisce infinitamente, iscrivendo se stessa nella storia ancora e sempre come avvenire in cui si ripete il passato non in termini negativi, ma come affermazione. Tale aspetto è significativo e su di esso Derrida è ritornato spesso con la precisa intenzione di rompere ogni possibile somiglianza fra la decostruzione e quelle pratiche filosofico-teologiche regolate dalla negatività,⁷ tant'è vero che ciò che segna la decostruzione è l'affermazione, affermazione del supplemento nella sua generosa venuta, della legge che esso instaura e trasgredisce, dell'ingiunzione a cui si risponde con il "sì", rinnovandolo in ogni circostanza.⁸

Crediamo sia il caso di far notare che il segreto è propriamente "un segreto senza segreto", poiché esso non è il risultato di un'azione intenzionale da parte del soggetto nel momento in cui fa ricorso alle modalità linguistico-discorsive, non è l'esito di una decisione per cui qualcosa viene celata o taciuta, ma quanto fonda la soggettività, il suo essere costitutivamente differenza. In altre parole, non c'è segreto per effetto di un'opzione legata alla libera volontà di qualcuno, ma vi è segreto come alterazione

⁷ Cfr. Derrida (1997, 127-177).

⁸ Come detto, *Pas* è un testo di finzione, per ammissione del suo autore, dunque una modalità obliqua di commentare Blanchot, di essergli fedele nel rifiuto del genere (in questo caso "la legge del genere" è l'attraversamento dei generi, cioè una legge che, nel fissare i limiti e la riconoscibilità del genere — saggio, romanzo, aforisma, frammento —, tradisce se stessa). Lo stile narrativo di *Pas* si manifesta sin dall'*incipit*, che si apre con quella che Derrida indicherebbe come

dell'identità nel suo stesso ripetersi, con la conseguenza che non c'è coincidenza di sé con sé, sicché il segreto è propriamente ciò che è indecidibile, ciò che sfugge a ogni possibile determinazione, ovvero la manifestazione testuale del "tutt'altro". Con questo sintagma bisogna intendere l'alterità come espropriazione dell'identità: il "tutt'altro" non è eccedente ed esteriore, ma marca il Selbst, che non può pertanto procedere secondo modalità dialettiche, ovvero di riduzione-appropriazione. Se si vuole, il segreto è esattamente la legge del testo, la decostruzione in atto, decostruzione che è il segreto all'opera, per cui esso sfugge a ogni possibile iscrizione all'interno di un'ermeneutica, nel senso che si sottrae a qualsiasi possibilità di interpretazione o, per essere più precisi, rinnova l'interpretazione, eccedendola. Il segreto ha a che fare con il testo e la decostruzione, sicché esso entra anche nella dinamica peculiare della performatività, giacché sancisce la sua possibilità, se intendiamo la performatività come evento. Abbiamo osservato che il testo lavora nel chiasmo fra constativo e performativo: non mina la constatività, la sua percettibilità, ma, poiché presenta come sua marca essenziale la ripetizione della traccia del passato per iscrivere la coscienza nel presente, esso finisce per produrre la differenziazione di questo e dell'essere, con la conseguenza che l'ingiunzione presente nella legge non produce alcun evento, ma lo rinvia, lo procrastina. Il segreto, dunque, presiederebbe a questa differente modalità performativa, regolata dal differimento, dalla trasgressione dell'ingiunzione e dalla promessa di iscrizione di un'altra ingiunzione. Non solamente il segreto attribuisce alla performatività questa particolare modalità di iscriversi nella storia, ma sul piano della produzione linguistica fa sì che ciascun detto sia tale perché si disdice, dal momento che la produzione di significati si realizza attraverso emergenze cui ne seguono altre in una prospettiva segnata dall'illimitatezza, al punto che potremmo pensare che ciascuna linea di significazione sia tale proprio perché essa è già altra, assumendo così tratti di unicità che rimandano ad altre unicità, tratti che appartengono a una sorta di ordine idiomatico.

Se la formulazione delle leggi, la produzione del senso e della significazione passano inevitabilmente attraverso la costruzione di formazioni linguistiche, ne deriva che queste ultime sono costitutivamente sottoposte alla legge della traccia e di conseguenza al segreto, alla differenza come origine dell'essere. In questi termini, le varie espressioni significanti presentano un tratto di unicità determinato appunto dall'alterazione a esse interne, con la conseguenza che ci troviamo dinnanzi a qualcosa di singolare: non disponiamo di un *logos* in grado di poggiare su una soggettività compiuta in sé e dunque collocata nel presente, di un discorso capace di svolgere un'azione sintetica e di ordinare

un'ingiunzione, cioè con la citazione di un tempo verbale, citazione che rimanda appunto ad un'opera di Blanchot: « — Vieni [Viens]. / Vieni: come chiamare ciò che io vengo a — ciò che io vengo a cosa? Ciò che vengo a dire? Vieni è una parola? Una parola della lingua francese? Un verbo? Ecco in apparenza un imperativo necessariamente presente, modo qui coniugato alla seconda persona singolare. Questa definizione sembra tanto sicura quanto insufficiente. Come chiamare ciò che io vengo a — a che? A dire? A fare? Cosa ho fatto? Ho chiamato. Come chiamare ciò? / Hai notato come ciò, "Vieni", diciamo questa strana parola, ne *L'arrêt de mort*, quasi alla fine, prima degli ultimi due paragrafi scomparsi da un'edizione all'altra e per questo più provocanti, a motivo della loro scomparsa...» (85). Il "vieni" rimanda appunto al testo di Blanchot, esattamente all'epilogo de *L'arrêt de mort* (1948): «'Vieni', ed eternamente è qui» (147). Potremmo pensare che l'ingiunzione della scrittura inizi con questo "vieni" cui si risponde, sempre, in modo affermativo, cioè con un "sì", che al pari di quanto lo sollecita si ripete. In altre parole, il testo o, se si vuole, la decostruzione come testualità sempre in atto ha inizio con il comando, quello proprio della traccia, che produce la necessaria risposta: l'affermazione. Tutto questo per evidenziare come la differenza, che obbliga a pensare che tutto ciò che è si dispone come relazione con l'alterità, presenta connotazioni affermative. La legge che obbliga è anche quella che si trasgredisce, che afferma iterativamente. Poiché abbiamo citato l'attacco di *Pas*, vogliamo terminare proponendo il suo epilogo: « — Vieni. / — Sì, sì.» (174).

sulla base dell'identità. Al contrario, se il presente è tale perché dispone di tratti supplementari e chi prende la parola non può poggiare su di esso, l'accadimento della pratica discorsiva risulta essere l'effetto della iterazione di un passato che regge la memoria e la coscienza e ne produce lo slittamento fuori dal presente, per cui le sequenze verbali proprie della linguisticità finiscono per assumere ciò che è caratteristico dell'"idioma", ovvero una singolarità assoluta, non coniugabile o armonizzabile con altre singolarità, giacché la presenza della differenza nell'essere rende impossibile ogni tentativo di sintesi e l'attribuzione dell'idioma a un'ipseità. Quando, ne *Il monolinguisma dell'altro*, Derrida asserisce che «*non si parla mai che una sola lingua*» e contraddice quanto appena detto con la locuzione «*non si parla mai una sola lingua*», egli non fa altro che esibire nella contraddizione il carattere peculiare della legge del testo e di rimando il segreto, vale a dire una negazione destinata a negare se stessa. Ciò che contraddistingue la pratica discorsiva in quanto scrittura è infatti la sua frammentazione, cioè l'impossibilità di ordinare il discorso intorno a un centro stabile, quello di una soggettività definita, capace di poggiare sulla certezza della presenza. Nel momento in cui la formazione discorsiva è posta in essere da una soggettività impossibilitata a riconoscersi come se stessa, emerge che l'essere non è in sé, nel senso che differisce, per cui l'azione discorsiva assume i caratteri propri di una pratica contraddistinta dalla discontinuità, con la conseguenza che le varie occorrenze verbali non possono essere collocate sull'asse di una continuità temporale, che paradossalmente è tale unicamente attraverso l'iterazione alterante: l'esito di una tale dinamica è che ci troviamo di fronte alla formazione di un discorso frammentato, sciolto appunto in una successione illimitata di manifestazioni idiomatiche in rapporto fra di loro sulla base della negazione, di quella negazione o, se si preferisce, complementarità propria del segreto. Il segreto, come imprevedibilità, impensabilità, invisibilità, impossibilità, non è altro che l'origine, quella differenza da cui l'essere è abitato, alterazione che segna ogni accadimento e che fa del linguaggio l'idioma, quanto sfida ogni possibile metalinguaggio.

A questo punto è necessario procedere con più circospezione, ma anche con maggiore attenzione nella dinamica propria del linguaggio, che giunge a essere in termini d'idioma. Di per sé la nostra affermazione presenta una contraddizione di base, perché abbiamo fatto ricorso all'espressione sintagmatica "giunge ad essere": se, infatti, c'è un tratto preciso nella pratica linguistica o se si preferisce nelle manifestazioni verbali, questo è precisamente l'impossibilità di essere, nel senso che la complementarità della traccia declina il tempo come differenza, pertanto non vi è un presente, se non come sua iterazione-sospensione-promessa. L'aspetto rilevante della produzione linguistica, cioè della produzione di enunciati, corrisponde, infatti, al differire del presente che fa sì che ogni sequenza verbale disponga di un tratto unico — l'idioma — in grado di ritornare nella differenza, cioè ancora in una singolarità assoluta, non in grado di essere posta in rapporto con altre singolarità proprio in virtù del differire. Tutto questo impone che si prenda in considerazione un altro termine centrale della decostruzione, quello di "sopravvivenza", che consente di cogliere la differenza come irriducibile possibilità della vita del vivente, al di là dell'opposizione tra la vita e la morte. Cosa s'intende con sopravvivenza? Ebbene, questo lessema indica la differenza, anzi è la differenza in quanto principio regolatore della vita, che per essere deve appunto differirsi, deve lasciare traccia del proprio differire secondo la modalità tipica dell'archi-scrittura. Come abbiamo avuto modo di osservare, l'archi-scrittura risponde all'esigenza del vivente poiché essa è l'origine stessa

della vita in rapporto all'alterità in generale, dalla quale dipende. Infatti, la costituzione del presente è possibile a condizione che vi sia la traccia, una traccia affrancata (differente) dalla percezione immediata, alla quale si riferisce unicamente per il fatto che è trascorsa, presente che una volta costituito si dispone a un ulteriore differimento. In altre parole, per la coscienza, che si costituisce per mezzo della ritenzione, non c'è traccia del presente vivente della percezione, ma sempre e solo traccia del suo differire. L'immediata conseguenza di tale processualità è che se la tradizione filosofica ha sempre pensato la coscienza in termini di presenza piena, senza la differenza, quando viene riconosciuta la dinamica dell'archi-scrittura in relazione alla vita del vivente, questa deve essere pensata, necessariamente, come sopravvivenza — il presente vivente è già da sempre passato, morto, per la coscienza, che non può riattingervi. Se la tradizione fonda la vita della coscienza nella sua presenza in quanto presente vivente, allora, dal punto di vista dell'archi-scrittura, la coscienza si costituisce come sopravvivenza e di rimando come elaborazione del lutto rispetto a tale perdita irriducibile. **9** All'interno della dialettica hegeliana è possibile vedere operare la sopravvivenza attraverso l'*Aufhebung*, che consente di descrivere la costituzione della coscienza, cioè la vita, come sopravvivenza. Va però notato come questa forma di sopravvivenza aggiri ed eluda ciò che vi è di più necessario nella struttura della sopravvivenza elaborata da Derrida, cioè la necessità biologica della morte quale condizione irriducibile della vita del vivente e, di conseguenza, anche della coscienza nel suo differirsi. Ciò che ha luogo nella dialettica è una sorta di aggiramento in virtù del fatto che alla vita biologica viene sovrapposta la vita dello spirito. Alla dinamica biologica del vivente è sostituita quella dell'*Aufhebung*, che produce l'elemento ideale del senso in cui regna lo spirito, giacché per l'individuo naturale non è possibile sopravvivere al proprio annientamento, conservarsi, se non su un piano meramente ideale. **10**

La nozione di sopravvivenza elaborata da Derrida poggia esattamente sul piano dell'elaborazione del senso: eludere la morte sul piano dell'elaborazione del senso vuol dire eludere l'assenza di senso, vale a dire la perdita assoluta del senso come sua irriducibile condizione di possibilità, ma significa anche produrre l'illusione di una coscienza padrona di sé e dell'alterità che sarebbe capace di dominare compiutamente per mezzo delle proprie elaborazioni ideali. Nell'orizzonte della decostruzione la struttura del vivente si dispone a partire da una necessità che lo porta a far ricorso all'altro da sé, pertanto all'altro del presente vivente (la traccia) per porsi in rapporto con sé e quindi essere se stesso, vivente. Attraverso la traccia elaborata dall'archi-scrittura il vivente può legarsi a se stesso, con la conseguenza che la logica immanente al vivente non è la conservazione

9 La tradizione letteraria ha tra i suoi generi più illustri il discorso funebre. Nel caso della produzione di Derrida ci troviamo di fronte a varie circostanze in cui egli ha preso la parola per commemorare persone scomparse, alcune delle quali legate a lui da antica amicizia. Nel 1996, in occasione di una conferenza tenuta presso l'Università DePaul (Chicago) sul tema del lutto e del politico, Pascale-Anne Brault e Michael Naas ebbero l'idea di raccogliere in volume tutte le commemorazioni funebri di Derrida. Il volume fu pubblicato la prima volta nel 2001 in lingua inglese dall'Università di Chicago e apparve nel 2003 in francese da Galilée. Nello scritto *Le morti di Roland Barthes* (apparso originariamente in *Poétique*, 47 (1981), numero commemorativo dedicato all'autore de *Il piacere del testo*) Derrida fa notare, partendo dalla distinzione freudiana fra lutto e malinconia, come il "lavoro" del lutto non sia altro che il tentativo di dialettizzare ciò che sfugge alla possibilità di ogni dialettica, nel senso che la stessa attività commemorativa è un'azione in cui ha luogo la rimozione di quanto costituisce la soggettività. Tutto ciò ha luogo nel gesto di prendere la parola sull'amico che non è più, tentativo che presenta un evidente limite etico (si occulta la propria morte, già in atto, col discorso sulla morte altrui — nel caso di Barthes, Derrida fa notare ciò in un passo in cui costui parla della morte della madre). Il lavoro del lutto è dunque quella forma di dialettizzazione che Derrida vuole smascherare per stabilire un rapporto con il morto in cui la rimozione della morte cede il passo al farsi carico dell'assenza, costitutiva della soggettività elaborante. Pertanto, egli prende partito per la malinconia, cioè per il lutto non

dell'identità, della presenza di sé a sé, intatta, incontaminata, pura in opposizione all'alterità, non è la conservazione della vita di fronte alla morte, ridotta a evento esterno e contingente rispetto alla vita. Ciò che marca il vivente è l'affermazione di sé, che avviene attraverso la ri-affermazione, mediante il proiettarsi di se stesso nell'avvenire, dinamica ben visibile all'interno della produzione del senso: la logica immanente al vivente è la protensione di sé attraverso le tracce della relazione all'altro in rapporto alle quali il vivente si afferma come tale, cioè come differirsi temporale attraverso l'elaborazione e conservazione di tracce che differiscono dal presente vivente in vista di un riferimento a venire. Tutto questo impone di pensare la vita del vivente come sopravvivenza, per evidenziare come la vita del vivente dipenda dalla possibilità di separarsi dal presente vivente, da ciò che la tradizione pensa come il proprio della vita, procedendo al di là di questo per mezzo di un'alterità irriducibile, che non è semplice minaccia per la vita, ma anche sua condizione di possibilità. Se la vita del vivente corrisponde a questo suo protendersi verso l'avvenire, oltre il presunto presente vivente, ne consegue che quest'ultimo non è l'origine del movimento del vivente, ma soltanto un effetto, movimento che, rispetto alla concezione tradizionale della vita, va pensato come sopravvivenza. Riaffermare la sopravvivenza significa quindi affermare la vita, al di qua dell'opposizione tradizionale fra la vita e la morte, al di qua di una concezione della vita intesa come presenza, pienezza, identità puntuale con se stessa in un presente vivente, assoluto, incondizionato, capace di rapportarsi con la differenza da questa auto-posizione sovrana.

La differenza è ciò che consente la produzione del senso e delle espressioni linguistiche come tracce aperte ad altre tracce, come performatività in cui ciò che giunge a essere è indissolubilmente legato al suo essere coniugato come futuro anteriore, come ritorno di un passato iscritto in un presente altro, come idioma, cioè come singolarità legata all'istante, a un tempo che ritorna e slitta, singolarità in grado di sottrarsi a qualsiasi possibilità di sintesi, non sottomesa pertanto alla sovranità di un soggetto, sempre a venire. La vita passa, dunque, nella differenza, quale irriducibile condizione di possibilità della vita del vivente, ma, nello stesso tempo, la differenza espone la vita irrimediabilmente alla morte. Tutto questo è ben esplicitato da Derrida nel corso dell'intervista concessa a Jean Birnbaum apparsa su "Le Monde" in data 19 agosto 2004, nell'imminenza della morte, *entretien* che porta il suggestivo titolo di *Apprendre à vivre enfin* e che così si chiude: «non vorrei lasciare libero corso all'interpretazione secondo la quale la sopravvivenza è piuttosto dalla parte della morte, del passato, che della vita e dell'avvenire. No, tutto il tempo, la decostruzione è dalla parte del *si*, dell'affermazione della vita [...]. La sopravvivenza è la vita al di là della vita, la vita più che la vita, e il discorso che io tengo non è mortale; al contrario, è l'affermazione di un vivente che preferisce il vivere e dunque il sopravvivere alla morte, giacché la sopravvivenza non è semplicemente ciò che resta, ma è la vita la più intensa possibile» (Derrida 2005, 54-55).

riuscito, per l'impossibilità dell'elaborazione a vantaggio dell'incorporazione. La messa in discussione del lavoro del lutto o, se si preferisce, la sua decostruzione ha luogo nella scrittura, lavoro che corrisponde, di fatto, a ciò che abbiamo chiamato "assenza d'opera", nel senso che la scrittura consegna il soggetto vivente alla morte come condizione irriducibile del vivere, talché la morte si declina sempre al plurale: i morti, le morti. Cfr. Derrida (2005b, 69-71).

10 Cfr. Derrida (1971, 331).

Bibliografia

- Blanchot, M. (1948). *L'arrêt de mort*. Paris: Gallimard.
- Id. (1978). *L'attesa, l'oblio*. A cura di M. de Angelis. Parma: Guanda.
- Id. (1990). *La scrittura del disastro*. A cura di F. Sossi. Milano: SE.
- Derrida, J. (1971). *La scrittura e la differenza*. A cura di G. Pozzi. Torino: Einaudi.
- Id. (1997). *Salvo il nome*, in *Il segreto del nome*. A cura di F. Garritano. Milano: Jaca Book.
- Id. (1998). *Della grammatologia*. A cura di R. Balzarotti, F. Bonicalzi, G. Contri, G. Dalmasso, A.C. Loaldi. Milano: Jaca Book.
- Id. (2000). *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*. A cura di S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Id. (2004). *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*. A cura di G. Berto. Milano: Jaca Book.
- Id. (2005a). *Apprendre à vivre enfin*. Paris: Galilée.
- Id. (2005b). *Le morti di Roland Barthes*. In M. Zannini (Ed.). Ogni volta unica, la fine del mondo (69-71). Milano: Jaca Book.
- Derrida, J. et al. (2014). *La conférence de Heidelberg (1988). Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée*. Paris: Lignes/Imec.
- Habermas, J. (1987). *Il discorso filosofico della modernità*. A cura di E. Agazzi. Roma-Bari: Laterza.
- Michaud, G. (2006). *Tenir au secret (Derrida, Blanchot)*. Paris: Galilée.

Legge come meta-prescrizione in Gilbert Ryle

Lorenzo Paudice

This paper examines the account of statute law as “impersonal injunction-ticket” sketched by Ryle in Ch. V of *The Concept of Mind*. For Ryle the traditional (mainly kantian) account of the general principles of Ethics and Law in terms of impersonal imperatives originates from a misunderstanding of their logical nature, as they constitute not individual prescriptions, but warrants and licences addressed to any potential giver of such prescriptions, abilitating him to emanate and enforce them. Ethical and juridical laws are therefore rules to give – respectively – behests and reproaches or injunctions and punishments, and consequently they are of a higher logical order of ad hominem prescriptions, as it happens in sciences to universal law-statements compared to the singular empirical statements satisfying them. Ryle’s construing of laws as meta-prescriptions cleanses their ontology from any metaphysical hypostatization (like his critics to the cartesian doctrine in philosophy of mind) and is close to his account of imagining, pretending and “obeying commands” as second-order performances. In the second half of the paper some seeming difficulties of such a construing are examined and possibly resolved discussing Ryle’s general views about Ethics, Law and Practical Reason in opposition to other traditional accounts of a more intellectualist kind.

Nel Cap. V di *The Concept of Mind* Gilbert Ryle (1949) scrive:

«‘Potere’ e ‘dovere’ sono talvolta usati come veicolo di permessi, ordini e divieti non teoretici. Vi sono – è vero – delle similarità tra il concedere o rifiutare l’autorizzazione a operare un’inferenza, e il concedere o rifiutare l’autorizzazione a fare altre cose, ma vi sono anche delle grosse differenze. Non ci verrebbe naturale, per esempio, descrivere come vera o falsa questa prescrizione medica: ‘Il paziente deve stare a letto; può dettare lettere, ma non deve fumare’; mentre ci è del tutto naturale descrivere come veri o falsi enunciati quali ‘Un sillogismo può avere due promesse universali’, ‘Le balene non possono vivere senza venire a galla di tanto in tanto’, ‘Un corpo in caduta libera deve subire un’accelerazione’ e ‘Le persone che camminano sotto le scale non devono per forza (*need not*) incorrere in qualche disastro nel corso della giornata’. Gli usi etici di ‘dovere’, ‘potere’ (*may*) e ‘non potere’ (*may not*) hanno affinità con entrambi. Siamo pronti a discutere la verità di asserti etici comprendenti tali parole, ma lo scopo per il quale li formuliamo è di regolare parte della condotta delle persone, piuttosto che le loro inferenze. Per il fatto di presentare entrambi questi aspetti, essi rassomigliano alle raccomandazioni terapeutiche impartite ai medici dai loro libri di testo, più che non alle istruzioni (per esempio relative alla dieta) impartite dai medici stessi ai propri pazienti. In quanto distinti da comandi e rimproveri particolari e *ad hominem*, gli asserti etici sono da intendersi come dei mandati (*warrants*) indirizzati a tutti i potenziali dispensatori di comandi e rimproveri, e non agli effettivi destinatari di questi ultimi – vale a dire, non come personali biglietti d’azione, ma come impersonali biglietti d’ingiunzione (*not as personal action-tickets but as impersonal injunction-tickets*); non imperativi ma “leggi” che solo cose come imperativi e punizioni possono soddisfare. Come le leggi scritte (*statute laws*), essi devono venir analizzati non in quanto ordini, ma in quanto autorizzazioni a impartire ordini e a farli rispettare» (128).

Ryle sta qui trattando del diverso ruolo logico di volta in volta assunto dalle espressioni modali, nel più ampio contesto della sua generale analisi (fondamentale ai fini dell’opera) degli enunciati disposizionali: questi ultimi, notoriamente, costituiscono per il filosofo di Brighton una fattispecie intermedia – e un *trait d’union* – tra singoli enunciati *episodici* del tipo, “Questo pezzo di zucchero si sta sciogliendo in acqua”, ed enunciati *universali esprimenti* leggi, per esempio “Tutti i pezzi di zucchero immersi in acqua si sciolgono”; i quali, a dispetto della loro forma grammaticale esteriore, *non* sono asserti *categorici*, ma *ipotetici*, “Se un pezzo di zucchero viene immerso in acqua, *allora* si scioglie”. Dire infatti che *questa* zolletta di zucchero è solubile non significa altro che dire che essa, se immersa in acqua, si *scioglierà*: ovvero, non semplicemente *riferire un fatto particolare* (lo sciogliersi di questa particolare zolletta immersa in acqua), ma *operare un’inferenza sulla base di una legge di natura* (in quanto questa zolletta è composta di zucchero e lo zucchero è una sostanza che si scioglie in acqua, *allora* essa stessa, se immersa, si scioglierà) (117-125). Un asserto di legge (*law-statement*), in quanto «autorizza [...] a passare dall’asserzione di certi enunciati fattuali all’asserzione di certi altri», può quindi essere considerato un biglietto d’inferenza (*inference ticket*), di validità più o meno estesa a seconda del grado di universalità e/o generalità empirica della legge in questione; e tali sono anche gli enunciati disposizionali, nella misura in cui «si applicano a – o sono soddisfatti da – le azioni, le reazioni, gli stati» degli oggetti particolari cui si riferiscono, e dunque «ci autorizzano a predire, retrodurre (*retrodict*), spiegare e modificare tali azioni, reazioni e stati» (117-125). Non averne colto il carattere semi-ipotetico,

considerandoli alla stregua di comuni enunciati categorici, ha invece portato a equivocarne radicalmente funzione e oggetto, e a concepire le disposizioni stesse come fantomatiche qualità meramente potenziali, collocate in un mondo limbo (*limbo-world*) di enti e/o eventi né veri né falsi. La concezione cartesiana della mente quale «Spettro nella Macchina» ha appunto tratto origine – in parte almeno – da un siffatto errore logico-categoriale, in forza del quale enunciati disposizionali (semi-ipotetici) relativi al comportamento osservabile delle persone sono stati fraintesi come enunciati episodici (categorici) circa loro presunte qualità non osservabili (11-24, 33-34, 116).¹

Poiché si riferiscono alle “capacità” e/o “potenzialità” (nel senso appena spiegato) degli oggetti e/o individui sui quali vertono, gli enunciati disposizionali contengono spesso i verbi *potere*, *essere capace*, *essere in grado di* – o sono comunque tali da risultare sempre facilmente *traducibili* e/o *parafrasabili* con l’ausilio di questi ultimi (126-128). Così per esempio la frase “Smith è un nuotatore”, intesa in senso disposizionale (ovvero, non nel senso che Smith sia un esperto o un campione di nuoto), significa semplicemente che Smith *sa* – ossia *può*, *è in grado* – di nuotare. Tuttavia i verbi suddetti possono essere impiegati in molti modi differenti, a ciascuno dei quali corrisponde un distinto e peculiare insieme di «*logical powers*»² degli enunciati che ne fanno uso. L’analisi delle espressioni disposizionali viene perciò a coincidere in larga misura con quella relativa ai *termini e/o enunciati modali* e ai loro diversi usi nel linguaggio ordinario, scientifico, morale, giuridico ecc., che occorre distinguere accuratamente, onde evitare ulteriori e pericolose confusioni concettuali (1949). È qui che s’inserisce il passo citato, che costituisce in qualche modo un inciso entro la linea argomentativa principale dell’opera, interessata solo marginalmente agli usi che Ryle definisce non teoretici di tali termini e enunciati. Nondimeno, a me pare che le sue osservazioni incidentali (e all’apparenza un po’ criptiche) sugli asserti etici generali e sulla legge positiva siano di grande originalità e interesse teorico, e meritino pertanto di essere esaminate e sviluppate con attenzione.

Interpretando i *scientific law-statements* in termini di “autorizzazioni” o “mandati” a compiere certe operazioni (sia pure d’ordine puramente intellettuale), Ryle ha gioco facile nel porli sul medesimo piano logico degli enunciati normativi afferenti alla sfera più strettamente pratica: entrambe le tipologie di enunciato sono accomunate dal far uso di determinate espressioni modali al fine di consentire al parlante di agire in certi modi piuttosto che in altri. Un asserto ipotetico universale autorizza a inferire certi particolari enunciati a partire da altri enunciati della medesima natura, siano essi empirici (per esempio nel campo delle scienze naturali) o

¹ Cfr. inoltre: «La mente è pertanto, grosso modo, materia (*topic*) non di insiemi di proposizioni categoriche inverificabili (*untestable*), ma di insiemi di proposizioni ipotetiche e semi-ipotetiche verificabili» (46). Descrivere ciò che la mente di una persona fa (*the workings of a person's mind*) equivale a descrivere non «un secondo insieme di oscure (*shadowy*) operazioni» di questa persona in aggiunta alle sue azioni esterne, quanto «certe fasi del suo comportamento d’insieme (*his one career*)», cioè «i modi in cui [alcune] parti della sua condotta sono poste in essere (*managed*)». Il senso in cui ‘spieghiamo’ le sue azioni non è quello in cui inferiamo da esse cause occulte, ma quello in cui le sussumiamo sotto proposizioni ipotetiche e semi-ipotetiche. La spiegazione non è del tipo ‘Il vetro si è rotto perché una pietra lo ha colpito’, ma sempre più prossima al tipo differente ‘Il vetro si è rotto quando la pietra lo ha colpito, perché era fragile» (50). Sulla teoria ryleana dei concetti mentali come concetti - in larga parte - disposizionali e i suoi limiti cfr. tra gli altri: Hampshire (1953) e la recensione dello stesso autore a *The Concept of Mind* in Wood & Pitcher (1970, 28-30); Lyons (1973); Ramoino Melilli (1997, 137-206); Squires (1968) e Stevenson (1968). Tra i manuali contemporanei di filosofia della mente che dedicano sezioni specifiche a Ryle si possono citare – limitandosi a quelli in lingua italiana – Bechtel (1992), Di Francesco (1996), Nannini (2002) e Paternoster (2010). Per un’esemplare trattazione d’insieme del pensiero ryleano, anche nei suoi aspetti metodologici, si veda Milkov (2003, 119-150).

² Sulla cruciale nozione di *logical powers* cfr. Ryle (2009, 203-221).

d'altro genere (in logica e matematica), e in quanto tale può essere sempre giudicato come vero o falso sulla base della verità o falsità delle suddette inferenze, e/o degli enunciati su cui queste operano. Ma cosa dire di un enunciato normativo generale come “Non si deve mentire”?

Questo non è necessariamente suscettibile di essere dichiarato vero o falso nello stesso senso in cui possono esserlo enunciati modali descrittivi del tipo, “Tutti gli uomini devono morire” o “Un numero pari deve essere multiplo di 2”; e d'altra parte, proprio in virtù della sua generalità, esso si colloca a un livello logico differente e superiore rispetto a quello di semplici imperativi quali “Non devi mentire!” o “Non devi sporgerti dal finestrino, quando il treno è in viaggio!”. Ciò può non risultare chiaro immediatamente, dal momento che dal punto di vista strettamente grammaticale, le due frasi “Non si deve mentire” (o il suo equivalente “Nessuno deve mentire”) e “Non devi mentire!” appaiono, di fatto, molto simili; e non a caso tutta una tradizione di pensiero morale (risalente a Kant) ha potuto analizzare gli enunciati etici generali della prima specie in termini di espressioni imperative, seppure di una specie peculiare (quella cioè degli *imperativi categorici*, e non meramente *ipotetici*).

Così per Kant l'imperativo “Non devi mentire!” costituisce né più né meno che la forma nella quale la massima universale secondo cui nessuno deve mai mentire si presenta alla ragione di un soggetto morale finito; e si distingue da un imperativo come “Non devi sporgerti dal finestrino, quando il treno è in corsa!”, unicamente perché mentre quest'ultimo risulta giustificabile solo in termini ipotetici o “prudenziali” (ovvero in quanto *invito* o *consiglio* ad agire in modo da preservare la propria incolumità fisica: *posto* che io non voglia restare ucciso o gravemente ferito quando viaggio in treno, *allora* dovrò evitare di mettere la testa fuori dal finestrino durante la corsa), esso invece si pone – in virtù della propria *categoricità*, vale a dire la sua *cogenza normativa nei confronti di tutti gli individui razionali in quanto tali*, indipendentemente da qualsivoglia loro scopo e/o fine particolare – *eo ipso*, come universalmente (e incondizionatamente) valido in senso kantiano.

Ryle respinge questa analisi, poiché essa non sembra interpretare correttamente la *relazione logica* sussistente in effetti tra un asserto etico generale e i comandi (o divieti) particolari nei quali esso può di volta in volta tradursi nella pratica. Simili comandi e divieti *non* costituiscono – diversamente da quanto supposto da Kant – mere riformulazioni al singolare di un presunto imperativo categorico generale (idealmente indirizzato a tutti i soggetti razionali), corrispondente *sic et simpliciter* a tale asserto. Ciò anzitutto perché un asserto siffatto *non corrisponde in realtà direttamente ad alcun imperativo, categorico o ipotetico che sia*. Nonostante l'affinità grammaticale, la frase imperativa “Non devi mentire!” e l'enunciato modale indicativo “Non si deve mentire” non condividono la medesima *forma logica*: la prima, infatti, *esprime* un comando (in tal caso un divieto), il secondo lo *implica* – e risulta *soddisfatto* da esso – in quanto *asserto di legge* relativo all'*emissione* di una particolare tipologia di comandi (positivi o negativi) in rapporto a una determinata classe di azioni e/o comportamenti. “Non si deve mentire” equivale, in altri termini, all'enunciato “Se qualcuno mente, va biasimato” – ovvero all'asserzione che la menzogna *merita riprovazione morale, e deve pertanto venire proibita e/o sanzionata per mezzo di divieti, o comandi ad agire in senso contrario*.

Si tratta dunque certamente di una *prescrizione*, ma – come Ryle acutamente osserva – riguardante in prima istanza *altre prescrizioni* (i comandi o divieti in oggetto), e solo in via secondaria e indiretta il genere di condotta (il

mentire stesso) sulle quali queste vertono. Più propriamente, l'enunciato che stiamo esaminando si può dire fornisca una *regola* in base alla quale impartire – all'occorrenza – tali prescrizioni morali a individui particolari, nel medesimo senso in cui le indicazioni contenute nei manuali di medicina circa il trattamento cui sottoporre determinate categorie di pazienti forniscono (ai medici) le regole e/o i criteri in base a cui impartire ai singoli pazienti istruzioni e/o prescrizioni terapeutiche specifiche.

Non appare difficile, a questo punto, estendere il suddetto modello analitico anche al caso delle leggi positive: a suggerirlo del resto è Ryle stesso col suo fugace accenno finale alle «*statute laws*». Che queste ultime siano anzitutto prescrizioni relative a sanzioni è reso particolarmente evidente da quelle codificazioni (per esempio il diritto penale italiano) in cui esse risultano formulate in termini di enunciati che annettono determinate punizioni alle diverse possibili condotte sancite come illegittime o criminose, “Il reato *x* è punito con anni *n* di reclusione”. In questo senso per Ryle la prescrizione legislativa appare rivolta in primo luogo – anziché ai singoli cittadini – agli organi preposti al funzionamento, alla conservazione e tutela dell'ordinamento giuridico e delle norme di condotta incorporate in esso. Naturalmente, anche qui si avranno distinti livelli di generalità e astrattezza nelle prescrizioni, in rapporto alla loro differente sfera di applicazione (territoriale, soggettiva, temporale ecc.) e alla loro collocazione gerarchica entro l'ordinamento medesimo: le leggi di rango costituzionale si porranno al vertice di tale gerarchia, al punto più basso della quale troveremo le norme dei regolamenti municipali o degli statuti di *clubs* e associazioni private.

Più problematica, semmai, sembra essere l'individuazione di un equivalente – per l'ambito giuridico – di ciò che per la conoscenza empirica sono gli enunciati disposizionali. Mentre infatti vi sono gradi diversi di corroborazione empirica degli asserti fattuali (e dunque gradi e modalità differenti di corroborazione degli asserti universali o generali da parte dei singoli individui o oggetti che ricadono entro il loro dominio) e anche gradi diversi di moralità e/o soddisfacimento degli ideali etici espressi da norme morali universali (nella misura in cui queste investono non solo e non tanto la condotta esterna, ma le sue motivazioni *in foro interiore*, cioè la stessa personalità morale dell'agente), la norma giuridica può solo essere ottemperata o disattesa, senza alcuna via di mezzo: o la condotta di Smith è conforme alla legge, oppure non lo è. Certo, può avere senso dire di Smith che egli violerebbe o eluderebbe la legge, se fosse sicuro di farla franca: ma questo sarebbe comunque un giudizio *morale* su Smith (sulla sua integrità, virtù civica ecc.). In altre parole, *non esistono disposizioni legali e/o giuridiche*, così come esistono *disposizioni morali* (virtù e vizi): il diritto, per definizione, ha riguardo solo alle azioni esteriori, non alla volontà o al carattere dei soggetti ai quali si applica.

In quanto impersonale biglietto d'ingiunzione che autorizza a impartire ordini e a farli rispettare, e in quanto *regola generale* per formulare *prescrizioni*, la legge ha quindi per Ryle natura eminentemente *meta-prescrittiva* (che può divenire meta-normativa nel caso delle leggi costituzionali). L'impersonalità delle prescrizioni generali dell'etica e del diritto non rinvia a una presunta razionalità pratica astratta e universale (contrapposta alla razionalità concreta e particolare dei singoli), ma riflette semplicemente il loro essere prescrizioni “di secondo livello” rispetto a quelle applicabili concretamente a questi ultimi nelle diverse circostanze particolari della loro condotta.

Come per la mente cartesiana, si può dire che qui Ryle operi – tramite

la circostanziata ricostruzione analitica degli effettivi *logical powers* degli enunciati che le esprimono – una deontologizzazione delle norme etico-giuridiche, contro ogni tentazione d'intenderle quali espressione di una qualche "soggettività" disincarnata, superiore alla soggettività reale e contingente dei loro destinatari finali. Avendo mancato di riconoscere la differente forma logica degli enunciati normativi generali, da un lato, e dei singoli imperativi e divieti rivolti a individui determinati, dall'altro, le dottrine etico-giuridiche tradizionali sono incorse nell'ennesimo *categorical mistake*, modellando i primi sui secondi e facendone l'emanazione di una "personalità" morale o giuridico-politica in tutto e per tutto simile a quella dei singoli agenti in carne e ossa. In quanto *second-order prescriptions*, le leggi morali e positive si collocano invece su un diverso piano logico-categoriale rispetto alle *first-order prescriptions*, costituite dai suddetti imperativi e divieti.

È questa una procedura caratteristica di Ryle, centrale, per esempio, nella sua trattazione degli atti d'immaginazione e finzione (*pretending*) o di obbedienza a un comando (Ryle 1949): ³ il bambino che immagina che il suo orsacchiotto parli, non ode parole immaginarie semmai finge di udire parole reali. Similmente il soldato che inasta la baionetta in obbedienza a un comando, non fa *due* azioni (inastare la baionetta e pensare al comando ricevuto) ma un'azione unica, quella di obbedire al comando di inastare la baionetta (245-272). Secondo Ryle, nell'uno e nell'altro caso ci troviamo di fronte a un'azione – il fingere, l'obbedire a un comando – *che contiene in sé un riferimento obliquo e come "tra virgolette" a un'altra azione* (l'udire, l'inastare la baionetta): la prima è dunque un'azione *di ordine superiore* dal punto di vista logico-intenzionale, che come tale si pone a un livello di discorso di livello gerarchicamente più elevato (144-145).

Soprattutto nel caso dell'obbedienza a un comando ciò ha un rilievo essenziale, poiché l'azione effettivamente compiuta dal soldato (inastare la baionetta) aveva natura in qualche modo condizionale: egli l'ha eseguita solo perché era l'azione che gli era stata comandata, e non l'avrebbe compiuta se il comando fosse stato differente. ⁴ «Se domandiamo 'A cosa stava applicando la sua mente?' la risposta sarà 'Agli ordini ricevuti'. [...] La descrizione della sua conformazione di spirito contiene un riferimento diretto a tali ordini e un riferimento solo obliquo (perché condizionale) all'azione costituita dall'inastare la baionetta. Quest'azione egli l'ha eseguita – per così dire – tra virgolette: l'ha fatta in quanto costituiva la cosa particolare effettivamente ordinatagli. Avrebbe fatto qualcosa di diverso, se l'ordine fosse stato differente. La sua conformazione di spirito era quella di fare qualunque cosa gli fosse stata ordinata, *incluso* l'inastare la baionetta: tale sua azione era condizionalmente retro-predittiva (*retro-predictable*) e un valore della variabile condizionale è stato soddisfatto» (144-145). ⁵

Non sembrerebbe tuttavia essere questo il senso in cui le leggi sono prescrizioni di secondo ordine, dal momento che ogni legge è *definita interamente dal suo specifico contenuto normativo*, cosicché il riferimento a esso è necessario e nient'affatto secondario o condizionale. Anche il bambino che si

³ Su *Imagining e Imagination* in Ryle cfr. Ramonio Melilli (1997, 25-78), e l'analisi critica di Shorter in Wood & Pitcher (1970, 137-155).

⁴ In termini aristotelici, potremmo dire che la sua azione è stata *per sé* l'esecuzione di un comando e solo *per accidens* l'operazione di inastare una baionetta.

⁵ Sia (1) l'enunciato "Quando gli viene ordinata l'azione x, il soldato Smith la esegue senza discutere": sulla base di esso possiamo prevedere che Smith eseguirà senza discutere x, di qualunque azione si tratti. Che la particolare azione compiuta da Smith in obbedienza a un ordine fosse retro-prevedibile significa dunque dire che

diverte a fingere di sentir parlare il suo orsacchiotto presumibilmente prova piacere più nel contenuto specifico di tale sua immaginazione (l'orsacchiotto parlante) che nell'atto dell'immaginare considerato in se stesso, senza riguardo al suo oggetto. Con questo resta vero che “udir parlare” orsacchiotti di pezza (ossia, giocare con l'immaginazione) è un'azione di secondo ordine rispetto a quella descritta dai medesimi verbi senza virgolette, poiché in caso contrario non si tratterebbe di un gioco ma di un'allucinazione. Non è detto però che l'oggetto intenzionale di una *second-order performance* debba per forza avere natura condizionale, come nel caso dell'obbedienza a un comando: e invero quest'ultimo sembra, per tale rispetto, più un'eccezione che la regola. *Ciò che conta affinché si abbia un atto o enunciato di secondo ordine è che esso contenga in sé un riferimento a qualche altro atto o enunciato.* Poiché l'immaginare o il fingere è sempre un immaginare o fingere di compiere qualche altra azione (e ha pertanto sempre natura proposizionale), esso è invariabilmente un'azione di secondo ordine, qualunque sia nei singoli casi il suo contenuto o oggetto specifico.

essa poteva essere prevista sulla base di (1) da chiunque avesse saputo cosa era stato precisamente ordinato a Smith di fare – ovvero conoscendo il valore v della variabile x in (1) (in questo caso $v =$ “Inastare la baionetta”).

Si potrebbe controbattere che ai cittadini è richiesto sempre e comunque di “obbedire alla legge” o “agire in conformità delle leggi vigenti”, a prescindere dal loro contenuto; persino nei casi in cui è consentita l'obiezione di coscienza, ciò avviene in virtù di un'esplicita previsione legislativa. Non solo quindi l'obbedienza alle leggi è considerata un valore in sé (indipendentemente dal fatto che esse siano o meno giuste), ma costituisce per ogni cittadino un preciso obbligo civico e giuridico, come lo è per il buon soldato obbedire ai comandi dei superiori. Né potrebbe andare diversamente: la legge non potrebbe essere “sovrana” e “uguale per tutti”, se a ognuno fosse consentito di disobbedirle quando si dubiti della sua giustezza e opportunità! Analogamente, l'ordinamento militare non potrebbe sussistere se a ogni recluta fosse consentito di sindacare gli ordini dei superiori. Nella prospettiva del loro destinatario finale, il contenuto effettivo delle singole leggi riassume dunque, sul piano intenzionale, quella natura subordinata e condizionale che avevamo visto caratterizzare l'oggetto dei comandi eseguiti dal soldato. Le leggi che vietano l'omicidio sono tutt'altra cosa da quelle che vietano l'esportazione di capitali all'estero, così come ordinare una ritirata non equivale certo al comandare una manovra offensiva: eppure ai cittadini e ai soldati è richiesta in entrambi i casi la medesima obbedienza, senza la quale qualsiasi legge o comando risulterebbe inefficace e inutile. *In quanto oggetto di obbedienza, tutte le leggi e tutti i comandi si equivalgono* – anche se le sanzioni previste per i trasgressori potranno essere di volta in volta assai differenti. Il parallelismo però si arresta qui, essendo gli ordini militari ingiunzioni dirette ai singoli, a fronte dell'impersonalità e astrattezza delle disposizioni legislative (incluse le leggi militari di pace e di guerra).

Riepilogando: per Ryle le leggi positive (al pari degli enunciati etici generali) sono autorizzazioni a imporre ordini, divieti e punizioni, e a farli rispettare. Come tali esse non sono prescrizioni personali destinate direttamente ai cittadini, ma regole impersonali per l'erogazione di prescrizioni siffatte da parte degli operatori del diritto e degli organi preposti alla tutela e conservazione dell'ordinamento giuridico. Sono perciò *meta-prescrizioni, norme di secondo livello*, rispetto al primo livello costituito dalle singole prescrizioni e sanzioni particolari. Averne frainteso natura e forma logica, interpretandole come imperativi universali, ha condotto a un errore categoriale simile a quello operato in filosofia della mente

dalla dottrina cartesiana, e ha fatto sì che la suddetta impersonalità venisse concepita, a propria volta, come una personalità *sui generis*, totalmente razionale e astratta a confronto della concreta soggettività giuridica dei singoli. La caratterizzazione delle leggi come *second-order prescriptions* risponde a una strategia argomentativa tipica di Ryle, e che ritroviamo nella sua analisi degli atti d'immaginazione e finzione, e dell'“obbedire a un comando”: anche questi costituiscono infatti delle *second-order performances* implicanti il riferimento “obliquo” a qualche altra *first order action* (quella di volta in volta immaginata/simulata e comandata). In particolare, sul piano intenzionale, dal punto di vista dei loro destinatari finali leggi e ordini militari appaiono necessariamente simili nell'esigere piena e incondizionata obbedienza, sebbene i secondi rientrino senz'altro tra le prescrizioni individuali.

Una legge come “Il reato... è punito con...”, in quanto parafrasabile come un *enunciato ipotetico universale* della forma “Se qualcuno commette l'azione... deve essere punito con il provvedimento...”, fa riferimento a un determinato *genere* di *punizioni*, sancendone la pertinenza a una certa *classe di azioni criminose*; la *singola* punizione comminata al *singolo* criminale ne costituisce l'*applicazione*, così come un *singolo* enunciato empirico può *soddisfare* (o *smentire*) un enunciato ipotetico universale asserente una *legge di natura*. Parimenti le norme militari che sanciscono l'*obbligo generale* di *obbedienza* dei soldati ai comandi dei superiori si pongono a un più alto livello gerarchico rispetto ai *singoli* comandi indirizzati ai *singoli* soldati, cui pur fanno astrattamente (e indirettamente) riferimento; e la *singola* fantasticheria o immaginazione costituisce solo un'*esemplificazione contingente* di una facoltà o attività – per l'appunto, l'immaginare e il fingere – la cui definizione generale prescinde del tutto dagli oggetti o dai contenuti particolari cui di volta in volta si applica.

Da quanto detto fin qui, dovrebbe essere chiaro che per Ryle la legge positiva è un dispositivo sociale la cui ragion d'essere non risiede in alcuna essenza trascendentale, *a priori*, fosse pure – di nuovo secondo il paradigma kantiano – la struttura ideale di una comunità di liberi soggetti razionali: proprio in quanto puramente formale, la definizione ryleana di essa come *second-order prescription* pare lasciare del tutto indeterminato non solo il contenuto specifico delle particolari *first-order prescriptions* che ne costituiranno di volta in volta l'oggetto, ma anche il *fondamento ultimo del diritto quale strumento o tecnica peculiare di controllo sociale* (accanto alla morale, la religione, l'etichetta ecc.).

Senz'altro le leggi positive sono tali perché espressamente formulate da un'autorità politica pubblicamente investita del potere di produrle e farle rispettare. Esse sono dunque promulgate formalmente e suscettibili di immediata applicazione e attuazione da parte della forza pubblica, a differenza di quanto accade con i giudizi morali o con le considerazioni di *bon ton*, manifestazioni più o meno spontanee e informali di un *common sense* diffuso ma non codificato né immediatamente operante (se non parzialmente o indirettamente). Ryle tuttavia non appare interessato – né nel passo preso in esame, né in altri scritti – alla questione generale della legittimità di principio del potere politico e di qualsivoglia autorità pubblica. Sarebbe sin troppo facile dare un'interpretazione ideologica di questa circostanza, magari per rinnovare alla filosofia analitica in genere le consuete accuse di conservatorismo politico-sociale. Potrebbe risultare più interessante domandarsi, invece, che tipo di conseguenze una simile questione possa produrre se analizzata nell'orizzonte della teoria ryleana.

A un tale interrogativo non si può tentare di rispondere che in via

congetturale. Tuttavia una simile operazione non va considerata totalmente arbitraria poiché il tema della legittimità e obbligatorietà della norma giuridica è connesso alla problematica definizione della razionalità pratica di Ryle. In breve: se la legge *non* è un imperativo né una *first-order prescription* diretta ai singoli, per quale ragione questi ultimi dovrebbero rispettarla? O meglio: ha ancora senso parlare del rispetto o della violazione di una legge – in quanto *second-order prescription* – da parte del singolo cittadino?

Supponiamo che Smith commetta un furto, e che tra le leggi penali del suo paese ve ne sia una che sanzionasse tale reato. Assumendo come corretta l'analisi del concetto di legge proposta da Ryle, avrebbe senso sostenere che Smith ha *violato* la norma in oggetto, qualora venga arrestato e condannato? A ben guardare, tale norma *non* era diretta a *lui* (né ad alcun altro cittadino in particolare), e non era neppure un vero e proprio *divieto* del tipo “Non rubare!” o “Non si devono commettere furti”, ma solo un enunciato ipotetico universale asserente che ai ladri spetta una certa pena. Smith ha rubato sì, ma adesso sta scontando la sua condanna: dunque dov'è la violazione della legge? La sua coscienza è tranquilla, al pari di quella dei funzionari pubblici – e diretti destinatari della legge – che lo hanno arrestato e condannato.

L'obiezione più ovvia è che presumibilmente Smith non voleva farsi arrestare e, ciò che più rivela della legalità della sua azione, ha fatto di tutto per sfuggire alla giustizia. Poiché non si è costituito spontaneamente subito dopo il furto, egli ha violato la legge. Tuttavia Smith potrebbe pur sempre sostenere che la legge non era rivolta a lui ma ai tutori della giustizia, in quanto dopotutto è affar loro assicurare che i ladri vengano scoperti e condannati. Quindi egli ha violato la legge solo indirettamente, mentre gli inquirenti che avessero mancato di indagare sul furto, sarebbero stati i diretti responsabili della sua violazione. Una tale argomentazione risulta dunque profondamente controintuitiva, poiché nessuno di noi (certamente nemmeno Ryle) dubiterebbe che a violare le leggi penali siano anzitutto i criminali, non i poliziotti negligenti!

Vale la pena osservare che i termini della questione non cambiano se lasciamo da parte la *legalità* dell'azione di Smith e ci concentriamo sulla sua *moralità*. Infatti anche le norme morali generali sono intese da Ryle come *second-order prescriptions*, sicché Smith sembrerebbe non comportarsi in maniera moralmente riprovevole qualora – poniamo – nessuno potesse accusarlo pubblicamente del furto per mancanza di prove ma tutti sapessero che lui ne è stato l'autore, ed egli accettasse di venire universalmente biasimato o disprezzato per questo. Nella misura in cui Ryle sembra porre sullo stesso piano logico le norme morali e giuridiche, la sua analisi pare risultare problematica (e condurre a esiti paradossali) da entrambi i versanti. Per lui, non meno che per Kant, etica e diritto stanno e cadono insieme.

Una probabile replica di Ryle a queste critiche sarebbe forse che, ponendo la questione del rispetto o della violazione di una norma pratica generale – etica o giuridica – nei termini dell'obbedienza o trasgressione di essa da parte dei suoi *destinatari* (diretti o indiretti), noi continuiamo a mancare il bersaglio e a impostare il problema nella maniera sbagliata. Domandarsi a chi sia *diretta* una norma siffatta e far dipendere dalla risposta a tale quesito la sua validità ed efficacia pratica, significa infatti persistere nell'errore di assimilare la moralità o legalità di un'azione all'*obbedienza* a un *comando* o *precetto particolare* (e *personale*) piuttosto che al *soddisfacimento* di una *regola generale* (e *impersonale*), operando così un'indebita *soggettivizzazione* dell'etica e del diritto, facendo della

stessa *coscienza morale* (e *capacità giuridica*) dell'agente un inesplicabile *puzzle* metafisico.

Quale che sia la ragione dell'esistenza di norme morali e giuridiche che vietano determinati comportamenti (abbiano esse un fondamento utilitaristico, o natura puramente arbitraria, o siano il frutto di superstizioni), è chiaro che ciascun individuo che agisca in maniera a esse contraria dovrà poter rendere conto del suo operato e scontarne le conseguenze – ovvero, dovrà essere possibile *per chiunque* (lui incluso) giudicarne la condotta, i moventi, le eventuali attenuanti ecc... La considerazione e valutazione tanto morale, quanto giuridica della condotta propria e altrui attiene primariamente al *comportamento pubblico degli individui* e ai suoi effetti sulla collettività, e si è venuta pertanto costituendo nei secoli come un patrimonio comune di conoscenze, credenze, idee, procedure argomentative e di prova in parte empirico, in parte codificato a livello scientifico, accademico, giuridico-istituzionale. La coscienza morale o civica individuale non è che un prodotto dell'educazione e formazione (*training*) del singolo in seno alla comunità di appartenenza, che tenderà a fargli apprendere e acquisire gli abiti e le disposizioni pratiche, intellettuali e morali sancite o raccomandate dalle norme che ne regolano l'esistenza, scoraggiando o reprimendo quelli a esse contrari. A propria volta, l'esercizio di tali abiti e disposizioni – compresi quelli relativi alla censura del comportamento altrui – confermerà e rafforzerà le norme in questione, traducendosi in azioni conformi ai precetti particolari da esse implicati.

Dopotutto, che la coscienza etico-giuridica del singolo non sia un prodotto *passivo* ma *attivo* e *partecipe*, di tale processo, è già di per sé contenuto nella fondamentale distinzione ryleana tra *training* e *drill*, ossia l'addestramento meccanico proprio, per esempio, degli animali (Ryle 1949, 128-129): ciò che occorre rifiutare è il suo fraintendimento intellettualistico in termini di facoltà razionale o "voce interiore" misteriosamente echeggiante nell'interiorità di ciascuno. Peraltro, se agire coscienziosamente significasse obbedire ai dettami di una tale "voce", come spiegare l'apprendimento dei precetti in questione da parte di quest'ultima? Forse in virtù di un'ulteriore coscienza della quale essa sarebbe l'espressione? Ciò comporterebbe un *regressus ad infinitum*, senza inoltre escludere la possibilità di una applicazione erronea (non coscienziosa) di quegli stessi dettami (315-317). Conformemente a un'altra distinzione capitale in *The Concept of Mind* (25-61), la razionalità pratica – con le norme che la governano – è dunque uno «*knowing-how*» piuttosto che uno «*knowing-that*»: l'esercizio di un'abilità acquisita, piuttosto che (semplicemente) la messa in pratica di una conoscenza di natura astratta o intellettuale. Anche per questo aspetto, la psicologia morale aristotelica si conferma per Ryle un insostituibile paradigma di riferimento ⁶.

⁶ Cfr. *Eth. Nic.* II 1103a 30-1103b 25

Bibliografia

- Aristotele. (1993). *Etica Nicomachea*. A cura di C. Mazzarelli. Milano: Rusconi Libri.
- Bechtel, W. (1992). *Filosofia della mente*. Bologna: Il Mulino.
- Di Francesco, M. (1996). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma: Italia: La Nuova Italia Scientifica.
- Hampshire, S. (1953). Dispositions. *Analysis*, 14, 5-11.
- Kant, I. (1992). *Critica della ragione pratica*. A cura di A. M. Marietti. Milano: BUR.
- Id. (1995). *Fondazione della metafisica dei costumi*. A cura di V. Mathieu. Milano: Rizzoli.
- Id. (2009). *La metafisica dei costumi*. A cura di G. Vidari. Roma-Bari: Laterza.
- Lyons, W. (1973). Ryle and Dispositions. *Philosophical Studies*, 24, 326-334.
- Milkov, N. (2003). *A Hundred Years of English Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Nannini, S. (2002). *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Paternoster, A. (2010). *Introduzione alla filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza.
- Ramoino Melilli, G. (1997). Gilbert Ryle: itinerari concettuali. Pisa: ETS.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Id. (2009) *Collected Papers. Vol. I: Critical Essays. Vol. II: Collected Essays 1929-1968*. Forewords by J. Tanney. London: Routledge.
- Squires, R. (1968). Are dispositions causes?, *Analysis*, 29, 45-47.
- Stevenson, L. (1968). Are dispositions causes?, *Analysis*, 29, 197-199.
- Wood, P.O. & Pitcher, G. (Eds.) (1970). *Ryle. A Collection of Critical Essays*. New York: Doubleday & Co.

IV. LEGGE E SACRO

81

**Potenza e legge
nella teologia
politica medievale**
Emanuele Castrucci

103

**La determinazione
della legge di Dio.
Il pensiero del *nómos*
in Paolo di Tarso**
Antonio Gerace

Potenza e legge nella teologia politica medioevale

Emanuele Castrucci

In the early medieval philosophy, theologians used to characterise the almighty power of god as divided into two different dimensions: *potentia absoluta* and *potentia ordinata*. If the first refers to god's "absolute power" and gives reason to his capacity of making miracles and creating life, the second reflects the god's "ordinary" power, that is, the usual divine presence which occurs in everyday existence. Starting from this particular background and showing the deep influences of this subtle distinction, the author provides with a general re-reading of the West metaphysics, unfolding the various connections that link together the concepts of "power", "law" and "exception".

I. Il concetto polivalente di *potenza* alle origini della metafisica occidentale

1. «Analogia di potenza»

Tesi centrale di ogni teologia politica è *che il problema teologico della potenza divina si costruisca in modo da valere come schema di interpretazione del fenomeno “secolare” della potenza umana: che la potenza di dio agisca da criterio ermeneutico in relazione al “quantitativo di potenza” espresso dal singolo individuo (o soggetto collettivo) nel mondo umano.*

Si potrebbe parlare propriamente, in questo caso, di una *analogia di potenza* tra l'uomo e dio, e il criterio analogico potrebbe funzionare anche in senso inverso: dall'uomo a dio, per cui le *stesse regole* – le *stesse leggi* di movimento della potenza umana – dovrebbero valere (stante l'unità ontologica dell'Essere, e fatta salva la proporzione finito/infinito) per l'onnipotenza divina, ricostruita dal sapere teologico.

Secondo gli schemi della teologia politica ebraico-cristiana il rapporto tra dio e l'Essere è rapporto di potenza esattamente nel senso che il dio personale esercita potenza, non meno che sapienza, già nell'atto della creazione, concepita come *creatio ex nihilo* (*Il Macc. 7, 28*). E qui si danno almeno due possibilità fondamentali, alternative l'una all'altra: o quella tendenzialmente arbitraristica, filosoficamente 'non-etica', veterotestamentaria, che culmina nel concetto ebraico-cristiano dell'*onnipotenza di dio* (il dio di Israele), o quella razionalistica greca, che prevede l'eterna *necessità dell'Essere*, secondo lo schema classico del libro dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele, specie nell'interpretazione di Averroè e di Sigieri di Brabante. L'esegesi biblica illustra la prima possibilità. Cerchiamo di chiarire meglio la seconda.

2. La *dynamis* aristotelica

Nella *Metafisica* di Aristotele è l'impersonale *dynamis* – concetto distante anni luce dalla “potenza” veterotestamentaria, e come tale irrapportabile a questa – il principio che determina il passaggio dal non-ente (il *ni-ente*) all'ente: quasi a voler completare un itinerario già avviato da Platone nella celebre definizione del *Sofista* (219b) «in tutto ciò che da un non essere precedente è condotto a un essere successivo diciamo che il condurre è un produrre (*poieîn*) e l'essere condotto è un essere prodotto (*poieisthai*)», anche Aristotele instaura una relazione diretta tra la potenza e il *fare* umano, vedendo poi in quest'ultimo il modello di ogni creazione, intesa come *venire in essere* degli enti.

Potenza significa, in primo luogo, questo principio di mutamento o di movimento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra, e, in secondo luogo, significa il principio per cui una cosa è fatta mutare o è mossa da altro o da se stessa in quanto altra: infatti, in virtù di questo principio per il quale il paziente patisce qualche modificazione, noi diciamo che il paziente stesso *ha la potenza di patire* modificazioni (*Metaph. V, 12, 1019^o, 18-24 corsivo mio*).

È particolarmente significativo – notiamo – il fatto che in questi contesti di analisi filosofica Aristotele riporti costantemente l'uso linguistico di potenza e impotenza a quello di *possibilità* e *impossibilità*: possibile è ciò che è potente a venire in

essere, potente ad accadere. Il termine ha un'estensione che copre l'intero Essere: ogni modificazione del movimento degli enti è suscettibile di venir qualificato in termini di potenza (*dynamis*), e ciò – aggiunge Aristotele – sia in senso peggiorativo che migliorativo, perché «anche ciò che si corrompe sembra essere, appunto, potente a corrompersi [...], dunque esso possiede una certa disposizione, una causa e un principio di tale affezione». Concludendo poco più oltre: «Pertanto le cose saranno potenti o perché hanno un dato possesso e un dato principio o perché hanno la privazione (*stéresis*) di esso» (1019b, 1-4).

L'analogia tra potenza e possibilità esposta nel quinto libro viene ripresa più avanti nel libro nono e completata:

È stato da noi precisato, in altro libro, che la potenza e il potere sono parole che esprimono molti significati. [...] Le potenze conformi a una stessa specie sono tutte quante dette potenze in relazione a quella che è detta potenza in senso primario e che è principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra (*Metaph.*, IX, 1, 1046°, 5-12). **1**

1 In *Metaph.* V, 12, 1020a, 5, si definiva già la *dynamis* come arché *metabletiké en allo* («principio di mutamento in altra cosa»).

Unico limite della potenza è l'impossibilità logica, ovvero la contraddizione. Solo la contraddizione impedisce già il semplice avviarsi di un movimento verso l'atto (*enérgeia*). Aristotele stabilisce con questo un assioma che sarà ripreso più volte, anche da Tommaso d'Aquino, in sede teologica. «Una cosa è in potenza se il tradursi in atto di ciò di cui essa è detta aver potenza non implica alcuna impossibilità»: così lo stare seduti e in piedi contemporaneamente, così il commisurare in termini esatti la diagonale al lato **2**.

2 È vero dunque che «può darsi che una sostanza sia in potenza ad essere e che, tuttavia, non esista, e – anche – che una sostanza sia in potenza a non essere e che, tuttavia, esista» (*Metaph.* IX, 3, 1047°, 20-21), però «non direbbe il vero chi, non tenendo conto del fatto che esiste l'impossibile, dicesse che è possibile commisurare la diagonale al lato, ma che tuttavia essa non sarà mai commisurata» (IX, 4, 1047b, 7-13), perché ciò che è logicamente contraddittorio è insuscettibile di essere già allo stato di pura potenza non realizzata in atto. «Per questo motivo, se uno volesse o desiderasse fare, nello stesso tempo, due cose differenti o due cose contrarie, non lo potrebbe fare; infatti non in questo modo egli possiede la potenza di fare quelle cose, né esiste potenza di fare cose opposte nello stesso tempo» (IX, 5, 1048, 21-23).

3. L'ipotesi di Beaufret

La *dynamis* costituisce l'espressione categoriale della *virtualità del reale*, del poter-essere precedente alla venuta in essere degli enti, e qui il concetto trova la sua massima estensione semantica. Poter-essere e poter-fare: vi è un'assoluta neutralità nell'uso categoriale della potenza aristotelica: un uso che scomparirà – o forse, come alcuni interpreti ritengono, sarà tradito – con la teologia tomista, e comunque – più in generale – con la versione latina medioevale di Aristotele, nella quale compariranno significati allusivi alla forza, o addirittura alla costrizione, inesistenti nella potenza come *dynamis*. (Nella *dynamis* non vi è nulla del *kratos* e nemmeno della *bía*).

Inoltre, stando a ciò che è stato sostenuto in maniera stimolante da Beaufret, la nozione classica di *dynamis* come *potentia* si trova a essere, quantomeno indirettamente, falsata dalla sviante traduzione – ritenuta anch'essa classica – di *enérgeia* nel latino *actus*. Vale la pena di citare in maniera più estesa quanto osserva Beaufret (1973):

Nulla potrebbe esservi di più anti-greco [di una simile traduzione], che copre in realtà il passaggio dal mondo greco ad un altro, ovvero il passaggio dal mondo greco al mondo

romano, cui è essenziale l'idea di azione [...]. La parola 'forza', in latino *vis*, traduce talvolta il greco *dynamis*, che con *enérgeia* è uno dei termini qualificanti l'impianto concettuale della *Fisica* di Aristotele. Così anche Leibniz si compiace, risalendo – come egli crede – dal latino al greco, di vedere in ciò che egli definisce *tò dynamikón* l'essenza stessa di tutto ciò che è, assumendo che nulla viene in essere se non utilizzando una forza (*vis*). Ma *vis* è il greco *bía*, non la *dynamis* aristotelica [...] (I, 123-124).

In quest'ottica si pone la cultura romana, che fa della forza (*vis*), intesa a sua volta come *potestas*, come «potere su», l'essenza stessa di quel che Lucrezio chiamava *natura rerum*, corrispondente al greco *physis*. «In una simile ottica – prosegue Beaufret – ciò che noi dobbiamo anzitutto conoscere è quali sono la 'forza' e le 'potenze', *vis atque potestates* (*De rerum natura*, II), grazie alle quali le cose agiscono le une sulle altre: siamo qui ben lontani da ogni conoscenza 'greca' della *physis* attraverso l'*enérgeia* e la *dynamis* [...] (123-124). Questo perché nell'ottica dei greci concetti come *forza* ed *efficienza* ³ non vengono mai in primo piano: ciò che conta non è il «gioco delle forze», intese come forze fisiche esterne o costruzioni "potenti", ma invece il *poieîn* immanente che presiede alla nascita dell'opera: «la nascita dell'opera non rappresenta per i greci una questione di forza, ma piuttosto una questione di ciò che essi chiamavano *sapere*» (125), come si esprime incisivamente, in conclusione, Beaufret.

³ Ricordiamo che Cicerone non esitava a definire la nozione di causa (l'*aitia* aristotelica) come «id quod cuique... efficienter antecedit» (*Fat.*, XV).

4. Diversità sostanziali nelle interpretazioni medioevali di Aristotele

Il fatto è che la filosofia medioevale, ponendo al centro dell'attenzione il problema teologico nella sua versione creazionista ebraico-cristiana, disattenderà completamente questa dimensione di analisi filosofica relativa al sapere, alla sapienza. La filosofia medioevale si ricollegherà sì alla filosofia greca, ma filtrandola attraverso il modo di pensare dei romani: solo così possiamo comprendere la traduzione di *enérgeia* con *actus* e la conseguente interpretazione tomista del dio della Bibbia come «*actus purus essendi*». ⁴ Beaufret richiama a questo proposito, a sostegno della propria tesi, l'opinione di Heidegger, che in un suo saggio scrive: «Ciò che per Aristotele determina l'ente nel suo essere, ovvero descrive come una data determinazione abbia luogo, è un tipo di riflessione che si riferisce a un'esperienza del tutto diversa da quella propria della dottrina medioevale dell'*ens qua ens*. Sarebbe però insensato ritenere per ciò che i teologi del Medioevo avessero compreso *male* Aristotele; essi lo avevano piuttosto compreso *diversamente*, in conformità a un altro modo di rapportarsi all'Essere» (Heidegger 1957, 136).

Nella prospettiva cristiana medioevale si perde di vista il *necessitarismo impersonale* che governa la logica (e la teologica) delle *aitiai*, sostituito dalla personalità del rapporto uomo-dio, ovvero dalla fenomenologia del creaturale. La potenza torna

⁴ «È così che in seguito ad un lavoro plurisecolare alle prime parole del *Genesi* è stata conferita infine una giustificazione metafisica. Ma a che prezzo? Al prezzo della 'traduzione' del greco *enérgeia* con *actus*: una 'traduzione' che non ha assolutamente il senso di un ritorno ad Aristotele – come credeva Tommaso –, ma che invece ne costituisce un allontanamento decisivo, benché S. Tommaso abbia potuto non essere consapevole di ciò. In questo scarto, ben più essenziale di quello costituito dal monoteismo, risiede la differenza che oppone diametralmente S. Tommaso ad Aristotele. Ci sia consentito formularla in questi termini: S. Tommaso, partendo dalla narrazione biblica (che ha visibilmente sotto gli occhi) e dalla latinizzazione del greco (che gli è invece invisibile), porta l'agere latino e il suo *actus fin dentro l'i-*

ad avere come modello l'*omnipotentia* del dio ebraico-cristiano, e non la *dynamis* necessitante del dio del dodicesimo libro della *Metafisica*, entità suprema significativamente resa spesso da Aristotele con il neutro *tò theîon*.

dea di essere, poiché ritiene che il termine più adatto a designare l'essere sia *actualitas*, quando invece Aristotele intendeva purificare da ogni riferimento all'azione la sua rappresentazione della causa. Non si può immaginare, sotto le apparenze di una pretesa identità, un ribaltamento più completo» (Beaufret 1973, 135).

Nella prospettiva del tomismo – è ancora Beaufret che parla – non vi è più spazio nel mondo che per delle 'creature', che noi comprendiamo in quanto creature non per averle fenomenicamente riconosciute come tali, ma *ex lumine divinae scientiae*. [...] Davanti ai prati verdeggianti, Aristotele poteva ancora dire: *outos echei*, è così. S. Tommaso, illuminato dalla Scrittura, deve invece dire: «questa è l'opera di un Dio creatore che, dopo aver parlato ai nostri padri per mezzo dei profeti, è venuto a parlarci attraverso suo Figlio, che tornerà alla fine dei tempi». S. Tommaso aveva senza dubbio ogni diritto di dire così seguendo S. Paolo. Quel che è strano è che nel far ciò egli si richiami *anche* ad Aristotele. Il che neppure è vietato, ma a patto di non sottrarsi al confronto con altre interpretazioni di Aristotele, più fedeli all'originale e non vizzate dal problema di contemperare costantemente la filosofia greca con la rivelazione biblica (Beaufret 1973, 112).

Beaufret si riferisce ovviamente all'interpretazione degli arabi (Averroè in primo luogo), ripresa nel Medioevo cristiano da eretici come Sigieri di Brabante.

5. "Necessitarismo" greco-arabo e teologia antropomorfica ebraica

L'interpretazione tomista dell'ente come *actus essendi* o come *actualitas*, malgrado autorevoli voci discordi come quella di Gilson, non corrisponde insomma a un «progresso» conoscitivo (Gilson 1948, 61), e neppure conosce lo stile sobrio che caratterizza l'esperienza dell'ente come semplice presenza. Corrisponde invece a un pesante tentativo metafisico di comprendere filosoficamente il processo della creazione interpretandolo in analogia con il processo del fare (*agere*) riconducibile a un soggetto potente, per cui creazione diventa (*summa*) *actio*, o meglio *unica actio solius Dei*. Anche qui *actio* snatura antropomorficamente l'*enérgeia* aristotelica, che non è un'azione ma piuttosto un movimento impersonale (un *kineîn*) dal non essere all'essere.

Aristotele scarta con risolutezza l'ipotesi secondo cui il *kineîn* sia un *prattein*, un *agere* divino; e neppure *kineîn* è simile a *poieîn*, che è un fare secondo sapienza, produttivo di un'opera. Certamente, nulla vi è in comune con il verbo ebraico *barâ'*, che designa il carattere soggettivo e volontaristico della creazione nel testo biblico. Il rischio dell'antropomorfismo è pesantemente riscontrabile in quest'ultimo caso (Spinoza insisterà acutamente su quest'aspetto) ⁵, ma non nel caso del *kineîn*, che non si presta a svolgimenti teologici antropomorfici. Quanto all'ontologia dell'*actus* degli Scolastici, costituisce già un esempio maturo di quella che Nietzsche chiamerà *Herabwürdigung Gottes*, ovvero abbassamento di dio a causa efficiente *personale* (e non più, quindi, neutra *aitía* aristotelica, rispondente a una logica impersonale, non volontaristica, della *necessità*).

⁵ Cfr. specialmente *Etica*, I, Appendice: testo realmente decisivo per la comprensione di Spinoza con riguardo a quelli che erano gli intenti ultimi della sua dimostrazione filosofica.

La *dynamis* greca e aristotelica è quindi un concetto del tutto diverso

dalla *potentia* scolastica e tomista, anche se entrambe hanno sullo sfondo un medesimo problema logico: penso, come ho già accennato, al problema costituito dalla modalità generale del “poter essere” precedente l’essere, ovvero la potenza della mente precedente la realtà. È infatti la potenza della mente umana come «*possibilità di essere*» che fa da sfondo tanto al pensiero dell’Aristotele di Tommaso, Duns Scoto e Ockham, quanto all’Aristotele di Averroè e di Sigieri. D’altra parte proprio la potenza della mente è – come osserva Agamben – la cosa più difficile da concettualizzare. Un’esperienza della potenza come tale è possibile solo «se la potenza è pensata anche come ‘potenza *di non*’ (fare o pensare qualcosa), se la tavoletta per scrivere può non essere scritta. [...] La mente non è una cosa, bensì un essere di pura potenza e l’immagine della tavoletta per scrivere su cui nulla è ancora scritto serve appunto a rappresentare il modo in cui esiste una pura potenza. Ogni potenza di essere o di fare qualcosa è, così, per Aristotele, sempre anche potenza di non essere o di non fare (*dynamis mé einai, mé énergein*), senza di che la potenza trapasserebbe già sempre nell’atto e si confonderebbe con esso. Questa ‘potenza di non’ è il cardine segreto della dottrina aristotelica sulla potenza, che fa di ogni potenza di per se stessa un’*impotenza*» (Agamben 1993, 59, 52).

6. La lotta contro il necessitarismo

Concepire la costruzione dell’Essere come una rete logica di potenze e di impotenze tese alla realizzazione dell’assetto attuale del mondo significa concepire la grandiosa visione aristotelica del mondo come prodotto unico di un medesimo rapporto causale. In altre parole, potenza e atto come causa ed effetto determinano un quadro universale di *regolarità* e di *necessità* che toglie spazio all’intervento di un dio personale. Il mondo come catena immanente di necessità – e dove dio stesso (*tò theïon*) è elemento di questa necessità – è però in fondo un altro mito originario, alternativo a quello biblico. La storia della teologia e della filosofia occidentale è segnata dalla recezione di (e – non meno – dalla dura reazione a) questa costruzione logica del *necessario*.

Il forte richiamo al dio ebraico-cristiano presente nella teologia del tardo secolo XIII ha proprio la funzione di spezzare questa catena di necessità e di meccaniche potenze aristoteliche, reintroducendo la contingenza e la libertà volontaristica. In questo senso va letta la celebre condanna, che assume una valenza epocale, del 1277, espressa dall’autorità teologica nella persona del vescovo parigino Étienne Tempier, nei confronti del “necessitarismo”.⁶ Dopo il 1277 l’ortodossia teologica cristiana riafferma con forza il contingentismo, in un susseguirsi di dottrine – più o meno definibili come nominalistiche – del primato della volontà. (Va qui notato che anche alcune tesi del certamente non sospetto, ma troppo tiepido, Tommaso erano incorse nella condanna anti-necessarista di quell’anno).

Il volontarismo accentuato di Duns Scoto e di Ockham (ma i loro nomi sono solo le punte emergenti di un vasto arcipelago affiorante) può essere interpretato in questa chiave di ripresa, e di rinnovata fortuna, del contingentismo. Ripresa, e non avvio *ex novo*, perché i medesimi problemi erano già stati sollevati in ambito islamico nei secoli XI-XII, nel corso della disputa tra i *falasifa* e i teologi sunniti (i *mutakallimun* o *loquentes*: i “parlanti”).

⁶ In questo senso, con Courtenay, «1277 marked a victory for the concept of divine omnipotence, since many of the condemned articles restricted the freedom of God and affirmed the necessity of the world and the laws of nature» (1985, 252). Cfr. in particolare sull’argomento Hissette (1977).

Da questi ultimi sarebbe stata ispirata l'originale posizione di Al-Ghazali. ⁷

Chi muove – si chiedeva già Al-Ghazali – la mano dello scriba per farla passare all'atto della scrittura? Secondo quali leggi avviene il transito dal *possibile* al *reale*? E se vi è qualcosa come una possibilità o potenza, che cosa, dentro o fuori di essa, la dispone a “venir fuori” nell'esistenza? Come sostiene a questo proposito Agamben, i *mutakallimun*, depositari della pura fede islamica e nemici della filosofia, «sostengono un'opinione che non soltanto distrugge i concetti stessi di causa, legge, principio, ma rende anche vano ogni discorso sul possibile e sul necessario, minando così la base stessa della ricerca dei *falasifa*. [Costoro infatti] concepiscono l'atto di creazione come un incessante e istantanea produzione di accidenti miracolosi, privi di ogni potere di agire gli uni sugli altri e, quindi, sottratti a ogni legge e a ogni rapporto causale» (Agamben 1993, 56). ⁸

La descrizione delle potenze a-causali (o anti-causali) che determinano il movimento degli enti in questo stato di perpetuo miracolo anticipa molto quello che sarà nel XVII secolo l'occasionalismo in Europa (penso a certe pagine di Malebranche, che lasciano intravedere un Malebranche *contro* Cartesio, per quanto riguarda l'esaltazione della libertà divina). ⁹ Così per Al-Ghazali, dal suo *La distruzione dei filosofi*: «quando lo scriba muove la penna, non è lui a muoverla, ma questo movimento è solo un accidente che Dio crea nella mano: Dio ha stabilito come abitudine che il movimento della mano coincida con quello della penna, e questo col prodursi della scrittura, senza che per ciò la mano abbia una qualunque influenza causale nel processo, poiché l'accidente non può agire su un altro accidente [...]. Per il movimento della penna Dio crea, dunque, quattro accidenti, che non sono assolutamente causa l'uno dell'altro, ma semplicemente coesistono insieme. Il primo accidente è la mia volontà di muovere la penna; il secondo è la mia potenza di muovermi; il terzo, il movimento stesso della mano; il quarto, infine, il movimento della penna. Così, quando l'uomo vuole qualcosa e la fa, ciò significa che è stata prima creata per lui la volontà, poi la facoltà di agire e, in ultimo, l'azione stessa» (cit. da Agamben 1993, 57).

7. Potenza e creazione

È stato notato opportunamente che «non si tratta qui semplicemente di una diversa concezione dell'atto creativo rispetto a quella dei filosofi: *ciò che i teologi vogliono è spezzare per sempre la tavoletta per scrivere di Aristotele, cancellare dal mondo ogni esperienza della possibilità*» (Agamben 1993, 57, corsivi miei). È insomma una proposta radicale che potremmo definire di *delogicizzazione del*

⁷ Cfr. Welzel (1965). L'opera fondamentale di Al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa* [La distruzione dei filosofi], già edita da Bouyges nel 1927, è tradotta in inglese da Kamali nel 1958. Sui punti di cui stiamo trattando cfr. in particolare Courtenay (1973).

⁸ Come osserva Gilson a proposito della setta musulmana degli ashariti, «l'elaborazione metafisica di questi principi religiosi portava [...] ad una curiosa e originale concezione dell'universo. Tutto vi era disarticolato nel tempo e nello spazio per permettere all'onnipotenza di Dio di circolarvi a proprio agio. Una materia composta di atomi disgiunti, che dura un tempo composto di istanti disgiunti, *che compie delle operazioni nelle quali ogni momento è indipendente da quello che lo precede e senza effetto su quello che lo segue, il tutto non sussistente, tenuto insieme e funzionante solo per volontà di Dio che lo tiene al di sopra del nulla e lo anima con la sua efficacia*, tale era pressapoco il mondo degli ashariti. Esso ha vivamente interessato Maimonide e, dopo di lui, S. Tommaso d'Aquino. Era una combinazione di *atomismo* e di *occasionalismo* provocata da una gelosia religiosa dell'onnipotenza divina» (Gilson 1973, 419-420, corsivi miei).

⁹ Nello stesso senso in cui Blondel parlava di un «anticartesianesimo» di Malebranche, di una filosofia cioè visibilmente affrancata dal razionalismo di Cartesio: Blondel (1916), su cui cfr. Del Noce (1965, 596).

mondo quella che i teologi islamici medioevali avanzano contro Aristotele e contro la costruzione intellettuale del logos degli enti come dialettica di possibilità e realtà, potenza e necessità.

Il punto essenziale è che, così facendo, il problema della potenza, espunto dalla sfera umana, è semplicemente trasferito in quella divina. dio non è più causa (sia pure suprema) tra le cause, non è più l'*ens summum* primo motore che la teologia aristotelica del dodicesimo libro della *Metafisica* descriveva analiticamente, ma è invece arbitrio assoluto, la cui potenza è piuttosto assimilabile al *kratos* del dio biblico: volontà smisurata e onnipotente che non è vincolata da alcun logos intelligibile e che quindi destituisce di fondamento ogni autonomia potenza umana. Ma un dio pensato così *senza logos*, un dio che potesse non volere ciò che vuole, «potrebbe allora volere il non essere e il male, e questo equivarrebbe a introdurre in lui un principio di nichilismo» (63-64). La libertà incondizionata di un *dio senza logos* conterrebbe, detto altrimenti, un principio di nichilismo: una piccola macchia di nulla che dio stesso non potrebbe evitare se non a patto di rinunciare a una parte non trascurabile della propria onnipotenza. Dio deve dunque riportare al logos la propria potenza, e la teologia riconoscere che la fonte dell'ordine intelligibile non è tanto *in* dio quanto *fuori* di dio, e solo successivamente “reintrodotta” in dio nel momento in cui dio *vuole* (e non può non volere) l'ordine nel frattempo da lui creato. (Curiosa figura di un dio abbassato a esecutore di regole a lui originariamente estranee).

Proposizioni teologiche – certo – che si inerpicano tra le mille difficoltà di un pensiero razionale applicato a una materia infinita. Tali inoltre da lasciare spesso intravedere l'abisso dell'aperta eterodossia, quando non addirittura l'esplicita dichiarazione dell'inesistenza di dio, se con la parola “dio” si intende il dio dell'ortodossia dottrinale cristiana.

Un potere che *vuole* e che è limitato dalla propria stessa volontà, cristallizzatasi contro di lui, la quale vincola il soggetto potente alla legalità dell'ordine voluto: questo è l'arcano che sembra in ogni momento sottrarsi all'analisi razionalistica. Ogni teologia sottende sempre una mitologia della potenza.

8. Le due fondamentali linee di tendenza del diritto naturale

Abbiamo detto: le grandi difficoltà di un pensiero razionale applicato a una materia infinita. È qui il problema della teologia naturale, intendendo con teologia naturale il luogo del sapere che tematizza, alla luce di una ragionevolezza umana che sconfinava spesso nel senso comune, il rapporto tra l'azione di un dio creatore e un preteso sistema di *idee-sostanza*, coesistenti con dio e raffigurabili perciò, nell'ambito dell'immaginazione teologica, come “pensieri di dio”.

Hans Welzel, nel suo lavoro magistrale *Diritto naturale e giustizia naturale*, opera una distinzione netta, all'interno della teologia dei filosofi, tra quella che egli definisce la linea di tendenza idealistico-intellettualista e la linea di tendenza volutaristico-esistenzialista. La prima, rappresentata da Platone e Tommaso (e poi da Leibniz), concederebbe il massimo spazio e il massimo valore alla teologia naturale intesa come indagine su un sistema di *idee* e di *legalità* intelligibili, di pari dignità rispetto a dio. La seconda, rappresentata invece da Agostino d'Ippona e dalla scuola francescana di Duns Scoto e Ockham, sarebbe invece indirizzata a valorizzare massimamente la *positività* della Scrittura: il *positum* teologico della rivelazione, subordinando nettamente il sapere umano all'idea centrale di onnipotenza divina. Da una parte, dunque, la teologia naturale,

con la sua esaltazione del ruolo delle idee come epifanie del logos; dall'altra il volontarismo teologico, ruotante attorno all'idea di dio come unica sostanza necessaria che dispone a proprio arbitrio su un orizzonte di totale contingenza, in assenza di leggi necessarie di formazione e di sviluppo degli enti.

9. Sistema delle idee-sostanza e dio personale

Il rapporto tra *sistema delle idee-sostanza e dio personale* è per sua natura conflittuale: è anzi, potremmo dire, il conflitto stesso, il “proto-conflitto”. Occorre chiedersi a questo proposito: in che modo le idee sono un limite dell'essenza divina? o, più precisamente, con Welzel: le idee, quali «essenze eterne nella mente di Dio» (1965, 108-9), **10** sono *parte integrante dell'essenza divina* o sono a quest'ultima *esterne*? L'intellettualismo di Tommaso non può che rispondere nel primo senso: «idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia» (*Summa Theologica*, I, qu. 15 ad 3), cercando con ciò di disinnescare il conflitto. Ma il volontarista Duns Scoto non accetta una simile opinione: Scoto (e con lui Ockham) era mosso in ciò da quello che Welzel definisce «lo sforzo di degradare le idee, la cui esistenza non poteva negare, rispetto all'essenza di Dio, e di subordinarle a questa» (Welzel 1965, 109). Se una presenza del logos, secondo Scoto, può ancora essere riconosciuta nel divieto della contraddizione logica e nell'esistenza di alcune impossibilità “anche per Dio” (per esempio, è impossibile che, dato questo ordinamento del reale, la somma di due angoli retti non sia 180°), questa presenza significativamente *non è più riscontrabile tra le norme dell'agire pratico, ovvero per quanto riguarda l'intero dominio dell'etica, e questo perché* – come asserisce in modo drastico lo stesso Scoto in un passo celebre della sua opera – «le leggi universali dell'agire giusto sono stabilite dalla volontà di Dio, e non dal suo intelletto [...], perché *in quelle leggi non si trova alcuna necessità concettuale* (“quia non invenitur in illis legibus necessitas ex terminis”» (*Ox.*, I, dist. 44, qu. unica).

Soprattutto – insiste Welzel – Scoto non conosce più la dottrina aristotelico-tomista della *natura sostanziale delle cose*: la *perseitas* descritta nella *Summa Theologica* (I, qu. 63, 1 ad 4), destinata a fornire il fondamento ai precetti di diritto naturale. Fino a concludere:

La tradizione giusnaturalistica di origine aristotelico-stoica (*orthòs logos*) fino ad allora imperante è per tal modo privata della sua tesi fondamentale. La ‘conformità alla natura’ era per essa la base per la determinazione del contenuto dei precetti del diritto naturale. *La ‘natura’ dell'uomo conferiva al diritto naturale un contenuto materiale*. La teoria di Tommaso, che all'ordine delle *inclinazioni* naturali corrisponda l'ordine delle *prescrizioni* naturali, si muoveva

10 Welzel cita qui Duns Scoto, *Ox.*, I, dist. 35, qu. unica, n. 12: «Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra secundum propriam rationem eius». Già per Agostino (*De diversis quaestionibus*, LXXXIII, qu. 46 “De ideis”) le idee sono platonicamente forme prime o concetti delle cose, eterni, immutabili e sempre uguali a se stessi. Dio – nota Welzel – «ha formato il mondo secondo queste idee. Esse sono le leggi del governo divino del mondo, in esse tutto ciò che è mutevole segue il suo corso temporale sotto una guida infallibile. Agostino *sposta nella mente di Dio le idee che per Platone restavano in un luogo iperuranio*. [...] Quando Dio creò le cose non guardò a modelli posti fuori dal suo spirito: affermare ciò sarebbe blasfemo. Invece tutti i modelli mentali secondo i quali possono essere o sono state create le cose sono *contenuti della mente di Dio*, e poiché tutto ciò che sta nella mente di Dio è eterno e immutabile, le idee sono vere, eterne e immutabili» (1965, 76-77). Conclude Welzel che «in queste parole di Agostino è notevole che egli non solo consideri le idee come *pensieri di Dio*, ma fonda la loro eternità e immutabilità proprio nella loro appartenenza alla mente di Dio, e non già su se stesse. La conoscenza di Dio, dice Agostino in altro luogo (*De Trinitate*, XV, 13) non dipende dall'esistenza delle cose, ma l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza di Dio -: un pensiero che ci richiama alla dottrina di Duns Scoto dell'*intelligenza produttiva di Dio*, e che *inserisce così nella dottrina platonica delle idee un momento 'volontaristico' estraneo ad essa*» (*De Trinitate*, XV, 13, corsivi miei).

interamente in questo quadro tradizionale. Questo ‘ponte’ giusnaturalistico dalla natura dell’uomo alla norma è ora spezzato. Il contenuto del diritto naturale *procede dall’alto, da Dio, non dal basso, dalla natura*, nemmeno se questa venga intesa come forma essenziale dell’uomo (1965, 114). **11**

In estrema sintesi, emerge da quanto detto che neanche la teologia cristiana medioevale conosce uno svolgimento sufficientemente omogeneo del tema del *logos come realtà autonoma*, in qualche maniera *diversa da Dio*. Nel negare, generalmente, autonomia a un simile concetto, la teologia cristiana si rivela assai più affine al modello ebraico veterotestamentario che non al modello idealista greco, cui sembra rivolgersi invece più direttamente (ma perciò contraddittoriamente) il tomismo. In ogni caso la teologia cristiana, con il suo residuo incancellabile di antropomorfismo, lascia aperta la strada a uno svolgimento teologico-politico, ovvero a quella che in precedenza abbiamo chiamato «*analogia di potenza*» tra creatore e creatura, che dobbiamo ora meglio determinare. È opportuno quindi partire di qui per affrontare più da vicino, nella seconda parte di questo scritto, la controversa questione della *omnipotentia Dei*, nei suoi rapporti con l’idea di legge, in relazione ad autori come Tommaso d’Aquino (§ 2), Duns Scoto (§ 3), Ockham (§ 4).

II. Potenza e legge. *Potentia ordinata versus potentia absoluta*

1. Ontologia della potenza contro etica della volontà.

La «scelta di Dio» di cui ci parla la teologia creazionista corrisponde a ciò che sul piano filosofico è la costituzione dell’Essere come contingenza da parte dell’unica sostanza necessaria, nella quale – come ripete la Scolastica – essenza ed esistenza coincidono. Solo questa personificazione di dio come originaria *forza costitutiva* consente di fatto – come meglio vedremo più avanti – uno svolgimento teologico-politico, svolto in chiave di analogia dell’Essere e accomunante nella medesima legalità i movimenti della potenza divina e delle potenze umane. In tal senso, si produce l’effetto di annullare l’incommensurabilità della potenza divina, abbassandola alla modesta commensurabilità delle azioni provenienti da un *ente*, non diverso nella sua essenza (benché qualificato come «supremo») dagli altri enti. Con la conseguenza ulteriore di autorizzare l’applicazione a dio delle distinzioni metafisiche fondamentali caratterizzanti la natura comune degli enti, come quelle tra volontà e intelletto, essenza ed esistenza, ecc.

Insomma: nell’etica teologica occidentale si antropomorfizza dio per poter parlare di dio, e si riduce ovunque l’ontologia della potenza divina a etica dell’intelletto e della volontà, se non addirittura a dialettica di una malintesa

11 Ancora più chiaro, se possibile, su questo punto è Gilson: «[Duns Scoto e Ockham] vogliono entrambi evitare lo stesso pericolo. Essi hanno costantemente presente al pensiero il Dio Intelletto puro di Averroè, o il Dio di Avicenna, la cui volontà segue necessariamente la legge del suo intelletto. Il Dio a cui si appellano è Yehova, *che non obbedisce a nulla, nemmeno alle idee*. Per liberarlo da questa necessità, Duns Scoto *le aveva subordinate a Dio quanto aveva potuto farlo senza arrivare a porle come create*; Ockham *risolve diversamente il problema, sopprimendole*. Egli supera qui di gran lunga Abelardo che delle idee faceva invece il privilegio della conoscenza divina. Ockham sopprime la realtà degli universali anche in Dio. E’ anche perché non ci sono idee in Dio che non c’è l’universale nelle cose. Perché dovrebbero esserci? *Ciò che chiamiamo idee non è altro che le cose stesse che Dio può produrre: ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles*» (1973, 782, corsivo mio). E Paul Vignaux: «Ockham parla ancora di idee, ma lo storico deve spiegare che per lui, *essendo Dio radicalmente semplice, non ci sono idee divine*; la sua essenza non è dunque né l’origine delle idee, come per Duns Scoto, né il luogo delle idee, come per S. Tommaso: qui compare, per così dire, la personalità del Dio occamista, di fronte al Dio tomista o scotista, e anche al Dio cartesiano, radicalmente semplice, ma essenzialmente attivo: *causa sui*» (1973, 782, corsivo mio).

libertà nel regno dei valori. Ma l'ontologia della potenza è ben superiore all'etica di una volontà ritenuta libera perché – si assume – capace di scegliere sovraneamente tra valori! Qui è Spinoza contro (nella migliore delle ipotesi) Kant. Occorre ancora ricordare quanto osserva lucidamente su questo punto Agamben:

La nostra tradizione etica ha troppo spesso cercato di aggirare il problema della potenza riducendolo nei termini della volontà e della necessità: non quello che *puoi*, ma quello che *vuoi* o *devi* è il suo tema dominante [...]. Ma la potenza non è la volontà e l'impotenza non è la necessità: credere *che la volontà abbia potere sulla potenza*, che il passaggio all'atto sia il risultato di una decisione che mette fine all'ambiguità della potenza (che è sempre potenza di fare e di non fare) – questa è precisamente la perpetua illusione della morale (1993, 65-66).

Deve quindi essere radicalmente criticato quell'«oblio della potenza» che l'etica laica occidentale eredita inconsapevolmente dall'antropomorfismo teologico. La potenza non è riducibile a un «fatto di volontà», ma possiede invece una sua autonoma articolazione, una sua logica autonoma, che spetta al pensiero filosofico decifrare.

2. I fraintendimenti di Tommaso d'Aquino.

In Tommaso ha luogo in questo senso, ispirato da un'intenzione normalizzatrice, il maggior consapevole fraintendimento della logica della potenza, tradotta forzatamente nei termini di una logica della volontà (e quindi dell'intelletto, poiché «la volontà è intimamente connessa con l'intelletto»). ¹²

Nella stessa questione 19 della prima parte della *Summa*, in cui si tratta il problema della *volontà* di dio, questa nozione è interpretata significativamente come mero desiderio, comune a tutti gli enti e massimamente presente nell'ente supremo, di «far partecipare quanto più è possibile altri al proprio bene»:

Le cose esistenti in natura non solo hanno verso il loro bene l'inclinazione naturale a cercarlo, quando non l'hanno, e a riposarvisi quando lo possiedono; ma anche ad effonderlo sulle altre, per quanto è loro possibile. Per questo vediamo che ogni agente, nella misura in cui ha attualità e perfezione, tende a produrre cose a sé somiglianti. E quindi *rientra nella natura della volontà il comunicare agli altri, nella misura del possibile, il bene posseduto*. E ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Quindi, *se le cose, in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene* (I, qu. 19, art. 2, corsivi miei).

¹² Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, qu. 19, art. 1: «*Voluntas enim intellectum consequitur*». È stato commentato da Fortin: «Attribuendo la causa efficiente a Dio, Tommaso è costretto a preservare o restaurare la distinzione tra intelletto e volere di Dio. Quantunque tale distinzione debba essere considerata come opera della ragione e non [...] come una distinzione reale» (Fortin 1993, vol. I, 413).

In questo testo la volontà divina appare già concettualmente predeterminata dal suo legame con il bene, e la potenza si riduce a mera facoltà 'esecutrice' della volontà, come Tommaso dirà più chiaramente in altro contesto ¹³. Per Tommaso dio è onnipotente perché là dove la sua potenza non si estende (per esempio, «Dio non può far sì che affermazione e negazione siano vere

¹³ «L'intelletto dirige la volontà, la volontà da parte sua comanda alla potenza, la quale esegue. Ma [...] tutto il movimento dell'intelletto è nella volontà» (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* [= QdP], I, art. 5, Resp.).

insieme»), si deve dire che egli non abbia *voluto* che essa si estendesse:

Si dice che qualcosa è impossibile che sia fatto in tre modi: [1] perché la potenza attiva è insufficiente [...]; [2] perché qualcosa d'altro resiste o porta impedimento; [3] perché ciò che si dice che è impossibile che accada *non può essere obiettivo dell'azione*. Dunque le cose che sono in natura impossibili nel primo e nel secondo modo, Dio le può fare [...]. Ma ciò di cui si dice che è impossibile nel terzo modo, Dio non lo può fare... Perciò non può far sì che affermazione e negazione siano vere insieme, né fare una cosa di quelle in cui è implicato questo tipo di impossibilità. *Né si dice che non può farlo perché manca la sua potenza, ma perché manca il possibile*. Per questo motivo qualcuno preferisce dire che *Dio può fare ciò, ma che ciò non può essere fatto* (QdP, I, art. 3).

Chiunque avverte una profonda insoddisfazione di fronte a questi *escamotages*, a questi giochi verbali per cui una stessa cosa risulta contemporaneamente possibile *a parte Dei* e impossibile *a parte obiecti*. Ciò che è evidente è l'imbarazzo ad ammettere l'arcano del *limite* che la potenza di dio incontra nel 'non poter' modificare l'ordinamento logico da dio stesso prescelto e creato, e che per questo va visto come coeterno a dio. Certo la *coeternità* a dio delle strutture logiche appartenenti a un Essere *creato* da dio stesso è un arcano: una realtà non suscettibile come tale di essere espressa in termini analitici soddisfacenti. Tommaso per risolvere la questione non esita a riprendere la problematica distinzione di Agostino, tendente a separare logicamente un «inizio temporale» da un «inizio di fondazione» della creazione:

L'inizio... non è un inizio temporale, ma un inizio di fondazione. Come se un piede fosse dall'eternità nella polvere, sempre ci sarebbe l'orma e tuttavia nessuno dubiterebbe che essa sia fatta da chi vi tiene sopra il piede, così il mondo è sempre esistito *perché c'è sempre stato chi lo ha fatto, e tuttavia è stato fatto* (De Civitate Dei, X, 31).

Fino a concludere:

Dunque Dio poté creare qualcosa che è *sempre esistito*. Dio può fare nella creatura qualsiasi cosa *che non sia in contrasto con la nozione di creatura*, altrimenti non sarebbe onnipotente (QdP, III, art. 14).

Ma la «nozione di creatura» presente in quest'ultimo passo – l'ontologia della condizione creaturale – è allora un 'immutabile' anche per dio? Come può in tal caso risultare compatibile con l'idea di onnipotenza divina? Né Agostino né Tommaso rispondono convincentemente su questo punto. Certo, dio negherebbe se stesso se violasse l'ordine della giustizia da lui voluta, divenuta pertanto la 'sua' giustizia, e d'altra parte è anche vero che onnipotenza non significa potere di compiere *tutte* le azioni e di scegliere tra *tutti* gli ordini del reale, essendo molte azioni e molti ordini segnati da imperfezione, espressivi di un *defectum potentiae* e quindi irriferribili a dio. **14** Ma anche al di fuori dell'ipotesi di un "potere fittizio" (designante cioè un'attività che implichi l'imperfezione dell'agente), il problema dei limiti logici dell'agire ordinante ha in sé significati filosofici di vasta portata. Malgrado l'ampiezza del problema, Tommaso si limita invece a riassumere il proprio ragionamento

14 Già Ugo di S. Vittore, scrivendo nel XII secolo, così circostanziava l'onnipotenza divina: «Deus ergo summe potens est, [...] nec ideo minus potest quia impossibile non potest; 'impossibilia posse' non est posse, sed non posse» (De sacramentis christianae fidei, in Migne, Patr. Lat. clxxvi, c. 216).

nel modo che segue:

Le azioni che implicano una contraddizione Dio non può compierle; esse sono *impossibili in se stesse*. Resta dunque che la potenza di Dio si estende alle azioni che sono possibili in sé. Queste sono quelle azioni che non implicano contraddizione. Dunque è certo che Dio è detto onnipotente perché può tutto ciò che non è in sé impossibile (*QdP*, I, art. 7, corsivi miei).

Tommaso sorvola qui sul fatto elementare che se dio è davvero onnipotente, svanisce la nozione stessa di “impossibile”, e *ogni* ordine logico si rivela suscettibile di essere sottoposto in qualsiasi momento a una revoca sovrana. Ma va considerato che anche in questa ipotesi la potenza di dio tende subito a tramutarsi da *assoluta* (legata cioè all’evento puntuale miracoloso) in *ordinata*. Questo perché una deroga voluta da dio nei confronti dell’ordine logico – ontologico vigente – da dio prescelto – anziché significare un semplice disconoscimento di esso – provoca il suo *ampliamento* in un paradigma più vasto, non contraddittorio rispetto al primo, ma tale invece da inglobarlo in una nuova “normalità”. (Ma in Tommaso non vi è naturalmente traccia di questa problematica, che affiora invece, come vedremo meglio, in Duns Scoto).

3. «Quando *lex est in potestate agentis*», ovvero il modello “giurisprudenziale” della *potentia absoluta* in Duns Scoto.

Tommaso può giungere alle proprie conclusioni concilianti e “normalizzatrici” solo a patto di non approfondire ulteriormente le aporie che accompagnano la *logica di un soggetto sovrano*, ovvero – per meglio dire – a patto di non tematizzare lo «stato d’eccezione» che sempre qualifica la scelta sovrana per un ordine. (La *Politische Theologie* di Carl Schmitt indicherà la chiave di lettura di questo processo).

È in questa direzione che viene a porsi in luce il concetto, coscientemente svalutato nell’economia di pensiero di Tommaso, di «*potenza assoluta*» di dio («*potentia Dei absoluta*»), nella sua opposizione logica con la «*potentia Dei ordinata*». Sono ovviamente i teologi volontaristi, increduli riguardo alla portata ontologica della ragione naturale quale tramite umano-divino garantito dall’analogia dell’Essere, gli artefici primari di questa distinzione. Vale la pena di soffermarsi su questo punto, dal quale – come si vedrà – dipenderanno numerose possibilità di svolgimento teologico-politico.

Diciamo subito che il tema richiama una letteratura (prevalentemente medioevale) assai vasta, ma non sempre adeguata a riconoscere la portata filosofica reale del problema. ¹⁵ Tra i primi teologi a porre in termini chiari la distinzione è Pietro di Tarantasia (futuro papa Innocenzo V) che, commentando tra il 1256 e il 1258 le *Sentenze* di Pietro Lombardo si esprime in questi termini:

Vi è un ordine semplicemente inteso (*ordo simpliciter*) e vi è un ordine che corrisponde al mondo come ora esso è (*ordo ut nunc*): nel primo senso [Dio] può *per potenza assoluta*; nel secondo senso può per potenza ordinata. [...] Ne consegue che [Dio] per potenza assoluta può compiere quanto non può *per potenza ordinata*, poiché molte cose, pur non rientrando nell’ordine del mondo come ora esso è, sono tuttavia sottoposte alla sua potenza (*Sent.*, I, dist. 43, qu. 2, a. 4).

¹⁵ Tra i lavori attenti a questa dimensione problematica mi limito a ricordare, senza alcuna pretesa di completezza, Oakley (1961, 1968, 1984), Marrone (1974), Stratenwerth (1951), Miethke (1969), Pernoud (1970, 1972), Bannach (1975), Courtenay (1984).

In questa prima trattazione dottrinale della questione «*an Deus possit aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinaria*» i due tipi di potenza si distinguono tra loro in relazione alla dicotomia fondamentale *ordo simpliciter / ordo ut nunc*. L'ordine della potenza divina in quanto tale è assoluto, *ordo simpliciter*: semplice potenza nella sua assolutezza costituente, svincolata come tale da regole costituite, a essa logicamente successive. Resta fermo comunque che l'ordinamento dell'Essere prescelto da dio *ut nunc*, nel suo articolarsi di cause seconde tra loro collegate, possiede una sua relativa autonomia *di fatto*: un'autonomia che consente di porre entro parentesi, *ut nunc*, la possibilità di un intervento straordinario di dio *de potentia absoluta*, tale da revocare nella sua eccezionalità l'ordine posto fino a quel momento come unico esistente.

Non di due diverse potenze si tratta, ma solo di due modalità diverse dell'unica potenza riferibile a Dio. Su questo punto la dottrina teologica è concorde nel ritenere la potenza assoluta come una potenza a sua volta *ordinata*, ma ordinata – come si è già detto – secondo un ordine diverso e più ampio di quello esistente *ut nunc*. Il testo più significativo per illustrare questo punto è il celebre passo del *Commento* di Duns Scoto alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*). Si osservi che tra le due definizioni canoniche della distinzione tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* – quella scotista e quella ockhamiana – non vi è concordanza, anzi – come è stato fatto notare in modo convincente (Randi 1987, cap. II) – vi è una vera e propria opposizione, che va considerata più approfonditamente. Così infatti Scoto:

I giuristi dicono che chi può fare [qualcosa] *di fatto*, lo fa per propria potenza; chi può fare [qualcosa] *di diritto*, lo fa per potenza ordinata secondo regole preesistenti (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*, n. 1). **16**

16 «Dicunt iuristae quod quis potest hoc facere *de facto*, hoc est de potentia sua absoluta, vel *de iure*, hoc est de potentia ordinata secundum iura».

È chiaro che l'intento del testo di Scoto è quello di riportare l'agire (divino, ma non soltanto divino) *de potentia absoluta* all'ambito delle possibilità *de facto* e, correlativamente, l'agire *de potentia ordinata* all'ambito delle possibilità *de iure*. Potenza assoluta e potenza ordinata sono così configurabili come due cerchi di diverso diametro, il primo dei quali contiene il secondo. Ciò vuol dire che a ogni soggetto agente liberamente è attribuita la facoltà di scegliere se agire *de iure*, secondo la regola fissata, o invece agire *de facto*, in deroga a questa regola, secondo una potenza assoluta virtualmente portatrice di un nuovo ordine:

In ogni soggetto agente per intelletto e volontà, capace di agire in conformità alla legge giusta e tuttavia tale da non agire necessariamente in conformità ad essa, si può distinguere una potenza ordinata e una potenza assoluta. La ragione di ciò è che questo soggetto può agire in conformità a quella legge giusta, e allora agisce secondo potenza ordinata (ordinata, infatti, in quanto principio di esecuzione della legge giusta), ma può anche agire al di fuori di quella legge o contro di essa, e questa è potenza assoluta, eccedente la potenza ordinata (*Ox.*, I, dist. 44, *qu. unica*, n. 1). **17**

17 «In omni agente per intellectum et voluntatem, *potentem* conformiter agere legi rectae et tamen *non necessario* conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam *ordinatam* a potentia *absoluta*; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam

E ancora:

Quando in potere del soggetto agente si trovano sia la legge sia i criteri di determinazione della sua giustizia, cosicché nessuna legge può dirsi giusta se non sia stata posta

da detto soggetto, allora quest'ultimo può agire rettamente agendo in modo diverso rispetto a quanto disposto da quella legge, perché può sempre stabilire come giusta un'altra legge, secondo la quale egli agirà in maniera ordinata. Né allora si dirà che la sua potenza assoluta eccede semplicemente la potenza ordinata, perché l'azione risulterà ancora ordinata rispetto a quest'altra legge (*Ox.*, I, *dist.* 44, *qu. unica*, n. 1) **18**.

ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exequendi aliqua conformiter legi rectae secundum *ordinem* praefixum ab illa lege), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam».

18 «Quando in *potestate agentis* est lex et rectitudo eius, ita quod non est recta nisi quia est ab illo statuta, tunc potest *recte* agere agendo aliter quam lex illa dictet, quia tunc potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate; nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia tunc esset ordinata secundum illam aliam legem».

Appare evidente che il modello interpretativo scotista è di natura essenzialmente teologico-politica, nel senso che esso è in grado di aprire la strada a produttive analogie nell'uso del concetto di *potentia absoluta* da parte della giurisprudenza del potere politico. Scoto, in particolare, sostenendo che si ha un caso di potenza assoluta ogniqualvolta è nel potere di un soggetto agente (dio o uomo) la libertà di agire in deroga all'ordine dato, sembra inaugurare quello che potremmo chiamare il principio della libera manipolabilità 'giurisprudenziale' del logos che presiede all'ordine normativo dato. Con la conseguenza fondamentale di rendere applicabili *nuovi* criteri di giustizia, i quali si impongono allora come elementi espressivi di una *nuova potenza ordinata*. Come è stato incisivamente notato, «Dio non è obbligato a introdurre nel creato la gravitazione, poiché non implica contraddizione la proposizione "esiste un mondo privo di gravità" [...]. Una occasionale sospensione della legge di gravità (un 'miracolo') sarebbe da intendersi come appartenente al piano della *potentia ordinata*, infatti sarebbe stato ab aeterno previsto e preordinato» (Randi 1987, 72).

Scoto non si stanca di insistere su questo punto, e numerosi sono i brani della sua opera in cui il concetto viene svolto:

[Dio], come può agire in deroga a una legge, così potrebbe porre un'altra legge come giusta. Se questa fosse posta da Dio, sarebbe senz'altro giusta, poiché nessuna legge è giusta se non è stabilita esplicitamente dalla volontà di Dio. [L'azione] non sarebbe ordinata secondo il primo criterio di ordine, ma secondo un ordine diverso che la volontà divina può sempre porre (*Ox.*, I, *dist.* 44, *qu. unica*, n.2).

In altre parole: ogni agire di dio, così come di ogni altro libero soggetto agente, è sempre interpretabile come espressione di potenza *ordinata*. Se l'agente è volontà libera («quando *lex est in potestate agentis*»), la sua azione può essere sempre fatta ricadere sotto una regola (*lex*) rispetto alla quale essa risulti *de potentia ordinata*.

La metodologia giuridica (parte essenziale della filosofia del diritto) insegna ad analizzare i meccanismi di attuazione di un ordine – posto come *ratio* generale – in un'azione particolare (un singolo *factum*), e costituisce in questo senso una versione secolarizzata dell'ermeneutica teologica della potenza. Alla base di entrambe si riscontra la presenza e la funzione risolutiva di un *logos giurisprudenziale*, procedente in base al principio per cui ogni azione *de potestate absoluta*, diversamente interpretata, è suscettibile di apparire *de potestate ordinata*. Il punto decisivo è che nell'ipotesi volontaristica pura, mancando un quadro obiettivo di legalità quale criterio di riferimento precostituito, *ogni* atto del potere sovrano, consistente apparentemente (*de facto*) in un'infrazione dell'ordine

dato, creerà implicitamente (*de iure*) un nuovo ordine, una nuova regola generale (in epistemologia si direbbe: un nuovo *paradigma*) alla luce del quale l'azione non sarà più considerata una deroga o un'infrazione, ma un caso particolare di applicazione in un ordine *ampliato*, fino a quel momento invisibile. (Anche questa considerazione impedisce – già a prima vista – l'esistenza di un logos come misura oggettiva in campo pratico). ¹⁹

4. Il modello logico della potentia assoluta in Ockham. La tesi di Courtenay.

Se Duns Scoto è, per quanto detto fin qui, l'autore che dà un avvio effettivo all'uso teologico-politico dell'idea di potenza assoluta, Ockham è invece l'autore che meglio perfeziona il modello *logico* del mondo come contingenza, costruendo quello che Gilson definisce efficacemente un «contingentismo radicale» (Gilson 1973, 783). ²⁰

Ockham è l'anti-Aristotele (o meglio, dovremmo dire, l'anti-Averroè): al postulato greco-arabo «tutto si causa necessariamente» sostituisce con altrettanta chiarezza il contro-postulato «tutto è contingenza posta in essere da un Dio personale», espressivo della completa libertà del creatore rispetto non solo al creato, ma in qualche misura anche al logos increato. ²¹ Ma come definire in termini di logica modale la contingenza, ovvero la modalità dell'assoluta *libertà* dell'agire divino, in ciò contraltare della *necessità* del logos? Leibniz, nei suoi *Elementi di diritto naturale*, fornisce un quadro riassuntivo delle classiche modalità logiche:

possibile	potest	fieri (seu verum esse)
impossibile	est quicquid non potest	
necessarium	non potest non	
contingens	potest non	

La quarta figura è appunto il contingente, che qualifica «quicquid potest non fieri», ovvero lo spazio metafisico dell'agire libero.

Commentando questo schema, è inevitabile rilevare con Agamben le difficoltà che caratterizzano, proprio sul piano metafisico, il pensiero della contingenza:

Se l'essere conservasse in ogni tempo e senza limiti la sua potenza di non essere, da una parte il passato stesso potrebbe essere in qualche modo revocato e, dall'altra, nessun possibile passerebbe mai all'atto né potrebbe permanere in esso [= rimarrebbe sempre sotto la minaccia di ciò che in

¹⁹ Commenta Courtenay (1985): «God could have acted and still could act otherwise (*potest aliter agere*). But Scotus acknowledged that any other action could result in another order (and thus God can never act *inordinate*) not so much because of the consistency of the divine nature but because whatever system God institutes becomes right and just on the grounds that God has chosen it» (253-4). E Randi: «Non è difficile vedere su questa linea i germi di possibili sviluppi assolutistici. Ciascun sistema appare sospeso alla volontà di colui o coloro che rispetto ad esso hanno facoltà di *dispensatio* [...], con un movimento discendente che – da Dio all'uomo – restringe via via gli ambiti di disposizione» (Randi 1987, 65). Non si tratta tanto – crediamo – di rilevare possibili sviluppi assolutistici, quanto di riconoscere in questi schemi di pensiero una costante della teologia politica, che va ben oltre il modello dell'assolutismo e segna invece la struttura logica ed epistemologica dell'intera modernità. Cfr. su questo punto Galli (1988). Ma anche gli interessanti spunti contenuti in un breve articolo dello stesso Randi (1986b, 129-138). È ben noto che alcuni studiosi hanno visto nella teologia di Scoto (e di Ockham) un punto di partenza importante per comprendere la struttura della filosofia politica moderna. Così de Muralt (1978, 10ss) e prima di lui, nel 1951, Tierno Galván, *Los supuestos escotistas de la teoría política de Jean Bodin*, ora in Tierno Galván (1971). Notazioni di questo tipo si incontrano in Villey (1985, 160 sgg), nonché nell'opera – di natura assai diversa – di Blumenberg (1992, 92 sgg e 133-240).

²⁰ Sul concetto ockhamiano di libertà cfr. Clark (1978, 122-160).

²¹ Con Clark, è vero che «it is not the special dispensation or the miraculous intervention of God that troubles Ockham, but rather the possibility that God might have ordained (*potuit ordinasse*) an universe in which He alone would be a causal agent» (127, n. 9). La aggiunge esattamente: «man's perception of the world would not be altered if occasionalism obtained» (127).

linguaggio teologico-politico è una *revoca sovrana!*, E.C.]. Le aporie della contingenza sono, perciò, tradizionalmente temperate da due principi. Il primo, che si potrebbe definire *principio di irrevocabilità del passato* (o di irrealizzabilità della potenza nel passato) è il principio che i latini esprimevano nella formula *factum infectum fieri nequit* e che, nel *De coelo*, Aristotele riarticola in termini di *impossibilità di realizzare la potenza nel passato*: «non c'è alcuna potenza dell'esser stato, ma solo dell'essere e dell'avvenire». Il secondo principio, strettamente intrecciato al primo, è quello di *necessità condizionata*, che limita la forza della contingenza rispetto all'essere in atto. Aristotele (Int, 19a, 22) lo esprime in questo modo: «è necessario che ciò che è, mentre è, sia, e ciò che non è, mentre non è, non sia» (Agamben 1993, 77-78).

A qualcosa di molto vicino a questo aristotelico principio di «necessità condizionata» sembra pensare lo stesso Ockham allorché in un brano del *Tractatus contra Benedictum* 22 sembra stabilire un limite fondamentale alla logica della potenza assoluta di dio, osservando che dio *di fatto* mai opererà in base ad essa (*de facto numquam faciet*). La perfetta contingenza qualifica – si è detto – il momento precedente la decisione divina per un ordine logico e non comporta la possibilità di deroga dello stesso ordine una volta che esso sia stato prescelto da dio: considerare l'azione divina *de potentia absoluta* significa ragionare «di mondi possibili, non del possibile intervento sovvertitore di dio su questo mondo» (Randi 1987, 67). Il discorso non verte quindi sui “miracoli”, ma sulla logica dei mondi possibili.

22 «Et ideo, licet potentia Dei sit una, tamen propter diversam locutionem dicitur quod *Deus aliqua potest de potentia absoluta quae tamen numquam faciet de potentia ordinata* (hoc est, *de facto numquam faciet*)» (*Opera politica*, vol. III, 234, corsivi miei).

Il testo ockhamiano da valutare è in questo senso il Quodlibet VI, nel punto in cui Ockham sostiene quanto segue:

La distinzione [tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta*] non deve essere compresa come se in Dio vi fossero realmente due diverse potenze (...) perché Dio non può far nulla al di fuori di un ordine (*nihil potest facere inordinate*). Ma va compresa nel senso per cui talvolta 'potere qualcosa' si riferisce a leggi ordinate e stabilite da Dio, e allora si dice che Dio può agire per potenza ordinata. Talaltra invece 'potere' significa *poter fare tutto ciò che non implica contraddizione*, sia che Dio lo abbia ordinato, sia che non lo abbia ordinato (*Opera philosophica et theologica*, vol. IX, 585-6.). 23

23 Cfr. sul punto Baudry (1958, 205) *sub voce* «Potentia absoluta».

La stessa teoria ockhamiana della produzione degli enti come assoluta contingenza incontra dunque un nocciolo di logos che in qualche misura ne ridimensiona la portata: *dio non può disporre arbitrariamente dell'Essere* perché «*Deus potest facere omne quod fieri non implicat contradictionem*». Qui la teologia dell'onnipotenza sembra scontrarsi con l'ontologia della cosa creata, la quale emana una propria logica che nemmeno a dio spetta derogare. Questo perché è vero che in dio vi è la capacità, la potenzialità attiva, di compiere scelte che tuttavia egli non *vuole* compiere, che non ha mai compiuto e neppure mai compirà, ma *dio non può indebolire se stesso* ponendo in essere una potenza che tradisce un'impotenza. E in ogni caso non agisce per necessità: avrebbe potuto fare cose diverse, costruire ordini diversi da quelle/quelli che ha deciso di fare/costruire.

Per questo è teologicamente corretto, per Ockham non diversamente da Tommaso, sostenere che l'ordine stabilito da dio non è identico all'ordine della sua bontà, giustizia e sapienza, perché bontà, giustizia e sapienza divina

avrebbero potuto trovare espressione (ed espressione più intensa) in un altro sistema. In ogni caso va considerato, e su questo punto merita soffermare l'attenzione, che il 'limite' posto alla scelta di dio deriva dal *pactum*, dal *covenant* all'origine dell'ordine ontologico prescelto da dio con la creazione.

È soprattutto Courtenay lo studioso cui si devono (relativamente a Ockham, ma virtualmente estensibili a tutto il pensiero tardo-medioevale) i maggiori spunti di analisi in questa direzione. Il *pactum* o il *covenant* all'origine di *questo* ordine dell'Essere è la grande decisione che esprime liberamente la natura di dio. Dio (e su questo punto tutti i teologi sono anti-aristotelici, anti-averroisti e, ovviamente, anti-spinoziani per mestiere) *non è sottoposto a necessità*, e quindi *avrebbe potuto* scegliere un ordine diverso, decidere per una diversa ontologia e una diversa logica. Ma la sua scelta, configurata come dialogica rispetto all'Essere creato, biblicamente costitutiva di un'alleanza, ha determinato nell'Essere creato una sorta di legittima attesa e di fiducia nel realizzarsi dell'ordine logico prescelto. Il dio *trompeur* cartesiano (Gregory 1982, 517-527) ²⁴ è qui radicalmente escluso. Qui invece la natura determinata di quel patto iniziale è una forma minimale di logos, tanto che si può pensare con Courtenay a una sorta di «relazioni contrattuali» tra dio e l'uomo, alle quali viene attribuito un carattere fondante. Cito da Courtenay (1975):

²⁴ Ma cfr. già de Muralt (1966, 159-191).

Non è tanto la metafisica atomistica dell'individuale (così a lungo travisata) o la dottrina epistemologica della conoscenza intuitiva (di origine scotista e poi adottata più o meno da tutti nel tardo Medioevo) ciò che distingue questo movimento [i.e. l'ockhamismo], quanto la concezione della centralità, efficacia e capacità di ispirare fiducia proprie di stipulazioni verbali e contrattuali per tutti gli aspetti della relazione tra Dio e l'uomo (*centrality, efficacy and dependability of verbal, contractual agreements for all aspects of the relationship between God and man*). Ogni singola idea di questa corrente di moderato nominalismo (per esempio, l'idea delle due potenze di Dio, o la soteriologia semipelagiana, o ancora l'idea di una causalità *sine qua non* nei sacramenti) può probabilmente essere ritrovata in pensatori precedenti o in contemporanei cui non si sarebbe mai applicato il termine 'nominalista' o 'ockhamista'. L'unico carattere distintivo del pensiero ockhamista è invece che tutte queste idee erano fondate a loro volta sull'idea di un patto, o convenzione (*covenant*) – *stipulazioni verbali dipendenti da un atto di volontà, che non risultano meno certe per il fatto di essere segnate da quest'origine volontaristica* (51).

È quindi centrale in questa linea interpretativa il ruolo attribuito alla concezione veterotestamentaria di dio: un dio che – così si esprime Courtenay – «remains omnipotent and free, and who communicates directly with man through covenants». Le considerazioni di Courtenay sono suggestive e meritano attenzione, nella loro capacità di evidenziare il nesso tra ockhamismo ed epistemologia convenzionalistica, non meno che di mostrare il ruolo avuto da Ockham nel combattere il naturalismo etico realista che aveva formato la *standard view* della riflessione teologica medievale. ²⁵

Mi sembra che il punto di vista di Courtenay converga sostanzialmente con quello di Villey riguardo alle possibili ricadute in campo giuridico-politico di questa impostazione epistemologica:

²⁵ P. Vignaux, *sub voce* «Nominalisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome xi/1, col. 734, osserva riguardo alla critica anti-realista svolta da Ockham che «tous ceux qu'il avait lus étaient, en ce point, ses adversaires». E aggiunge (*sub voce* «Occam», col. 877): «Occam a compté pour ses adversaires les maîtres qu'il con-

Il nominalismo finisce per investire anche il diritto [...]. Il

diritto naturale ha perduto ogni carattere universale e obbligatorio, perlomeno nei confronti del legislatore. Infatti le conclusioni che il giurista trae dalle leggi [...] possono valere solo finché permane la volontà legislativa che ha servito loro da fondamento: *nisi statuatur contrario*. L'autorità legislativa che ha fondato il regime della proprietà è perfettamente legittimata a stabilire che, in certi casi, il deposito non debba essere restituito; oppure [...] il Cristo che ha fondato la Chiesa avrebbe potuto stabilire che il papa non fosse il successore di Pietro, o il vescovo di Roma (Villey 1985, 183, 187). **26**

Ciò che conta è insomma la forza dell'autorità che *pone la convenzione*. Se questa forza è sufficiente, allora si potrà ragionevolmente presumere che anche l'ordine (sia logico sia giuridico) che da essa promana sarà *stabile*, non minacciato da 'eccezioni' o da atti 'miracolosi' che ne possano sovvertire pericolosamente il paradigma. Agirà quindi come buon sostitutivo dei principi di un logos universale, e il suo concetto si ripercuoterà su quello metafisico di legge che ispirerà per secoli la tradizione occidentale.

naissait: le réalisme des universaux est une doctrine commune: "omnes quos vidi concordant, dicentes quod natura quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo" (*Sent.*, I, dist. 2, qu. 7B)».

26 Cfr. anche recentemente, su tematiche analoghe ma da ben diversa prospettiva interpretativa, gli articoli di Parisoli (1998a, 1998b, 1999).

Bibliografia

- Agamben, G. (1993). Bartleby o della contingenza. In G. Deleuze – G. Agamben, *Bartleby: la formula della creazione* (45-89). Macerata: Quodlibet.
- Agostino d'Ipbona (2001). *La città di Dio*. A cura di L. Alici. Milano: Bompiani.
- Al-Ghazali (1933). *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*. Ed. J.T. Muckle. Toronto: St. Michael's College.
- Aristotele (2000). *Metafisica*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Bannach, K. (1975). *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden: Steiner.
- Baudry, L. (1958). *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Paris: Lethielleux.
- Beaufret, J. (1973). *Dialogue avec Heidegger vol. I*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Blondel, M. (1916). L'anticartésianisme de Malebranche, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome XXIII (1), 1-26.
- Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*. A cura di C. Marelli. Genova: Marietti.
- Clark, D.W. (1978). Ockham on Human and Divine Freedom, *Franciscan Studies*, XXXVIII, 122-160.
- Courtenay, W.J. (1973). The Critique of Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism, *The Harvard Theological Review*, 66, 77-94.
- Id. (1984). *Covenant and Causality in Medieval Thought*. London: Variorum.
- Id. (1985). The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages. In T. Rudavsky (Ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (252-270). Dordrecht-Boston-Lancaster: Springer.
- de Muralt, A. (1966). Epoché – Malin Génie – Théologie de la toute-puissance divine. Le concept objectif sans objet: recherche d'une structure de la pensée, *Studia philosophica*, XXVI, 159-191.
- Id. (1978). La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau. In A. Dufour et al. *Souveraineté et pouvoir* (3-84). Genève-Lausanne-Neuchâtel: Revue de théologie et de philosophie.
- Del Noce, A. (1988). *Riforma cattolica e filosofia moderna*. I. Cartesio. Bologna: il Mulino.
- Fortin, E.L. (1993). Tommaso D'Aquino. In L. Strauss – J. Cropsey (Ed.), *Storia della filosofia politica Vol.1: Da Tucidide a Marsilio da Padova* (413-438). Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Galli, C. (1988). *Modernità. Categorie e profili critici*. Bologna: il Mulino.
- Gilson, É. (1948). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.
- Id. (1973). *La filosofia nel medioevo*. Firenze: Sansoni.
- Gregory, T. (1982). La tromperie divine, *Studi medievali*, XIII, 517-527.
- Heidegger, M. (1957). *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Klostermann.
- Hissette, R. (1977). *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris: Peeters.
- Marrone, J. (1974). The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent, *Medieval Studies*, XXXV, 7-27.
- Miethke, J. (1969). *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Migne, J.P. (2014). *Indices, Generales Simul Et Speciales, Patrologiæ Latinæ*. London: Forgotten books.
- Oakley, F. (1961). Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist, *Natural Law Forum*, 60, 65-83.

- Id. (1968). Jacobean Political Theology: the Absolute and Ordinary Powers of the King, *Journal of the History of Ideas*, XXIX, 3, 323-346.
- Id. (1984). *Omnipotence, Covenant and Order. An Exercise in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Ockham, W. de. (1970). *Opera Philosophica et Theologica*. Ed. S. Brown. New York: The Franciscan Institute, St Bonventure.
- Id. (1974). *Opera politica in eight volumes*. A cura di J.G. Sikes. Manchester: Manchester University Press.
- Parisoli, L. (1998a). Guglielmo di Ockham e la fonte dei diritti naturali: una teoria politica tra libertà evangelica e diritti fondamentali ed universali, *Collectanea franciscana*, 68, 5-62.
- Id. (1998b). Come affiorò il concetto di diritto soggettivo inalienabile nella riflessione francescana sulla povertà, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 28, 93-137.
- Id. (1999). Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella Scolastica francescana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini.
- Pernoud, M.A. (1970). Innovation in Ockham's References to the 'potentia Dei', *Antonianum*, XLV, 66-97.
- Id. (1972). The Theory of the 'potentia Dei' according to Aquinas, Scotus and Ockham, *Antonianum*, XLVII, 69-95.
- Randi, E. (1986). Lex est in potestate agentis. Note per una storia dell'idea scotista di «potentia absoluta». In M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri. *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed età moderna*. Bergamo: Lubrina.
- Id. (1987). *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*. Firenze: La Nuova Italia.
- Stratenwerth, G. (1951). *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Tierno Galván, E. (1971). *Los supuestos escotistas de la teoría política de Jean Bodin*, *Anales Universidad de Murcia*, 1950-1951, I trimestre, 87-112.
- Tommaso d'Aquino, (1995). *La Potenza di Dio: Quaestiones disputatae de potentia Dei*. Vol. 1-3. Bologna: ESD.
- Id. (2001). *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*. Vol. 4. Bologna: ESD.
- Id. (2004). *La somma teologica. 2 vol.* A cura di S. Centi, R. Coggi, G. Barzaghi. Bologna: ESD.
- Vignaux, P. (1899). Nominalisme. In *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome xi/1, col. 734.
- Villey, M. (1985). *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Milano: Mondadori.
- Welzel, H. (1965). *Diritto naturale e giustizia materiale*. Milano: Giuffrè.

La determinazione della legge e di Dio. Il pensiero del *nómos* in Paolo di Tarso Antonio Gerace

The article deals with the concept of ‘predestination’ and its development in the Bible. The word that carries on this notion is the Greek verb προορίζω (*proorízō*), which occurs only in the New Testament: once in the Acts of the Apostles and five times in Paul’s Epistles. With a view to giving a Christological interpretation of Paul’s words, Allen in 1970 linked this verb to the word πρόσταγμα (*próstagma*) that occurs in Psalm 2:7. However, through a careful analysis of several passages taken from both Greek and Jewish authors, such as Demosthenes, Sophocles, Plato, Epictetus, Heliodorus of Emesa, Philo of Alexandria and Flavius Josephus, it might be possible to give a different reading of Paul’s use of προορίζω. Indeed, it seems that the Apostle of the Gentiles referred to the technical legislative meaning of ὁρίζω (*horízō*), viz. ‘I determine’ the law.

«L'omologia totale tra Cielo e Mondo. Questo significa non solo che quanto esiste sulla terra esiste pure, in qualche modo, in Cielo, ma anche che a ogni cosa presente in terra ne corrisponde una *identica* in Cielo sul cui modello ideale è stata realizzata» (Eliade 1992, 12). La costituzione di un ordine stabilito, il cosmo, si ha solamente attraverso questa corrispondenza uno a uno fra gli elementi della realtà sublunare e di quella celeste. Questo almeno è quanto ritenevano gli antichi, dalle culture mesopotamiche, che hanno fatto dell'astronomia la scienza più importante, alla civiltà greca, dove Pitagora intravedeva un'armonia musicale nei movimenti geometrici degli astri. Platone poi pensava il mondo quale pallido riflesso dell'Iperurano. Anche i latini hanno sviluppato un concetto simile: il *templum* non indica primariamente la struttura in cui si prega un dio in particolare. Piuttosto, fa riferimento a quella porzione di cielo che, divisa opportunamente dall'augure, permetteva di capire cosa fosse gradito agli dei, osservando il volo degli uccelli. Quella divisione celeste si rifletteva poi nella struttura geometrica del santuario. Similmente in Egitto, i faraoni affermavano «nel delimitare le fondamenta di un tempio: *Ho afferrato il piolo. Prendo la corda di misurazione [...]. Osservo il moto progressivo delle stelle. Il mio occhio è fisso sulla Grande Orsa. Io contro il tempo, verifico l'orologio, stabilisco gli angoli del mio santuario*» (de Santillana 1985, 131). Si aveva quindi una «visione dell'universo come un ordine rigoroso, dominata da una Necessità assoluta di natura matematica» (15). Non a caso, gli stoici hanno teorizzato un mondo in cui la concatenazione delle cause ordinata dal logos permette perfino di poter prevedere gli eventi, proprio perché necessitati dall'ordine naturale.

Nonostante lo sviluppo della tecnica, l'uomo occidentale è rimasto saldamente ancorato al pensiero che tutto sia stabilito in modo ineluttabile. Nello stesso linguaggio comune, in caso di eventi luttuosi, spesso si sente la frase «era destino che accadesse». La stessa produzione distopico-fantascientifica si è imbevuta di questa idea affascinante e inquietante allo stesso tempo. Facendo qualche esempio limitato al mondo cinematografico, che oggi forse ha un impatto maggiore della carta stampata, si possono citare fra i tanti *Matrix* (1999), *Minority Report* (2002) e *Predestination* (2014). Il tema che unisce queste pellicole è appunto la possibilità di una libera scelta all'interno di un ordine costituito. Nel cristianesimo, questo problema è stato più volte affrontato e si è declinato nel concetto di 'predestinazione', la cui nozione, come si vedrà in questo contributo, è fortemente legata a quella di 'legge'. Prima di affrontare la questione, è bene ricordare che l'idea di un mondo saldamente regolato dall'alto viene consacrata nella teologia cristiana con il simbolo niceno-costantinopolitano (325-381), in cui dio, creatore del mondo, ne è anche *παντοκράτωρ* (*pantocrátōr*), la cui traduzione italiana *onnipotente* può essere fuorviante. Questo appellativo, infatti, non indica che dio può fare tutto – di fatto non può compiere il male, ma solo permetterlo – bensì che dio ha il potere su tutto, essendone egli stesso il creatore. ¹ Dio, in quanto onnipotente e onnisciente, preordina e preconosce il corso degli eventi, fra cui anche le decisioni dell'uomo.

¹ Sui simboli di fede cristiani, in particolare quello niceno e quello costantinopolitano, si rimanda a Kelly (2008).

Tuttavia, cosa significa 'predestinazione'?

Da dove viene questa parola? La teologia cristiana si imbatte in essa fin dai propri

esordi, per la precisione negli Atti degli Apostoli (*Atti* 4:28) e nelle lettere di Paolo (*Rm* 8:29; *Rm* 8:30; *1 Cor* 2:7; *Ef* 1:5; *Ef* 1:11), benché la sua origine possa essere più antica e, più precisamente, greca, come si cercherà di dimostrare in questo contributo. La parola che riassume questo concetto è *προορίζω* (*proorízō*), che letteralmente significa ‘determino prima’. Questo verbo, che compare pochissime volte nel Nuovo Testamento e nessuna nell’Antico, è declinato sempre all’aoristo. Quest’ultimo termine, che condivide la stessa radice di *proorízō*, letteralmente significa ‘non determinato’, facendo riferimento al tempo in cui un’azione viene svolta. In modo paradossale, l’aoristo è quel tempo verbale la cui specificazione è a-temporale, prestandosi, dunque, perfettamente nell’ardua impresa di indicare un’azione compiuta *ab aeterno*, una possibilità invece che la lingua italiana non ha.

Sulla predestinazione, gli Atti degli Apostoli non danno delle chiare indicazioni: nel passo menzionato in precedenza si legge semplicemente che «davvero in questa città si radunarono insieme contro il tuo santo servo Gesù, che hai unto come Cristo, Erode e Ponzio Pilato con le genti e i popoli d’Israele per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano *preordinato* che avvenisse» 2 (*Atti* 4:27-28). La volontà è ovviamente quella di dio, il quale aveva appunto *preordinato* la crocifissione di Cristo, in modo che l’uomo potesse venire redento dal peccato per mezzo della sua morte e resurrezione. Non viene però spiegato quando dio avrebbe fatto la sua scelta. Per fortuna, Paolo dà ulteriori indicazioni in un passo molto più eloquente: «in lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, *predestinandoci* a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà» (*Ef* 1:4-5). Nonostante il verbo sia sempre *proorízō*, questo viene reso diversamente in italiano: ciò forse può dare una vaga idea di quanto possano cambiare le traduzioni, benché in questo caso non si abbiano conseguenze rilevanti. Per non generare confusione, in tale contesto, ‘predeterminazione’ e ‘predestinazione’ indicano lo stesso atto.

2 Tutte le traduzioni della Bibbia vengono dall’edizione CEI 2008.

L’apostolo dei gentili afferma, dunque, che dio avrebbe scelto coloro che voleva salvare prima della creazione del mondo: «πρὸ καταβολῆς κόσμου» (*prò katabolês kósmou*). Ecco il *προ* presente in *pro-orízō*, quel ‘prima’ in cui dio predestina o pre-determina: la stasi atemporale che precede la creazione. Solo a partire da questa, infatti, viene fatto scoccare il primo rintocco del tempo (Hoehner 2002, 193). La libera scelta di dio avviene in fasi logicamente, ma non cronologicamente, distinte, come spiega Paolo nella lettera ai Romani (*Rm* 8:28-30):

Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati ad essere conformi all’immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati.

Come implicitamente già affermato, le traduzioni spesso tradiscono le sfumature della lingua originale. Si è ritenuto pertanto opportuno sottolineare alcune parole. La prima espressione, «secondo il suo disegno», in greco si presenta *κατὰ πρόθεσιν* (*kata próthesin*), la seconda, «sempre conosciuto», è *προέγνω* (*proégnō*), e infine vi è *προώρισεν* (*proōrísēn*), ovvero «ha predestinati»; entrambi i verbi, inoltre, sono declinati all’aoristo. Paolo è attento a specificare che l’azione divina

avviene sempre *pro*, quindi prima della creazione del mondo. Inoltre, questi tre momenti sono in rapporto di coordinazione: insieme all'uso dell'aoristo, proprio ciò è indice della loro successione logica e non temporale. Infine, in *1 Cor 2:7*, Paolo spiega nuovamente che «dio ha preordinato prima dei secoli»: *προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων* (*proōrisen ho theòs prò tôn aiōnōn*). Come si può notare, la particella *pro* viene ripetuta due volte, in modo da non dare adito a errori di interpretazione. Nello schema seguente, si evidenziano le espressioni o le parole che l'apostolo ha usato nei passi citati e che contengono la particella *pro*, proprio per rimarcare che la scelta di dio precede la creazione del mondo:

<i>Rm 8:28-9</i>	<i>1 Cor 2:7</i>	<i>Ef 1 : 4-5</i>	<i>Ef 1: 9-11</i>
κατὰ πρόθεσιν...	προώρισεν ὁ θεὸς	πρὸ καταβολῆς	προέθετο...
προέγνω...	πρὸ τῶν αἰώνων	κόσμου...	προορισθέντες
προώρισεν		προορίσας	κατὰ πρόθεσιν

Paolo dunque sembra impiegare un linguaggio molto tecnico, il cui fulcro è *proōrizō*. Leslie Allen nel 1970 ha cercato di spiegare l'uso di questo verbo ipotizzando che Paolo stesse facendo riferimento a *Salmi 2:7*: «Annunzierò il decreto del Signore. Egli mi ha detto: *Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato*». Con l'idea di tradurre in greco il termine ebraico *פֶּקֶד* (*hōq*, 'decreto'), Paolo avrebbe usato *proōrizō* (Allen 1970, 107) per indicare al lettore la valenza cristologica della predeterminazione divina. In altre parole, come dio aveva decretato la venuta di suo figlio, allo stesso modo aveva predeterminato gli uomini alla salvezza. Questa tesi, molto interessante, ha tuttavia un limite insidioso, infatti, «when he [Paul] wanted to prove a point by appealing to another text, he quoted the Jewish scripture in the Greek translation of what Christians call the Old Testament. This translation is frequently called the Septuagint (abbreviated LXX)» (Sanders 2009, 77). Tuttavia, nella *Septuaginta*, la parola 'decreto' è *πρόσταγμα* (*próstagma*), come rileva anche Wilson, che proprio per questo motivo considera «Allen's argument ... thin» (Wilson 2013, 700). Come altri commentatori, tuttavia, Wilson non propone nuove ipotesi; ³ l'originalità di questo saggio, quindi, è proprio quella di dare una ragione dell'uso paolino di *pro-ōrizō* alternativa a quella di Allen.

Dal momento che Paolo scriveva in greco e a comunità da poco convertite, nel caso specifico Corinto, Efeso e Roma, è difficile sostenere che il lettore potesse cogliere un riferimento veterotestamentario così specifico e peraltro espresso con un termine etimologicamente diverso da *pro-ōrizō*. Piuttosto, si dovrebbe supporre che Paolo abbia usato un'espressione che il popolo potesse pienamente comprendere, così come accade in *1 Cor 15:33*: «Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi». In questo caso, «Paul does indeed quote Menander and presumably expects some Corinthians to recognize the quotation, for he would hardly 'show off' his Greek literary knowledge for self-gratification only» (Skemp 1964, 48). ⁴

Visto che Paolo scriveva in greco e per i 'gentili', è bene quindi cercare fra fonti greche

³ Per citare solo qualche esempio, l'interpretazione di Allen non si riscontra in alcuni autorevoli commentari quali Cranfield (1975, 432). Viene invece riportata da Schreiner (1998, 42) e da Beale e Carson (2008, 536), benché questi autori non si esprimano sulla sua scientificità. Analizzando altri commentari, anche sugli altri passi citati, si è potuto constatare, tuttavia, che la questione relativa all'origine di *proōrizō* viene glissata, fornendo invece una spiegazione teologica del singolo passo.

⁴ Si veda anche anche Lesky (1963, 698). Barret sostiene che quella di *1 Cor 15:33* sia «the only quotation from a non-biblical source

l'origine della predestinazione. Del resto, nel primo secolo dopo Cristo, tutto il bacino orientale del Mediterraneo usava il greco come lingua comune (la cosiddetta *koiné* attica), disseminata dai macedoni già quattro secoli prima, con le conquiste di Alessandro Magno (356-323 a.C.), e che rimarrà la più usata per oltre mille anni, quando cioè l'impero bizantino si avvia al suo lento ma inesorabile declino. Paolo, infatti, doveva essere impregnato della cultura greca, doveva essere andato a teatro, ma doveva aver letto anche i filosofi, specie gli stoici, **5** prima di intraprendere il suo cammino di evangelizzazione. Era sì ebreo, era divenuto sì cristiano, ma a Tarso la cultura era greca, così come in quel periodo lo era dai lidi calabresi ad Alessandria di Egitto, **6** egli era «a man of two cultures» (Sanders 2009, 75). In effetti, Paolo dimostra di conoscere Epimenide di Creta (VII-VI a.C.), citandolo sia nella lettera a Tito 1:12 (Skemp 1964, 91) sia nel suo discorso all'Areopago (Atti 17:28). In quest'ultimo passo, inoltre, l'apostolo fa riferimento anche al *Phenomena* di Arato di Soli (315 a.C. circa - 240 a.C.) (Barret 1998, 847-848). Considerati questi precedenti, «there is no doubt that Paul knew, at some level or other, many strands of Greco-Roman culture and thought. It was, after all, the world he lived and traveled in. He did not spend his life in an isolated Jewish ghetto, nor was he blind and deaf to the world around him» (Sanders 2009, 77). Non è impossibile quindi che Paolo abbia avuto accesso all'*Antigone* di Sofocle, all'*Antiope* di Euripide, alle *Leggi* di Platone, o ad alcune opere di Demostene, quali *In difesa di Formione* e *Contro Timocrate*, in cui viene usato il verbo ὀρίζω (*horízō*), vale a dire *pro-órizō* senza il prefisso *pro*, proprio per indicare l'atto di stabilire la legge, il νόμος (*nómos*):

Sofocle (1924), *Ant.* 450-457

οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη
τοιούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὤρισεν νόμους.
οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ψόμην τὰ σὰ
κηρύγμαθ', ὥστ' ἄγραπτα κάσφαλή θεῶν
νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδρα-
μεῖν.
οὐ γάρ τι νῦν γε κάχθές, ἀλλ' αἰεὶ ποτε
ζῆ ταῦτα, κούδεις οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

Non Giove a me lanciò simile bando,
né la Giustizia, che dimora insieme
coi Dèmoni d'Averno, onde altre leggi
furono imposte agli uomini; e i tuoi bandi
io non credei che tanta forza avessero
da far sí che le leggi dei Celesti,
non scritte, ed incrollabili, potesse
soverchiare un mortal: ché non adesso
furon sancite, o ieri: eterne vivono
esse; e niuno conosce il dí che nacquero.

Il passo in questione si riferisce alla disputa fra Antigone e Creonte: la prima, seppellendo suo fratello Polinice, aveva disobbedito al bando imposto dal secondo. Il nuovo re di Tebe condanna questa evidente ribellione, ma la giovane risponde ricordando la differenza fra il diritto positivo e il diritto naturale. Il primo è quello che gli uomini danno a loro stessi, ma questo è nettamente inferiore alle leggi divine, «non scritte e incrollabili» che vengono «imposte» agli uomini. La traduzione nasconde l'originale greco ὤρισεν (*hórisen*), aoristo di *horízō*: lo stesso

in the genuine Pauline literature», dovuta al semplice fatto che l'espressione era divenuta proverbiale (Barret 1968, 367).

5 Chiare influenze stoiche si possono rintracciare per esempio in 1 Cor 12-14 (Lee, 2006), così come nella lettera ai Filippesi 4: 11-12 (Sanders 2009, 77). Si vedano inoltre Engberg-Pedersen (2000) e Engberg-Pedersen (2004).

6 Chiare influenze stoiche si possono rintracciare per esempio in 1 Cor 12-14 (Lee, 2006), così come nella lettera ai Filippesi 4: 11-12 (Sanders 2009, 77). Si vedano inoltre Engberg-Pedersen (2000) e Engberg-Pedersen (2004).

verbo, eccezion fatta per l'assenza del prefisso temporale, e lo stesso tempo usati da Paolo per esprimere il concetto di predestinazione. Anche il tragediografo Euripide usa questo verbo nella stessa forma in un frammento dell'*Antiope*.

Euripide, *Antiope*, 217-218; (Biga, 2015)

τὸ δοῦλον οὐχ ὄραξ ὅσον κακόν;

Non vedi che male è la schiavitù?

φεῦ φεῦ, τὸ δοῦλον ὡς ἀπανταχῆ γένος
πρὸς τὴν ἐλάσσω μοῖραν ὤρισεν θεός.

Ahimé, ahimé, come il dio destina la stirpe degli schiavi ad una sorte peggiore sotto ogni punto di vista.

In questo caso, dio *destina* la stirpe di alcuni uomini, determinandone la schiavitù, uno status sociale che per la cultura greca rientra nell'ambito del diritto naturale e non di quello positivo, come in effetti Aristotele riporta in *Pol.* I, 4: «Un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo». Il binomio *nómos* – *horízō*, tuttavia, si palesa evidente in questi passi tratti da Platone e Demostene:

Platone (1989), *Leg.* IX, 864e

πρότερον δὲ ἐλθὼν τοῦ χρόνου ὃν ὁ νόμος
ὤρισεν.

e se torna prima del tempo che la legge
ha fissato

Demostene (1921), *Pro Formione*, 36, 26:

ὁ μὲν τοίνυν νόμος, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι,
σαφῶς οὕτως τὸν χρόνον ὤρισεν.

La legge, dunque, o Ateniesi, determina il tempo in modo così chiaro.

Demostene (2000), *Contro Timocrate*, 2, 4-6:

ὅς γε, ἃ δοκεῖ συνέχειν τὴν πολιτείαν, τὰ
δικαστήρια, ταῦτ' ἄκυρα ποιεῖ τῶν προστι-
μημάτων τῶν ἐπὶ τοῖς ἀδικήμασιν ἐκ τῶν
νόμων ὠρισμένων;

Com'è possibile, visto che [lo Stato] sottrae ai tribunali, considerati garanzia di coesione della costituzione, il potere di infliggere le ammende supplementari stabilite dalle leggi per i vari reati?

Come si può notare, sia nelle *Leggi* sia nel *Pro Formione*, la legge determina il tempo in cui un atto può essere o non essere fatto. Demostene ricorda inoltre che la legge stabilisce le ammende per i reati, una compensazione atta proprio a ristabilire un ordine precedentemente imposto e che il reato ha appunto interrotto. *Horízō* indica, dunque, la linea di confine tra ciò che deve essere e ciò che non deve essere. *Sub specie humana*, questo è il verbo del diritto positivo, che stabilisce l'ordine a cui gli uomini si sottopongono in modo da costituire una comunità capace di regolare se stessa. *Sub specie divina*, questo è il verbo del diritto naturale, a cui ogni ente viene sottomesso e al quale non ci si può ribellare. Piuttosto tutto viene regolato in modo geometricamente perfetto, come il moto dei cieli dimostra: come direbbe Marco Manilio, vissuto sotto Augusto e Tiberio, *fata regunt orbem, certa stant omnia lege* (*Astronomica*, IV, 14). Questa frase ben descrive

il determinismo celeste, sulla cui base si fonda il diritto naturale. Si può ritrovare un parallelo di questo principio anche nella Bibbia; celebre, infatti, è il detto sapienziale «tu [Dio] hai tutto disposto con misura, calcolo e peso» (*Sap* 11:20). ⁷

Se di *proorízō* non si ha alcuna attestazione nell'Antico Testamento, *horízō* vi trova comunque spazio. Nella *Septuaginta*, nella forma mediopassiva, questo verbo indica l'atto di fare un voto a dio o obbligarsi con un giuramento, come in *Num* 30:2. Tuttavia, nella diatesi attiva, *horízō* ha una valenza che molto si avvicina a quella della determinazione della legge. In *Num* 34:1-12, per esempio, Dio detta i confini della terra promessa, ⁸ indicati in greco con il sostantivo formato sulla radice di *horízō*, ὄριον (*hórion*), così come il verbo usato per la divisione dei confini è lo stesso *horízō* (Lust, 1996). Tale significato è lo stesso che Erodoto adotta nelle *Storie* (IV, 57) e Strabone nella *Geografia* (XI, 12, 2) per indicare la frontiera fra due regioni. ⁹ La divisione fisico-geografica fra due aree distinte si declina pertanto in ordinamento etico-legislativo, che scinde in modo netto ciò che può essere fatto da ciò che invece è proibito, e infine in determinazione metafisica, marcando il confine fra essere e non essere in un cosmo regolato dal logos o da dio. Paolo sembra in effetti aver elaborato la nozione di predestinazione proprio pensando all'uso tecnico indicante la determinazione della legge, appena ricordato, riflettendolo tuttavia sul piano metafisico.

Questo approccio non è solamente paolino, ma è comune ad alcuni autori a lui coevi. Il primo esempio a cui si può fare riferimento è senza dubbio Filone di Alessandria (c. 30 a. C. – c. 45 d. C.), un filosofo di religione ebraica e di cultura greca: ¹⁰ il suo compito fu quello di interpretare le Scritture alla luce della filosofia platonica, trovando un punto di incontro fra due paradigmi molto diversi fra loro. Nel commentare la creazione del cosmo nel suo *De opificio Mundi*, Filone fa riferimento alle leggi di dio, che egli avrebbe determinato in modo immutabile:

Filone di Alessandria, (2011), *De opificio Mundi*, XIX, 61

θεσμοῖς καὶ νόμοις, οὓς ὥρισεν ὁ θεὸς ἀκινήτους ἐν τῷ παντί.

secondo norme e leggi che dio ha fissato come inalterabili sul mondo.

Il filosofo di Alessandria spiega, inoltre, la funzione che hanno il movimento degli astri nel cielo, creati «non solo per espandere la luce sulla terra, ma anche per svelare i segni del futuro» (*De opificio Mundi* XIX, 61). Pare, in effetti, che le stelle «servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni» (*Gn* 1:14), divenendo quindi espressione tangibile delle regole imposte da dio in modo geometrico e matematico. Filone rammenta, inoltre, che proprio grazie ai movimenti degli astri, «subito si manifestò l'aspetto più utile, la natura del numero, che

⁷ Questa espressione sapienziale può riflettersi anche nell'idea che «nessuna unità di lunghezza o superficie o di volume poteva essere considerata normativa se non era collegata a varianti cosmiche» (de Santillana 1985, 150).

⁸ Altri esempi si possono trovare nel Nuovo Testamento, per esempio in *Mt* 2:16; *Mt* 4:13; *Mt* 8:34; *Mt* 15:22, 39; *Mt* 19:1; *Mc* 5:17; *Mc* 7:24; *Atti* 13:50. In questi passi, ὄριον è sempre plurale e viene per comodità tradotto con 'territorio', ma più letteralmente si intendono i confini entro i quali un'area viene circoscritta.

⁹ Erodoto, *Storie*, IV, 57: «ἐς μέζω ἔτι λίμνην καλεόμενον Μαίητιν, ἣ οὐρίζει Σκύθας τε τοὺς βασιλῆους καὶ Σαυρομάτας»; Strabone, *Geografia*, XI, 12, 2: «ὁ Ταῦρος ὀρίζων τὴν Ἀρμενίαν ἀπὸ τῆς Μεσοποταμίας».

¹⁰ Su Filone, si rimanda a Wolfson (1948), in specie il primo capitolo "Hellenistic Judaism and Philo", 3-86. Molto interessante è poi lo studio di Mazzinghi (2010) sulla nozione di legge nel Libro della Sapienza, analizzandola alla luce dei collegamenti con il pensiero di Filone e quello stoico.

fu il tempo a rivelare» (*De opificio Mundi*, XIX, 61). È degno di nota, dunque, che un autore di tradizione ebraica e greca abbia usato in modo molto tecnico un verbo, *horízō*, per indicare l'azione normativa di dio, il cui decreto è «inalterabile». Essendo anche Paolo di tradizione ebraica e formazione greca, egli potrebbe aver usato *proorízō* nelle sue lettere facendo implicitamente riferimento a Filone, i cui scritti dovevano essergli accessibili. **11** Ciò sembra avallare ulteriormente l'ipotesi che nella predestinazione paolina si può – e forse si deve – ravvisare l'attività normativa di dio, che costituisce il mondo secondo leggi precise e non derogabili.

Un altro autore di fede ebraica ma di cultura greca, Giuseppe Flavio (37 d. C. - c.100), **12** coevo di Paolo e di una generazione successiva a Filone, impiega nuovamente *horízō* per descrivere l'attività normativa del legislatore *par excellence* dell'ebraismo dopo dio: Mosè. In particolare, Giuseppe sostiene che

Giuseppe Flavio (2000), *Antichità giudaiche*, III, 267:

ὥστ' οὐδὲν ἐκώλυε καὶ Μωυσῆν [...] νομοθετῆσαι περὶ αὐτῶν τὰ κάλλιστα καὶ μηδεμίαν τοιαύτην ὀρίσαι ζημίαν.

nulla impediva a Mosè dallo stendere leggi meno rigide sui lebbrosi, invece di imporre di natura così penosa

Non ha molta importanza il contesto in cui questa frase è inserita, vale a dire le leggi di purità ebraiche stabilite nella Torah, nel caso specifico dei lebbrosi Lev 13: 1-17. Tuttavia è interessante l'uso del verbo *horízō*, che indica appunto l'imposizione della legge come è proprio del diritto positivo. Il caso di Mosè è poi ancora più specifico, in quanto egli opera per mandato divino con il potere di costituire un ordine nuovo. Si ha quindi la trasposizione dal piano divino a quello umano della determinazione della legge.

Tuttavia, forse la migliore attestazione dell'uso del verbo *horízō* durante gli anni in cui visse Paolo si può trovare nell'opera dello stoico Epitteto (c. 50 - 125 d.C.). Nelle sue *Dissertazioni*, infatti, il filosofo afferma che Zeus ha determinato il destino degli uomini, in modo concorde a quanto già deciso dalle tre Moire: Cloto, Lachesi e Atropo. Sono queste infatti le tre divinità che stabiliscono il destino di ognuno: come dice Platone (2013) in *Resp. X*, 617 C, sono «figlie della Necessità, le Moire di bianco vestite e con l'infula sul capo, le quali cantavano sull'armonia delle Sirene: Lachesi cantava il passato, Cloto il presente, e Atropo il futuro».

Epitteto (2009), *Dissertazioni*, I, 12, 25

ἀγανακτήσεις δὲ καὶ δυσαρεστήσεις τοῖς ὑπὸ τοῦ Διὸς διατεταγμένοις, ἃ ἐκεῖνος μετὰ τῶν Μοιρῶν παρουσῶν καὶ ἐπικλωθουσῶν σου τὴν γένεσιν ὤρισεν καὶ διέταξεν;

ti adirerai e sarai scontento degli ordini di Zeus, quelli che Egli ha stabilito e fissato d'accordo con le Moire che, presenti alla tua nascita, hanno tessuto i loro fili?

Dopo aver spiegato l'uso di *horízō*, è bene ritornare *proorízō*, proponendo in questa sede altri due passi tratti dalla tarda antichità e dal basso medioevo romano-orientali, in cui questo verbo viene collegato nuovamente alle Moire e al

destino. Il primo proviene dal romanzo *Etiopiche* di Eliodoro di Emesa (III-IV sec. circa), scrittore pagano devoto al culto di Helios.

Eliodoro (1922), *Etiopiche*, VII, 8, 1

Πατήρ τοὺς παῖδας ξιφῆρεις ἐπ' ἀλλήλους
καὶ μονομαχοῦντας θεασάμενος καὶ τὸν
παρὰ τοσοῦτον τῶν τέκνων θάνατον ἐν
ὀφθαλμοῖς τοῖς γεννήσασι δυστυχῆσαι
κινδυνεύσας εἰρήνης αὐτὸς ἐγένετο πρύ-
τανις, διαδρᾶναι μὲν τὸ προωρισμένον ἐκ
μοιρῶν ἀδυνατήσας εἰς καιρὸν δὲ ἐπιστῆ-
ναι τοῖς ἀποκεκληρωμένοις εὐτυχήσας.

Quel padre, che aveva visti i suoi figli
combattere coll'arma in pugno l'un con-
tro l'altro e che aveva corso il rischio di
perderli là sotto i propri occhi, riusciva a
metter pace fra loro; colui, che non ave-
va potuto sfuggire ai decreti della sorte,
s'era trovato fatalmente sul posto a tempo
opportuno per dare una lieta fine al triste
avvenimento.

Per quanto il contesto di queste parole non abbia particolare importanza in questa sede, ovvero lo scontro sanguinario tra i fratelli Tiami e Petrosiride, interrotto da Calasiride loro padre, è interessante invece notare la scelta delle parole di Eliodoro. Questi afferma che i «decreti della sorte» (τὸ προωρισμένον ἐκ μοιρῶν, to proōrisménon ek moirôn) non si possono «sfuggire». Questo verbo in greco è διαδρᾶναι (*diadrânai*), infinito aoristo di δια-διδράσκω (*dia-didraskō*), la cui radice tornerà a breve. Inoltre, «il tempo è fermamente determinato e normativo, dà il καιρός» (De Santillana 1985, 141-142), precisamente quell'*hic et nunc* in cui Calasiride si trova «fatalmente» per fermare la lotta fratricida, un «tempo opportuno» stabilito da forze cosmiche.

L'idea dell'ineluttabilità di quanto è stato predeterminato viene confermata negli *Epimerismi Homeric* (IX a.D.?) (Dyck 1995, 23-24), una sorta di lessico analitico dell'Iliade e dell'Odissea, generalmente attribuito al grammatico bizantino Giorgio Choeroboscus (IX d.C.). Nel passo in questione, peraltro riportato anche nell'*Etymologicum Magnum* (XII d.C.), viene definito il termine πεπρωμένον (*peprōménon*) vale a dire 'destinato'.

Epimerismi Homeric, π 87

τί δέ σημαίνει τό πεπρωμένον; τὸ προ-
ωρισμένον καὶ εἰμαρμένον. Ἔστι δὲ παρ'
Ἑλλησιν ἡ λεγομένη παρ' ἡμῖν πρόνοια.
Τὴν δὲ αὐτὴν εἰμαρμένην ἔλεγον καὶ Ἀδρά-
στειαν, διὰ τὸ μὴ ἀποδιδράσκειν ἅπαντα τὰ
προορισθέντα.

Cosa significa 'destinato'? 'Predeterminato' e 'predestinato'. [Cosi] è presso i Greci, presso di noi è definita 'provvidenza'. La chiamavano 'destino' e 'Adrastea', poiché tutto ciò che è predeterminato non può essere sfuggito.

Paolo non ha mai usato il termine εἰμαρμένον (*eimarménon*) per indicare il destino, né ha usato πρόνοια (*prónoia*), ovvero 'provvidenza', se non nell'accezione di 'cura' o 'attenzione' nei confronti della carne in Rm 13:14. Tuttavia, il grammatico bizantino usa προωρισμένον (*proōrisménon*) e προορισθέντα (*prooristhénta*), entrambi forme flesse di *proorízo*, in associazione alla nozione di destino e soprattutto alla divinità greca Adrastea, in greco Ἀ-δράστεια (*A-drásteia*) ovvero 'che non si può sfuggire', riprendendo la radice del verbo διδράσκω (*didraskō*) proprio a indicare l'inevitabilità di quanto viene stabilito dalla volontà divina, senza alcuna possibilità di appello. Da questo passo degli Epimerismi risulta evidente

che il significato di (*pro*)-*horízō* non è cambiato nel corso dei secoli, dalle opere di Sofocle, Euripide, Platone e Demostene a quelle del grammatico bizantino, passando per Filone di Alessandria, Epitteto, Giuseppe Flavio ed Eliodoro: la (pre)de-terminazione di un ordine fondato sulla legge, sia essa divina o umana. In effetti, è proprio il riferimento di Choeroboscus ad Adrastea e di Epitteto alle tre Moire, tutte divinità legate per filiazione ad Ananke, la Necessità, a evidenziare che la differenza fra *horízō* e *proorízō* è data ‘solamente’ dal *pro*, da quel prefisso temporale che indica l’eternità dell’azione divina, che agisce ‘prima’ della creazione del mondo.

Non è necessario che Paolo abbia avuto accesso diretto alle fonti a lui precedenti e coeve, dal momento che il binomio *nómos* – *horízō* era ben presente nella lingua greca, in cui egli stesso si esprimeva. È sufficiente che egli abbia adattato un’espressione tecnico-normativa, ma abbastanza comune da essere usata anche da Sofocle ed Euripide, per reimpiegarla in un contesto teologico. I passi qui presentati possono essere dunque utili per comprendere il concetto paolino di predestinazione, espressione dell’imperscrutabile volontà di Dio. Specie nella lettera agli Efesini, traspare in Paolo un chiaro determinismo, racchiuso in un coerente ordine finalistico, non diversamente da quanto sostenuto dallo stoicismo. Stando all’apostolo, precedentemente alla creazione, dio avrebbe ordinato il mondo secondo la sua volontà, «predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (*Ef* 1:5-6). In ultima istanza, è molto utile ricordare il passo degli Atti in cui viene impiegato *proorízō*: in una preghiera comune, i fedeli ricordano che Erode e Ponzio Pilato, insieme agli israeliti, hanno agito contro Cristo «per compiere ciò che la tua mano e la tua volontà avevano preordinato che avvenisse» (*Atti* 4:28). Questa citazione permette, infatti, di dimostrare l’assunto principale da cui si è partiti, ovvero «che Paolo abbia usato un’espressione che il popolo potesse pienamente comprendere». I fedeli riuniti usavano *proorízō* nelle loro invocazioni; sembra, dunque, evidente che questo verbo facesse parte del loro bagaglio culturale e che Paolo dovesse attingere a esso per poter istruire le nuove comunità. Quest’ultimo passo neotestamentario, insieme all’analisi dei brani tratti dagli altri autori non cristiani, permette allora di definire con maggiore precisione il significato specifico del verbo *proorízō*: ‘determino prima della creazione e con forza di legge qualcosa a cui non si può sfuggire’.

Bibliography

- Allen, L. E. (1970). Old Testament Background of (IIPO) 'OPIZEIN, *New Testament Studies*, 17, 104-108.
- Barret, C. K. (1998). *A Critical and Exegetical Commentary on the Act of the Apostles*. Edinburgh: T&T Clark.
- Id. (1968). *A Commentary on The First Epistle to the Corinthians*. New York: Harper & Row.
- Beale, G. K. & Carson, D. A. (2008). *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Biga, A. M. (2015). *L'Antiopè di Euripide*. Trento: Università degli Studi di Trento.
- CEI (2008). *La Sacra Bibbia*. Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni.
- Cranfield, C. E. B. (1975). *The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.
- Demostene (1921). *Orationes*. Ed. W. Rennie. Oxford: Claredon.
- Id. (2000). *Discorsi e lettere*. A cura di L. Canfora. Torino: Utet.
- Dyck, A. R. (1995). *Epimerismi Homerici: Pars 2. Epimerismos contiens qui ordine alphabetico traditi sunt*. Berlino: de Gruyter.
- Eliade, M. (1992). *Cosmologia e alchimia babilonesi*. Firenze: Sansoni.
- Eliodoro (1922). *Romanzo d'Etiopia*. A cura di U. Limentani. Roma: Formiggini.
- Engberg-Pedersen, T. (2000). *Paul and the Stoics*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.
- Id. (2004). Stoicism in Philippians. In Engberg-Pedersen (Ed.). *Paul in his Hellenistic Context* (256-290). Edinburgh: T&T Clark Ltd.
- Epitteto (2009). *Tutte le opere*. A cura di G. Reale, C. Cassanmagnago. Milano: Bompiani.
- Erodoto (1996). *Storie*. A cura di A. Colonna, F. Bevilacqua. Torino: Utet.
- Feldman, L. H. (1998). *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkley: University of California Press.
- Filone di Alessandria (2011). *Tutti i trattati del «Commentario allegorico alla Bibbia»*. A cura di R. Radice. Milano: Bompiani.
- Flavio, G. (2000). *Antichità giudaiche*. L. Moraldi. Torino: Utet.
- Hengel, M. (1989). *Zum Problem der "Hellenisierung" Judaas im 1. Jahrhundert nach Christus*. Philadelphia: Trinity Press International. Trad. ing. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*. London: SCM Press.
- Id. (1973). *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*. Tübingen: Mohr. Trad. ing. *Judaism and Hellenism Studies in their Encounter in Palestine*. London: SCM Press.
- Hoenher, H. W. (2002). *Ephesians*. Grand Rapids: Backer Academics.
- Kelly, J. N. D. (2008). *Early Christian Creeds*. London: Continuum.
- Jewett, R. (2007). *Romans*. Minneapolis: Fortress.
- Lee, M. V. (2006). *Paul, the Stoics and the Body of Christ*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenski, R. C. H. (1963). *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Lust, J. (1996). *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*. Berlino: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Manilio, M. (2001). *Il poema degli astri. Vol. 2. Libri III-IV*. A cura di R. Scarcia. Milano: Mondadori.
- Mazzei, L. (2010). Law of Nature and Light of the Law in the Book of Wisdom (Wis 18:4c). In Xeravits, G. G. & Zsengellér, J. (Eds). *Studies in the Book of Wisdom* (37-59). Brill: Leiden.
- Mason, S. (2003). *Josephus and the New Testament*. Peabody. Hendrickson Publisher.
- Nestle, E., & al. (Eds.) (2012). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nauck, A. (1889). *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Lipsia: Teubner, 1889.
- Platone (1989). *Leggi*. A cura di F. Adorno. Torino: Utet.
- Id. (2013). *Repubblica*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani.
- Rahlfs, A., & Hanhart, R. (Eds.) (2006). *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stoccarda: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Sanders, E. P. (1977). *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns Religion*. London: SCM Press.
- Id. (2009). Paul between Judaism and Hellenism. In Caputo, J. D. (Ed.). *St. Paul among the Philosophers* (74-90). Bloomington: Indiana University Press.
- Santillana, G. de (1985). *Fato antico e fato moderno*. Milano: Adelphi.
- Schreiner, T. R. (1988). *Romans*. Grand Rapids: Baker Books.
- Simplicius (2014). *On Aristotle Physics 2*. New York: Bloomsbury Academic.
- Skemp, J. B. (1964). *The Greeks and the Gospel*. London: The Carey Kingsgate Press Limited.
- Sofocle (1924). *Antigone*. A cura di L. A. Michelangeli. Bologna: Zanichelli.
- Strabone (2000). *Geografia. Il Caucaso e l'Asia Minore*. A cura di R. Nicolai, G. Traina. Milano: BUR.
- Wilson, W. T. (2009). *Pauline Parallels. A Comprehensive Guide*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Wolfson, H. A. (1948). *Philo. Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge: Harvard University Press.

V. SOGLIE DELLA LEGGE

117

**Materiali per una
teoria materialista
dello stato
di eccezione**

Manuel Disegni

131

**The concrete Utopia
of the Commons.
The right of
“Civic and collective
use” of public
(and private) goods**

Nicola Capone

Materiali per una teoria materialista dello stato di eccezione

Manuel Disegni

This paper gathers materials for a theory of the state of exception from the point of view of historical materialism. They are gained from the history of this juridical figure and of its political matrix, the counter-revolution, whereat special attention is paid to the very century of historical materialism itself, the nineteenth. Leaning against the opus of two of the most representative authors of this thought, Marx and Walter Benjamin, the paper leads back the notion of state of exception from the terrain of juridical sciences to that of historical knowledge. The historical inquiry shows that the putative exception, which extraordinary emergency legislations always refer to, is actually a mere restatement and stabilisation function of the norm and therefore solidly united to it. In the perspective of the history of social domination, the suspension of the law and the direct intervention of state violence into social life do not mark any interruption of normality. In contrast to this so-called juridical exception, historical materialism proposes a notion of historical present as an opportunity to truly interrupt the continuity of power relationships.

Reading recommended to all those who, ten years after 2007, still believe they live in a crisis.

MARX

BENJAMIN

STATE OF EXEPTION

HISTORICAL MATERIALISM

COUNTER-REVOLUTION

Preistoria dello stato di eccezione

Il termine tecnico *stato di eccezione* si diffuse nella letteratura giuridica a partire dall'inizio del XX secolo, ma la storia di ciò che esso designa è assai più lunga. La prima modernità sviluppò i suoi concetti politici a partire dall'idea di ragion di Stato, in tributo alla quale istituti giuridici come la *plenitudo potestatis* dovevano legittimare gli interventi straordinari della violenza di Stato. Il campo semantico di "stato di eccezione" comprende al suo interno diverse determinazioni giuridiche: stato d'assedio, legge marziale, giudizio statario, tribunale speciale, stato di guerra ecc. (Boldt 1972). Alla base della cosa e dei concetti giuridici che la indicano vi è la politicizzazione della categoria metafisica di necessità: la legittimità di interventi straordinari della violenza statale nella vita della società si fonda sempre sull'idea che sussista una necessità pubblica. Se nel corso dei secoli si modifica l'idea stessa di necessità, i criteri per valutarne la sussistenza sono sempre rintracciabili in un ordine superiore a quello delle leggi di cui la necessità deve giustificare la sospensione. Mentre la formula *necessitas legem non habet*, sulla base della quale il sovrano medievale poteva dichiararsi *legibus solutus*, proviene dal diritto canonico e si fonda sulla distinzione scolastica fra *ius divinum* e *ius umanum* o diritto positivo, nel XVI secolo la necessità assume il carattere secolare di una necessità *naturale*, la quale, proprio come il fato stoico, regna a prescindere da ogni dover essere. È a partire da questa concezione della necessità che Machiavelli sviluppò la sua dottrina della *ragion di Stato* articolandola, piuttosto, sulla base di precetti tecnici e governamentali che non su quella di principi giuridici. Nel XVII e XVIII secolo fu l'idea di necessità come emergenza il motivo centrale della concezione dell'attività statale, il cui scopo precipuo era «to prevent discord and civil war» (Hobbes 1996). Neutralizzare la guerra civile concepita come un *bellum omnium contra omnes*, impedire il ritorno dello stato (emergenziale) di natura: questo era il compito storico cui la teoria politica di Hobbes chiamava un sovrano assoluto superiore ai partiti sociali.

L'idea dello stato d'emergenza sopravvisse ai cambiamenti sociali dell'epoca borghese. Nondimeno la rivoluzione industriale, l'ascesa della borghesia e del proletariato, la sempre più manifesta struttura di classe del fantasma della guerra civile e la nuova natura del potere sociale, che ormai si presentava come potere del denaro, non potevano lasciarla inalterata. I nuovi potenti mutarono l'istituto giuridico dello stato di emergenza come arma nella loro lotta contro l'incalzante proletariato, ma dovettero allo stesso tempo limitarlo in quanto esso poteva rivelarsi anche un'arma nella lotta dei vecchi proprietari fondiari contro di loro. Nel lessico storico di Koselleck e altri si trova un'elegante descrizione di questo equilibrio precario (Boldt 1972):

I nuovi potenti sottoposero l'istituto dello stato d'emergenza a una ferrea regolamentazione giuridica per tentare di impedire un abuso di questo strumento da parte dei detentori tradizionali del potere. Questa via conduceva fra la Scilla di un prolungamento della rivoluzione oltre gli obiettivi preposti e la Cariddi della controrivoluzione (359). ¹

Con il XIX secolo emerge con prepotenza la problematica della rivoluzione. È questo lo sfondo storico su cui provare ad articolare un discorso intorno agli sviluppi dello stato d'eccezione nella teoria giuridica

¹ Quest'immagine mitologica con cui l'autore rappresenta il rapporto della borghesia ascendente di metà Ottocento con lo stato d'emergenza ci sembra molto adatta a esprimere, allo stesso tempo, la più generale «contraddizione oggettiva della situa-

e nella prassi di governo. L'acutizzazione dei conflitti sociali e la difficoltà di mantenere l'ordine interno con il mero ausilio delle guardie nazionali misero in scacco il pensiero liberale costituzionale dello Stato di diritto. Si discuteva sul grado di tumulto popolare a partire dal quale occorresse schierare i militari. Il terreno comune su cui si svolgeva questo dibattito costituzionale era il criterio incontestato della proporzionalità fra l'estensione dei poteri statali e il grado di serietà della minaccia all'ordine – il consenso presupposto nel caso di un'emergenza.

In Francia un decreto del 8 luglio 1791 stabiliva la cessione dei poteri dell'autorità civile all'esercito. In quel frangente venne introdotto nella giurisprudenza il concetto di *état de siège*, stato d'assedio, la cui applicazione ha caratterizzato le fasi di crisi costituzionale di tutte e cinque le repubbliche francesi. La storia di questo concetto è la storia del suo progressivo emanciparsi dalla situazione bellica cui in origine era legato. ² Nato come strumento tecnico-militare, l'*état de siège* ha attraversato un processo di politicizzazione che l'ha trasformato in uno strumento per la repressione di tumulti sociali e ribellioni. ³ Esso giunse a dispiegare tutto il suo significato politico in occasione della rivoluzione del 1848. In seguito alla caduta della Monarchia di luglio l'Assemblea Costituente dichiarò lo stato d'assedio su Parigi e incaricò il generale Cavaignac di ripristinare l'ordine in città, ovvero di reprimere nel sangue la rivolta di giugno degli operai parigini. I meriti conseguiti dal generale gli valsero immediatamente la poltrona di Primo Ministro, che pure tenne solo cinque mesi. La Costituzione che fece approvare il 4 novembre 1848 stabiliva le occasioni, le forme e gli effetti dello stato d'assedio e conferì al Parlamento il diritto di sospendere la legge in casi di emergenza. Tale diritto venne esteso pochi mesi dopo al Capo di Stato. Luigi Bonaparte poté valersi ripetutamente di questo diritto durante i primi mesi del suo governo, finché, con la Costituzione del gennaio 1852 non lo rese sua prerogativa esclusiva. A partire da quel momento, per tutta la durata del Secondo Impero e in particolare nel periodo della guerra franco-prussiana e della Comune di Parigi, la Francia fu testimone di una generalizzazione inaudita dello stato d'assedio che ne fece quasi la norma dell'epoca. ⁴

Prenderla sul ridere: è solo una commedia

Marx scrive sulla storia francese degli anni seguenti la rivoluzione del '48 una delle sue opere storiografiche più note, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. A partire da questo testo si può provare a ricostruire la sua concezione dello stato d'assedio: operazione non solo utile per lo studio del pensiero politico e dello Stato marxiano, ma imprescindibile per lo sviluppo di una teoria materialista dello Stato di eccezione. Lo stato d'assedio è definito una

zione giuridica» descritta da W. Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt*. Questa traduzione italiana del testo tedesco, come le seguenti, è dell'autore (N.d.C.).

²Theodor Reinach (2010) è il primo a introdurre la distinzione *état de siège fictiv | état des siège effectif*. Lo stato d'assedio fittizio o politico è quello impiegato non per favorire la difesa militare del paese da una minaccia esterna, bensì come misura poliziesca straordinaria per combattere disordini interni.

³Le tappe principali di questo processo sono: la legge dittatoriale del 27 agosto 1797, il decreto napoleonico del 24 dicembre 1811 e l'articolo 14 della Charte dell'anno 1814 (Reinach 2010).

⁴Una raccolta di tracce letterarie di quest'atmosfera politica si può trovare nel lavoro di Benjamin su *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*.

invenzione eccellente, applicata *periodicamente* in ognuna delle crisi che si succedettero nel corso della rivoluzione francese. Ma la caserma e il bivacco, che così venivano imposti

periodicamente alla società francese per [...] farla diventare una persona tranquilla; la sciabola e il moschetto, cui si attribuivano *periodicamente* le funzioni di giudice e di amministratore [...]; i mustacchi e l'uniforme del soldato, che venivano periodicamente esaltati come la saggezza suprema e la guida della società; – la caserma e il bivacco, la sciabola e il moschetto, i mustacchi e l'uniforme da soldato, non dovevano alla fine arrivare alla conclusione che era meglio salvare la società una volta per sempre, proclamando il proprio regime come forma suprema del regime politico e liberando la società borghese dalla preoccupazione di governarsi da sé? (1960, 130, corsivo mio).

Ora, può trattarsi di una mera coincidenza se Benito Mussolini mise l'immagine del bivacco al centro del suo discorso d'insediamento (passato alla storia, appunto, come *Discorso del bivacco*). Il 16 novembre 1922, due settimane dopo la marcia su Roma, egli pronunciò nel suo primo discorso da Presidente del Consiglio di fronte al Parlamento riunito le seguenti parole: «Potevo fare di questa Aula sorda e grigia un bivacco di manipoli: potevo sprangere il Parlamento e costituire un Governo esclusivamente di fascisti. Potevo: ma non ho, almeno in questo primo tempo, voluto» (Camera dei Deputati 1922, 8390). Può rimanere in sospeso la questione se il capo del Partito Nazionale Fascista abbia maturato la concezione del suo proprio potere sulla base di letture marxiane. In un'altra sede sarà interessante approfondire il problema dell'appropriazione del sapere storico materialista e della sua critica al liberalismo da parte delle forze politiche reazionarie. **5** In questa, ci limitiamo a indicare il saggio del 1928 di August Tahlheimer *Über den Faschismus* e la sua feconda ipotesi secondo cui l'analisi che Marx e Engels fecero del bonapartismo sia «il miglior punto di partenza per indagare il fascismo». La sua analisi comparata di Napoleone III e Mussolini è ricca di spunti anche per il tema oggetto della presente ricerca. Entrambi, bonapartismo e fascismo, sarebbero la forma di Stato finale della società borghese nella sua fase declinante, il suo «ultimo rifugio dalla rivoluzione proletaria». L'autore argomenta che il bonapartismo non va inteso come forma di Stato finale in senso esteriore e temporale. Egli intende piuttosto una «situazione storica determinata», che può anche ripetersi, cioè la situazione della minaccia della rivoluzione proletaria. «Il bonapartismo è dunque una forma di potere statale in condizioni di difesa, di trinceramento [...] di fronte alla rivoluzione proletaria. Una forma che gli è strettamente apparentata è [...] lo Stato fascista. Il comun denominatore è che entrambi i regimi sono un'aperta dittatura del capitale» (1928). Secondo Tahlheimer i due regimi condividono la medesima contraddizione pratica: essi devono, da una parte, proteggere gli interessi materiali della borghesia e l'ordine economico, dall'altra devono promuovere il costante arricchimento del macchinario statale e del partito e l'entusiasmo delle truppe arruolate nel sottoproletariato, vale a dire devono consentire l'esercizio del terrore, delle ruberie e della violenza. «Fascismo e bonapartismo hanno promesso alla società borghese 'ordine e sicurezza', ma per dimostrare di essere indispensabili come salvatori permanenti della società devono far sembrare la società sotto una costante minaccia: dunque disordine e insicurezza costanti» (*Idibem*).

5 L'opera di Carl Schmitt è un punto di partenza proficuo per una simile ricerca. A questo proposito rinvio al mio contributo apparso su *Carl-Schmitt-Studien*, 2017 (1), 55-82.

La figura di Luigi Bonaparte e gli avvenimenti della sua conquista del potere appaiono, nella rappresentazione di Marx, come immagini paradigmatiche di quella violenza extra- o pre-giuridica che costituisce la leva dell'accumulazione

originaria di potere e della costituzione del potere centrale e che viene giuridificata nell'*état de siège*.

Lo stato d'assedio a Parigi fu l'ostetrico della Costituente durante i dolori del suo parto repubblicano. Se più tardi la Costituzione venne soppressa a colpi di baionette, non si deve dimenticare che essa aveva dovuto essere difesa colle baionette, e spianate contro il popolo, quando era ancora nel seno materno, e che era stata messa al mondo dalle baionette (Marx 1960, 129). **6**

È soltanto sotto il secondo Bonaparte che lo Stato sembra essersi reso completamente indipendente. Nella strategia retorica di Marx, lo stile di governo grottesco di quest'uomo, su cui egli si diffonde largamente e non senza ironia, gioca il ruolo di una rappresentazione metonimica delle contraddizioni del pensiero costituzionale dello Stato. Gli storici e gli scrittori politici borghesi di allora non sapevano spiegarsi come questo uomo di Stato in *spe* senza arte né parte – «un avventuriero qualsiasi venuto dal di fuori, levato sugli scudi da una soldatesca ubriaca, che egli ha comprato con acquavite e salicce» (196) – avesse potuto arrivare al potere in un paese tanto moderno e progressista. **7** Una spiegazione storica della disfatta del parlamentarismo riuscì invece a quel critico del costituzionalismo liberale che in esso vedeva rispecchiate le contraddizioni della società borghese. Come il Marx critico dell'economia mostra che l'istituto della proprietà privata ha la sua origine e la sua destinazione nella propria stessa negazione, nell'espropriazione, così, nelle vesti di critico del diritto costituzionale, egli individua l'origine dell'ordine liberal-democratico nella violenza e nell'usurpazione. Egli mostra il contenuto storico più caratteristico della proprietà privata e del diritto borghese nella loro medesima negazione.

Se viene meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico, esso decade. Di questi tempi un esempio è dato dai parlamenti, che presentano il noto e desolante spettacolo, avendo perso coscienza delle forze rivoluzionarie cui devono la loro esistenza ... Ciò che il parlamentarismo ottiene in questioni vitali non può essere altro che degli ordinamenti giuridici affetti da violenza dall'inizio alla fine. (Benjamin 1972-B, 191)

Con queste parole Walter Benjamin descriveva, nel 1921, la decadenza del parlamentarismo e del suo ideale di risoluzione non violenta dei conflitti. Settant'anni prima Marx sapeva bene che il regime parlamentare e tutte le «cosiddette libertà borghesi e gli altri organi del progresso» erano sorti come armi della borghesia in lotta contro il feudalesimo e che queste armi ora dovevano rivoltarsi contro il dominio di classe che esse stesse avevano favorito nei suoi albori rivoluzionari. Conscio della «legge d'oscillazione» della violenza, per la quale «a lungo andare

6 Alla figura dell'ostetrico Marx ricorse nuovamente quindici anni dopo, in *Das Kapital*, per illustrare la violenza della cosiddetta accumulazione originaria. Egli non si stanca mai di rammentare alla società borghese il travaglio del suo parto. «La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. Essa stessa è una potenza economica» (1962, 779). Lo stato d'assedio è una potenza giuridica. È una delle leve più potenti della genesi del moderno potere statale centralizzato. L'ampliamento dell'enorme organismo deputato alla messa in sicurezza dell'ordine sociale, la soppressione di tutti i poteri locali necessaria alla creazione dell'unità nazionale, il progresso nell'organizzazione burocratica e militare e il progressivo rendersi indipendente della macchina statale dalla società che essa deve proteggere – tutti questi processi della costituzione degli Stati moderni hanno avuto le loro tappe principali in epoche di acuti conflitti politici, nelle quali la sospensione della legge rappresenta una costante. «Tutti i rivolgimenti politici perfezionarono questa macchina, invece di spezzarla» (1960, 197).

7 Una situazione della pubblicità politica simile è parsa verificarsi in seguito alle recenti elezioni presidenziali statunitensi.

ogni violenza conservatrice di diritto indebolisce indirettamente la stessa violenza creatrice di diritto attraverso la repressione delle controforze ostili» (202), Marx non si lasciò sorprendere dalla disfatta della repubblica parlamentare. Il dominio politico della borghesia doveva entrare in collisione con il suo dominio sociale e dunque doveva essere infranto. La borghesia capì, sì, che «per salvare la propria borsa essa doveva perdere la propria corona»; quel che non capì fu che «la spada che la doveva proteggere doveva in pari tempi pendere come una spada di Damocle sulla sua testa» (Marx 1962, 154).⁸

Il processo con cui il potere esecutivo si rende indipendente, rappresentato dalla spada di Bonaparte pendente sul capo della borghesia, non rende certo questo potere immune alla contraddizione immanente a ogni violenza conservatrice di diritto. Il regime della società del 10 dicembre ha la sua ragion d'essere nel mandato di assicurare l'ordine sociale. Esso emana anche decreti in tal senso, ma non può dimenticare che mentre combatte la minaccia della lotta di classe combatte anche contro il fondamento del suo proprio potere, che è conseguenza diretta dell'impotenza politica della borghesia. Se Bonaparte espleta davvero il suo mandato di salvaguardia dell'ordine commette suicidio politico. Le esigenze contraddittorie della sua situazione lo pongono nella necessità di «fare ogni giorno un colpo di Stato in miniatura». Per conservare il diritto egli rischia di reprimere la violenza creatrice di diritto di cui si sostanzia il suo potere; per salvare la società borghese rischia di sacrificare la salvatrice, la Società del 10 dicembre. «Ed egli si afferma come capo della Società del 10 dicembre con decreti, senza decreti e malgrado i decreti» (205). Una tale attività di governo, che si muove sul limite del costituzionale – ora di qua, ora di là da esso – e si dispiega in leggi che essa stessa viola, trova nello stato di eccezione non solo un utile strumento per imporre misure particolari, bensì quasi una metafora giuridica per la sua politica in generale. Marx sottolinea la periodicità dell'impiego dello stato d'assedio nella storia francese, una periodicità che assume man mano un carattere di permanenza. Il «di tanto in tanto» dell'eccezione tende a renderla indistinguibile dalla norma. Dal punto di vista giuridico il Secondo Impero francese può esser definito come un permanente stato d'assedio.

Anche in Germania i moti del 1848-49 inaugurarono un periodo di fioritura per lo stato d'assedio e la regolamentazione giuridica dell'impiego della forza militare in contesti civili. Nei dibattiti intorno a questa via costituzionale di estendere i poteri dell'esercito, la voce decisiva era sempre quella della paura di fronte alle «distruzioni del comunismo», alla «tirannia senza freni delle sue passioni ferine», al «subbuglio delle masse plebee che minaccia di annientare la

⁸ Cfr. anche p. 204: «Alla borghesia non rimaneva evidentemente ora altra scelta che eleggere Bonaparte. Quando i puritani, nel Concilio di Costanza, lamentavano la vita dissoluta dei papi e strillavano circa la necessità di una riforma dei costumi, il cardinale Pierre d'Ailly gridò loro con voce di tuono: 'Soltanto il diavolo in persona può salvare la Chiesa cattolica, e voi chiedete angeli'. Così la borghesia francese ha gridato dopo il colpo di stato: 'Soltanto il capo della Società del 10 dicembre può ancora salvare la società borghese! Soltanto il furto può ancora salvare la proprietà; soltanto lo spergiuro può salvare la religione; il bastardume, la famiglia; il disordine, l'ordine!'. La società del 10 dicembre era una "società di beneficenza", in realtà una sorta di guardia personale di Luigi Napoleone, articolata in sezioni segrete di sottoproletari armati e organizzati da agenti bonapartisti. Nella drammaturgia della commedia marxiana su Napoleone III, la società del 10 dicembre, la quale annovera fra le sue fila «*kroués* in dissento, dalle risorse e dalle origini equivocate, [...] avventurieri corrotti, feccia della borghesia, [...] vagabondi, soldati in congedo, carcerati rilasciati, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, taglia-borse, ciurmatori, bari, ruffiani tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la *bohème*'» (1962, 160 sgg), gioca il ruolo dell'alter ego della società borghese che è chiamata a «salvare».

Chiesa e lo Stato [...] e disdegna i costumi ancestrali e l'inviolabilità della proprietà». Queste parole sono tratte dalla monografia su *Das Nothrecht* del giurista Hermann Bischof (1860, 7 e 144), testo assai significativo per lo studio della dottrina tedesca del diritto di allora in cui ha le sue radici quella di Carl Schmitt.⁹ Vi si trova presentata in maniera sistematica, fra l'altro, la peculiare concezione della priorità del potere dello stato rispetto all'ordinamento giuridico sviluppata poi nella *Politische Theologie* schmittiana. «Sarebbe folle sacrificare lo Stato all'ordinamento giuridico vigente, la cui conservazione è il fine precipuo di quello. Eppure alcuni ancora si spaventano di fronte alla semplice parola 'legislazione d'emergenza'» (Bischof 1860, 151).

Chi invece non si fece spaventare dalle parole schiette della Reazione fu nuovamente Marx. La sua attività pubblicistica sulle colonne della *Neue Rheinische Zeitung* mostra una lucida consapevolezza dello stato d'eccezione come regola di quel tempo. Egli prestava alle illusioni del costituzionalismo tanta poca fede quanta i suoi detrattori conservatori. Quando, appena dopo il colpo di Stato contro-rivoluzionario della 5 dicembre 1848 il Ministro Otto von Manteuffel tenne di fronte alla camera l'annuale discorso della corona, Marx reagì al suo dileggio del Parlamento canzonando il parlamentarismo. Oggetto di scherno veniva fatto allo stesso tempo il Ministro Manteuffel: costui dovette vedere il vero significato del suo discorso sullo stato d'assedio svelato e irrisolto con grande umorismo. L'umorismo – in cui Walter Benjamin scorge una delle virtù rivoluzionarie insieme a fiducia, coraggio, astuzia e fermezza (1972-A, IV) – è forse la differenza essenziale fra le concezioni dello stato d'assedio esposte da Marx e da Bischof. Si consentirà di darne parziale saggio con la riproduzione del seguente piccolo capolavoro di giornalismo critico:

⁹ Il libro di Bischof contiene indicazioni precise riguardo all'immagine che la giurisprudenza di allora aveva di sé e della propria funzione politica. Cfr. p. 1: «Il diritto pubblico è una scienza seria e virile. Esso interviene, poderosamente come nessun'altra disciplina, nella vita dei singoli e delle nazioni [...] La prosperità di una vita statale sana proviene solo da quei popoli illuminati e riscaldati dal sole della visione politica autentica. Queste parole valgono innanzitutto per i tedeschi. La loro missione storica consiste nel portare l'idea dello Stato alla sua espressione più pura». La ricerca di Bischof risale all'epoca del conflitto costituzionale prussiano sulla riforma dell'esercito. Essa rappresenta la risposta teorica alle questioni pratiche della lotta contro le insurrezioni e corrisponde al tentativo di Bismarck di riportare la guerra civile in una cornice costituzionale. La legislazione d'emergenza era il tentativo da parte delle scienze giuridiche di costituzionalizzare tutte le pratiche anticonstituzionali dell'esecutivo fino alla soppressione dell'intero ordinamento giuridico. All'ovvia nozione di emergenza di Stato doveva corrispondere un diritto d'emergenza.

Colonia, 28 febbraio 1849. Il discorso della corona riportato ieri sera, prematuramente e per il grande disappunto della *Kölnische Zeitung*, ai lettori della *Neue Rheinische Zeitung*, si è dimostrato autentico. Un unico passo è stato modificato nella notte: quello relativo allo stato d'assedio di Berlino. In tal modo il governo del Brandeburgo ha voluto smussare la punta al suo discorso. Il passo riportato da noi ieri sera nella versione originale dice:

Per ripristinare la sovranità della legge si è dovuto decretare lo stato d'assedio sulla capitale e i suoi dintorni. Esso non potrà essere tolto finché la sicurezza pubblica minacciata che ha reso indispensabili queste misure eccezionali non sarà protetta stabilmente da leggi incisive. I progetti di tali leggi vi saranno fatti pervenire tempestivamente.

Questo passo, anche se insabbiato, rivela l'arcano del discorso della corona. Tradotto in tedesco vuol dire: lo stato d'assedio *eccezionale* verrà tolto non appena lo stato d'assedio

generale sarà imposto per legge a tutto il Regno e introdotto nei nostri costumi costituzionali. (Marx 1975, 314).

Il giorno seguente Marx proseguiva dalle colonne del suo giornale la polemica contro la *Kölnische Zeitung* e il suo “costituzionalismo”:

Colonia, 1 marzo 1849. Il discorso della corona ha la piena approvazione della *Kölnische Zeitung* [...]. ‘Il discorso della corona è un vero e proprio discorso *costituzionale*’ - così esordisce l’arguto foglio il suo articolo di fondo, o per meglio dire la sua parafrasi del discorso della corona. ‘Un vero e proprio discorso costituzionale!’ Ma certamente! Per chi si aspettava un ‘discorso fresco, che sgorga diretto dal cuore del Re’, cioè un vero discorso morale in stile militaresco-brandeburghese, una fanfaronata di quelle da far arricciare i baffi e vibrare gli speroni, per costoro questa recita dev’esser sembrata oltremodo costituzionale... Chi invece, proprio come il dottor Manteuffel, se ne frega di tutta questa commedia costituzionale, non avrà avuto tanto cattivo gusto da prendere *au sérieux* il monologo che ieri l’altro il Ministro ha pronunciato di fronte al solenne pubblico della Sala Bianca con labbra ispirate dal Signore (315).

Non ci si può confondere: la barricata ha solo due lati

Il punto in cui la questione giuridica dello stato di eccezione e quella economica dell’accumulazione originaria si intersecano ed esibiscono l’affinità predisciplinare della loro funzione storica è il problema dell’espropriazione di Stato. La necessità di alimentare continuamente l’apparato di Stato in ciclopica espansione, le esigenze poste dall’allargamento dei traffici commerciali e l’accelerazione dei processi di concentrazione di capitali mediante la speculazione finanziaria suscitarono nella seconda metà del XIX secolo politiche finanziarie aggressive da parte dei governi nazionali. Occorreva incrementare la costruzione di ferrovie e altre infrastrutture per attirare investimenti e impiegare grandi quantità di forza lavoro senza gravare eccessivamente sul bilancio dello stato. Le fonti principali di questa liquidità extra furono il debito pubblico e le espropriazioni di Stato. Le pretese di magnificenza del nuovo macchinario statale, il rafforzamento degli eserciti e la partecipazione dei governi alla modernizzazione delle condizioni di produzione, finirono però per entrare in conflitto con il principio guida dell’economia borghese, la proprietà privata. Questo conflitto fra potere statale e società borghese si esprimeva – espressione a sua volta della contraddizione interna di una «società che conserva la proprietà e allo stesso tempo si preoccupa di incrementarla e di costruire ferrovie» (Boldt 1972, 359) – negli innumerevoli contenziosi giuridici e procedimenti civili di quegli anni. ¹⁰ Questa sospensione della proprietà privata, contraria alla legge ed eseguita per legge, rimaneva comunque pienamente compatibile con la proprietà privata come principio della società borghese. Al concetto socialista e filosofico di espropriazione, veniva contrapposta una nozione giuridica di espropriazione basata sulle categorie di emergenza ed eccezione. Nel summenzionato studio sul fascismo dei primi anni, Tahlheimer (1928) ebbe a scrivere: «La nota formula di Proudhon: ‘la propriété c’est le vol’, vale anche invertita: ‘le vol c’est la propriété’».

¹⁰ Benjamin li tematizza nel *Passagen-Werk*. Cfr. il frammento [E, 1a, 4]: «Espropriazioni sotto Haussmann: ‘Quelques avocats s’étaient fait une sorte de spécialité de ce genre d’affaires [...]. On plaide l’expropriation immobilière, l’expropriation industrielle, l’expropriation locative, l’expropriation sentimentale; on parla du toit des pères et du berceau des enfants’».

A tal proposito è esemplare, di nuovo, il regime bonapartista. Se Marx vedeva nella seconda versione caricaturale di Napoleone un emblema dello stato di eccezione permanente, delle contraddizioni e delle tendenze autodistruttive della società borghese, Walter Benjamin seppe trovarne uno altrettanto rappresentativo nel braccio destro di Bonaparte, l'*artiste-démolisseur* Barone Haussmann. La politica di Haussmann costituisce uno dei filoni di storia sociale centrali del lavoro sui *Passages* di Parigi. Nell'*exposé* del 1934 *Paris, die Hauptstadt des 19. Jahrhunderts*, si legge:

L'attività di Haussmann si inquadra nell'imperialismo napoleonico. Quest'ultimo favorisce il capitale finanziario. Parigi assiste a una fioritura della speculazione. Il gioco in borsa soppianta le forme del gioco d'azzardo ereditate dalla società feudale [...] Le espropriazioni operate da Haussmann fanno sorgere una speculazione fraudolenta. La giurisprudenza della corte di cassazione, ispirata dall'opposizione borghese e orleanista, accresce il rischio finanziario della haussmannizzazione. Haussmann cerca di rafforzare la propria dittatura e di imporre a Parigi un regime da stato d'eccezione. (Benjamin 1982, 56).

Per "haussmannizzazione" si intende un ampio piano di demolizioni e modifiche urbanistiche di Parigi condotto sotto la direzione dispotica del Barone. L'idea guida dell'attività del prefetto era il sogno di Luigi Bonaparte di dotare il Secondo Impero di una capitale tanto moderna e imponente quanto lo era Londra per il Commonwealth. I risultati furono catastrofici: «L'incendio di Parigi è la degna conclusione dell'opera devastatrice di Haussmann» (58). Di quest'opera Benjamin analizza gli aspetti politici, architettonici ed estetici nel quadro di una strategia di lotta di classe. Un'intera cartella del *Passagen-Werk* è dedicata alle imprese Haussmann: il *Konvolut E, Haussmannisierung und Barrikadenkämpfe* (Haussmannizzazione, combattimenti con barricate). In esse egli scorgeva una rappresentazione perspicua dell'oppressione della popolazione tenuta in stato d'eccezione permanente dal governo bonapartista. **11**

Lo scopo politico della "imbellimento strategico" di Parigi e del culto haussmanniano dell'asse, cui la città deve i suoi imponenti boulevards, era uno scopo poliziesco. Si trattava di liberare il centro città dalle masse tumultuose. Strade larghe e dritte dovevano consentire rapidità di spostamento delle truppe, impedire l'erezione di barricate – la tattica principale delle insurrezioni parigine del '48 –, permettere alla polizia di raggiungere in breve tempo le periferie – la *ceinture rouge* – e di sparare sulla folla coi cannoni (beninteso, solo in casi eccezionali).

Il vero scopo dei lavori di Haussmann era di garantire la città dalla guerra civile. Egli voleva rendere impossibile per sempre l'erezione di barricate a Parigi. I contemporanei battezzano l'operazione 'l'embellissement stratégique'. (Benjamin 1982, 57).

«Per capire cosa ciò significasse, basta pensare che nel 1830 furono erette seimila barricate» (Benjamin 1982, [E 1, 4]). La barricata ha un ruolo centrale

11 Cfr. il frammento [E 2a, 3]: «Questa pompa ha qualcosa di opprimente [...] Ogni pietra porta i segni del potere dispotico e tutta questa pompa rende l'aria pesante e asfissiante». Questi commenti della rivista liberale *Die Grenzboten* sono citati da Benjamin per caratterizzare l'atmosfera politica sotto la tirannia dell'urbanista. Nel kitsch haussmanniano, che Benjamin considera come una conseguenza necessaria del tentativo di imporre forme artistiche alla tecnica, nella megalomania della persona e in quella della sua visione urbanistica, Benjamin scorge un'espressione estetica di quella farsa che per Marx è il Secondo Impero. Il *Konvolut E* contiene innumerevoli documenti di impressioni, malumori, critiche e lamentele di ogni sorta intorno ai rinnovamenti di Haussmann, e mostra la resistenza degli abitanti di Parigi contro il dominio autocratico del regime. L'autobiografica *Confession d'un lion devenu vieux* (1888) di Haussmann offre cospicuo materiale per una ricerca su questo fenomeno di megalomania.

nell'immaginario benjaminiano: va intesa come un emblema opposto a quello di Haussmann: emblema del *vero* stato d'eccezione contrapposto allo stato d'eccezione permanente e regolare. Il tema di questa sezione del *Passagen-Werk*, dedicata a Haussmann e alle barricate, è l'oppressione poliziesca della lotta di classe. La barricata ha solo due lati, cioè tanti quanti i «grandi campi nemici», le classi, che secondo Marx ed Engels sono «direttamente contrapposte l'una all'altra» e hanno a che fare «con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società» o con la loro «comune rovina» (Engels & Marx 1958). La struttura spaziale delle rivolte con barricata scinde la città – che per Benjamin simboleggia la società moderna – in due campi nemici chiaramente riconoscibili. La barricata raffigura l'esperienza della rivolta, della momentanea soluzione di continuità del processo urbano di riproduzione. **13** Tutta la pompa del Secondo Impero, invece, sta per l'unità nazionale. L'urbanistica di Haussmann deve rendere «impossibile per sempre l'erezione di barricate a Parigi» (Benjamin 1982, 57): rende il controllo poliziesco sulla città assoluto e fa dello stato di eccezione la regola. Anche di qui passa la costruzione ideologica della continuità del tempo storico che Benjamin denuncia nelle *Thesen über den Begriff der Geschichte*. «Alle fantasmagoria dello spazio [...] corrispondono quelle del tempo» (57). La prestazione dialettica della sezione su Haussmann e le barricate consiste nel portare alla luce il carattere controrivoluzionario e classista delle imprese del barone urbanista e nell'indicare, nello stesso tempo, attraverso l'immagine della barricata, il compito di creare il «vero stato d'eccezione». **14** Forme artistiche e tecniche, provvedimenti igienici e polizieschi, violazione e protezione della proprietà privata: sono tutti aspetti della politica bonapartista che, fondendosi insieme nell'*embellissement* di Haussmann, la sottraggono, come una fantasmagoria, alla conoscenza storica. Il compito dello storico materialista è dissolvere la fantasmagoria, cioè mettere a nudo la difesa e la stabilizzazione del dominio sociale di una classe particolare, là dove queste manovre paiono condotte da un potere statale 'indipendente' dalle classi sociali. Le espropriazioni rappresentano una sorta di accumulazione originaria urbana. La lotta per lo spazio urbano, similmente alle *Enclosures* descritte da Marx nel capitolo 24 di *Das Kapital*, scaccia la popolazione locale, la *sradica* e lascia *desolazione* dietro di sé. **15** Parallelamente al «processo storico di separazione dei produttori dalle condizioni della produzione» ha luogo un processo storico di separazione della popolazione urbana dai centri del potere politico.

13 Come immagine dell'insurrezione, della sospensione del tempo normale, dell'eccezione, la barricata deve, nelle intenzioni di Benjamin, unirsi dialetticamente con i concetti della critica dell'economia politica e la teoria della rivoluzione come lungo e inarrestabile processo di sviluppo e superamento delle contraddizioni della società borghese. Se i concetti della critica dell'economia politica producono coscienza di classe, l'immagine della barricata ci mette davanti agli occhi una battaglia immediata delle classi e un'esperienza pratica di solidarietà di classe. «Se è la disgrazia delle prime rivolte operaie che nessuna teoria della rivoluzione mostri loro la via, è questa anche la condizione della forza immediata e dell'entusiasmo con cui essa – la classe operaia – si accinge alla creazione di una nuova società». Della critica che Engels muove alla tattica delle barricate Benjamin estrae la considerazione che «la barricata aveva un effetto più morale che materiale» (Benjamin 1982, [E 1a, 5]). Sulla dialettica fra il tempo della rivolta e il tempo della rivoluzione cfr. Jesi (2000).

14 Seppur, come d'abitudine, brontolando un po', vi si riferisce positivamente anche Adorno nella lettera a Benjamin del 2, 4 e 5 agosto 1935: «Nell'esposizione, la bella concezione dialettica del capitolo su Haussmann potrebbe forse mostrarsi in forma più pregnante che non nell'*exposè*, dal quale bisogna estrarla interpretando» (brano riportato in Benjamin 1982, 1135).

15 *Scaccia*: «L'aumento dei fitti spinge il proletariato nei sobborghi. I quartieri di Parigi perdono così la loro fisionomia specifica. Sorge la *ceinture* rossa» (Benjamin 1982, 57). *Sradica*: «Le Parisien, dans sa ville devenue carrefour cosmopolite, fait figure de déraciné» (citazione di Dubech-D'Espezel, [E 3a, 6]). *Desolazione*: «Et un jour, aux bornes

Conclusione: non facciamoci prendere dal panico

La lotta esige presenza di spirito, dice Benjamin, consapevolezza della situazione storica in cui si è calati. «La meraviglia per il fatto che le cose che viviamo siano ‘ancora’ possibili nel XX secolo, non è meraviglia filosofica» (1972-A, VIII). Non farsi cogliere impreparati. Guardare all’esempio di Marx, il quale, mentre l’Europa intera rimaneva attonita, non si fece cogliere di sorpresa dal colpo di Stato “inatteso” di Luigi Bonaparte. **16** Lo storico materialista, che assume il punto di vista degli oppressi di tutte le generazioni, lavora alla costruzione di un sapere intorno alla violenza. Essa, come un fiume carsico che continuamente emerge e s’inabissa, rompe di tanto in tanto gli argini e gli ordinamenti e devasta il paesaggio sociale. Le sue eruzioni improvvise, che l’opinione pubblica conformista prende per casi eccezionali (come il *coup* bonapartista nel XIX e l’avvento del fascismo nel XX secolo), appaiono agli occhi dello storico materialista come casi propriamente normali, periodiche stabilizzazioni e riaffermazioni del medesimo ordine di dominio: «il frutto di tutti i secoli», per dirla con Brecht (1973, 294). Contro l’adagio: se conferma la regola non è vera eccezione.

Lo stato di eccezione in cui credono di vivere coloro che attraversano un periodo di crisi storica si rivela, in questa prospettiva, come un caso niente affatto eccezionale, una fattispecie di quella regola che fonda la continuità storica del potere sociale dei dominanti.

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo ‘stato d’eccezione’ in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato d’eccezione. In questo modo miglioreremo la nostra posizione nella lotta contro il fascismo. La sua fortuna risiede non da ultimo nel fatto che i suoi avversari lo affrontano in nome del progresso come norma storica. (Benjamin 1972-A, VIII).

La critica allo stato di eccezione contenuta nell’ottava *Tesi sul concetto di storia* è un contributo alla comprensione del fascismo e del nazismo come conseguenza lineare di tendenze che non costituiscono un’eccezione nella storia europea ma, al contrario, hanno determinato con continuità il suo corso. Questa cognizione ha, nelle intenzioni di Benjamin, un’applicazione pratica immediata: indicare il compito di suscitare il vero stato di eccezione e favorire la lotta antifascista. Nondimeno, il momento immediatamente politico e orientato all’attualità di questa tesi e della critica benjaminiana del diritto in generale non può essere separato dalla loro dimensione più propriamente filosofica e gnoseologica. La *presenza di spirito* che caratterizzava l’attività giornalistica e storiografica di Marx diviene, in Benjamin, una vera e propria categoria della critica della conoscenza. La meraviglia non è filosofica.

de l’effroi, elles l’accusèrent d’avoir créé, en plein centre de Paris, un désert! le boulevard Sébastopol...» (citazione di Le Corbusier, [E 2,9]).

16 Friedrich Engels introduce così la terza edizione di *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*: «Si tratta, in realtà, di un’opera geniale. Immediatamente dopo l’avvenimento che sorprese tutto il mondo politico come un fulmine a ciel sereno, maledetto dagli uni con alte strida di indignazione morale, accolto dagli altri come scampo dalla rivoluzione e castigo per i suoi travimenti, per tutti, però, oggetto soltanto di meraviglia, e non compreso da nessuno, immediatamente dopo questo avvenimento, Marx ne fece una esposizione breve, epigrammatica, che dava un quadro di tutto il corso della storia di Francia a partire dalle giornate di febbraio, e ne metteva in luce la logica interiore; che riduceva il miracolo del 2 dicembre al risultato naturale, necessario, di quello sviluppo logico, e nel far ciò non aveva bisogno di trattare l’eroe del colpo di stato se non col disprezzo da lui giustamente meritato [...] Questa mirabile comprensione della storia quotidiana nel suo sviluppo, questa chiara penetrazione degli avvenimenti nel momento stesso in cui si compiono, è difatti senza esempio» (1885).

Quando si parla di stato d'eccezione non c'è in gioco solo un concetto delle scienze giuridiche, bensì il modo in cui pensiamo, conosciamo e facciamo la storia. La prospettiva del materialismo storico smaschera la cosiddetta eccezione come un momento di affermazione della regola e della sua continuità. In tal modo essa non solo leva il velo mistificante di normalità che ammantava l'ordine vigente, ma mette sotto accusa la linearità del tempo. In luogo di una concezione dei presenti storici che, meri punti di transito qualitativamente indifferenziati dal passato al futuro si susseguono solo quantitativamente e si sedimentano l'uno sull'altro come strati geologici, viene proposta un'esperienza dell'attualità che risponde solo a se stessa e reca con sé, di volta in volta, un determinato pericolo e una chance determinata. Cessa l'apparenza che la vita degli uomini abbia luogo sotto la campana di vetro di un destino ineluttabile e possa riservare solo la ripetizione di ciò che è sempre uguale a se stesso. Il materialismo storico ha l'obiettivo di mostrare la vita che scorre – con le parole della XIV *Tesi sul concetto di storia* – non più «in un'arena dove comanda la classe dominante», ma «sotto il cielo libero della storia». La riflessione su questa esperienza è all'origine di una concezione rivoluzionaria della conoscenza e della prassi storica.

Bibliografia

- Benjamin, W. (1972-A). *Über den Begriff der Geschichte*. In *Gesammelte Schriften* (vol. I.2, 691-704). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (1982). *Das Passagen-Werk*. In *Gesammelte Schriften* (vol. V.1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (1972-B). *Zur Kritik der Gewalt*. In *Gesammelte Schriften* (vol. II.1, S. 179-203). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bischof, H. (1860). *Das Nothrecht der Staatsgewalt in Gesetzgebung und Regierung*. Gießen: Ferber.
- Boldt, H. (1972). Ausnahmestand, necessitas publica, Belagerungszustand, Kriegszustand, Staatsnotstand, Staatsnotrecht. In Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (Ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 1) (343-376). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brecht, B. (1973). *Arbeitsjournal I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Camera dei Deputati (1922). *Atti parlamentari, tornata di giovedì 16 novembre*. Comunicazioni del Governo, 8390. (<http://storia.camera.it/regno/lavori/leg26/sed188.pdf>).
- Disegni, M. (2017). Über den Ursprung des Rechts. *Carl-Schmitt-Studien*, 2017 (1), 55-82.
- Engels, F. & Marx, K. (1958). *Manifest der kommunistischen Partei*. In *Marx Engels Werke* (vol. 4, 459-493). Berlin: Dietz.
- Id. (1960). Vorrede (Prefazione alla terza edizione) di *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In *Marx Engels Werke* (vol. 8, 111-207). Berlin: Dietz.
- Hobbes, Th. (1996). *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, a cura di R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jesi, F. (2000). *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Marx, K. (1960). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In *Marx Engels Werke* (vol. 8, 111-207), Berlin: Dietz.
- Id. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. (Tomo primo: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*). In *Marx Engels Werke* (vol. 23), Berlin: Dietz.
- Id. (1975). *Die Thronrede*. In *Marx Engels Werke* (vol. 6), Berlin: Dietz.
- Reinach, Th. (2010). *De l'état de siège. Étude historique et juridique* (1885), Whitefish: Kessinger.
- Tahlheimer, A. (1928). *Über den Faschismus*. Redatto come documento interno del Komintern. Consultabile online in Marxists Internet Archive: [https://www.marxists.org/deutsch/archiv\(tahlheimer/1928/xx/fasch.htm](https://www.marxists.org/deutsch/archiv(tahlheimer/1928/xx/fasch.htm).

The concrete Utopia of the Commons.*

The right of *Civic and collective use of public (and private) goods*

Nicola Capone

The right of civic and collective use of goods pertaining to the enjoyment of fundamental rights. My thesis is that local authorities and the State are to be considered exponential bodies of a particular community. Meaning that the law residually may confer to them the care of the interests of the entire community. Thus a new concept of space emerges: the space of the *enjoyment of life*, instead of the space of the *government of lives*.

The demonstration is based on three juridical concepts. *The first*: the constitutionalization of private and public property. The Italian Constitution prescribes that private property is limited and functionalized (social function). Public property is the space and the natural means for the exercise of basic freedoms. *The second*: the theory of the commons or the reform of the Civil Code relating to public goods. A ministerial commission (Commissione Rodotà) declared that common goods «express functional utility for the exercise of fundamental rights and for the free development of the individual and are shaped on the principle of intergenerational safeguarding of their *utilitates*». *The third*: the collective rights. These are goods, public or private, subject to collective rights of use and enjoyment. The best-known legal form of collective right are the *Civic Uses* and the *Right to Public Use*. On these theoretical assumptions since March 2nd, 2012 in Naples a community of artists and cultural workers is practicing the civic use of a public building translating it into a new administrative practice through the elaboration of the «Declaration of civic and collective urban use».

* Contribution to ELC Workshop, "Environmental Utopias and dystopias", 11th-12th December 2015 at the KTH Royal Institute of Technology, Division of History of Science, Technology and the Environment (Teknikringen 74D, upper floor, 11428). The topic of "Civic and collective use", presented in this article, has been studied in deep in the essay *Del diritto d'uso civico e collettivo dei beni destinati al godimento dei diritti fondamentali*, published in «Politica del diritto», installment 4th December 2016. This article was translated by Camilla Balsamo, Research fellow, DSU, Univaq (balmilla@gmail.com).

CONSTITUTION

COMMON GOODS

COLLECTIVE RIGHTS

PROPERTY

CIVIC USES

I. Utopia and dystopia

In the history of literature – both classic and modern – the utopian genre represents a reality inherently far apart from what is strictly real. Nevertheless, this separation does not produce a space of escapism; instead, it tends to generate spaces that are suitable for opposing reality, springboards for “storming” tangible existences. A u-topia, in fact, should not be confused with an a-topia. An a-topia indicates no place. U-topia etymologically means another-place. It doesn't matter whether this place is real or not. The important part is that the structure of this place should differ, mark a differentiation, therefore making it possible to think of an alternative. The subject of utopias is what may be “unthinkable” rather than what is “possible”. A utopia allows thinking the impossible, and thereby prepares another possible world. This feature of otherness – good for both contrasting and taking distances – is typical of any political utopia. Let's think of Plato's *Repubblica*, Tommaso Campanella's *La città del Sole*, or Sir Thomas More's *Utopia*: all those Utopias are normative, they seem to be a paradigm used to interpret the existing historical realities through a thought capable of some distancing. It is, eventually, a critique of the material world meant to transcend it.

In order to understand the creative power of a utopia we might want to recall Plato's speech concerning the parity between men and women in the government of the Polis (*Resp*, V, 455d).

We quote here from Plato's *Republic*, where he speaks of women's role in the city government, in order to understand the creative power of utopia:

And if so, my friend, I said, there is no special faculty of administration in a state which a woman has because she is a woman, or which a man has by virtue of his sex, but the gifts of nature are alike diffused in both; all the pursuits of men are the pursuits of women also [...] (V, 455d).

Dystopia, by contrast, starts from reality, as it is, immanent in itself. Then, upholding the ultimate consequences of some negative aspects of it, it shows all the possible forms of decadence. There is no distancing, but a total identification with the reality we live in. Dostoevsky's *The Grand Inquisitor*; Aldous Huxley's *Brave New World*; George Orwell's *1984*; we assist to projections of trends, of already existing possibilities of our reality.

When, for instance, O'Brien explains the relationship between party and power to Winston Smith, the protagonist of Orwell's novel, he is actually talking about us, he is speaking of a real possibility: «The Party – Orwell writes – seeks power entirely for its own sake. We are not interested in the good of others; we are interested solely in power». «The purpose of power is power» (Orwell 1984).

We must ask ourselves how the current organization of power recalls Orwell's description, in order to understand the critical – and potentially revolutionary – character of dystopias.

So, utopia and dystopia are two different devices of critique and reversals of reality. Utopia does transcend reality; dystopia plunges into it. And at the bottom of each one of them, we find its reverse/opposite: the other one. At the bottom of a utopia we find dystopia, that is, an immanent critique of reality. At the bottom of dystopia lays the desire for utopia, for another possible world. If, in short, utopia produces a separate location in space and time from the real, and

dystopia radicalizes the existing trends examining their final consequences, in both cases it is all about rethinking our world, in order to make a better one.

II. The Constitution of the Republic of Italy between utopia and dystopia

The dialectic between utopia and dystopia, meant as a device of creative criticism, appears not only in literary and philosophical texts, but also in the constitutional texts following WWII. A paradigmatic case is that of the Italian Constitution which – I recall now Piero Calamandrei’s works – was designed in part as a program for the future and in part as a criticism, a polemic against the past and against the society it was supposed to regulate.

To confirm this, Calamandrei brings up the second paragraph of art. 3 of the Italian Constitution: «It is the duty of the Republic to remove those obstacles of an economic or social nature which constrain the freedom and equality of citizens, thereby impeding the full development of the human person and the effective participation of all workers in the political, economic and social organization of the country», implicitly pondering the stagnant injustice existing in society.

A polemical judgment emerges, subtly touching the social order, which should be changed through the implementation of the new constitutional provision.

Only when this point will be achieved – Calamandrei writes – we shall consider that the *formula* contained in art. 1 – “Italy is a democratic Republic founded on labour” – corresponds to reality. For, until there is a possibility for each man to work and study and safely derive from his labour the means for living as a man, not only our Republic shall not be called founded on work, but shall not even be called democratic, because a democracy having no equality in the facts, but only in its law, is a purely formal democracy (Calamandrei 2007).

The Italian Constitution transcends the existing social reality, orienting it towards a model of society based on the ideas of democracy and social justice.

That’s a constitution preparing the way for the future, aiming to transform society. It entails a utopian somewhat, a new society where legal and political freedom shall no longer be made useless by the economic inequalities and by the dystopian tendency of a society of unequal subjects. ¹

III. The constitutionalization of the right of property

Exemplary is the category of “social function”, associated in the second paragraph of art. 42 to private property: «Private property is recognized and guaranteed by the law, which prescribes the ways it is acquired, enjoyed and its limitations so as to ensure its social function and make it accessible to all». Thus the property is both limited and functionalized, somehow oriented.

In limiting property, it expresses a critique of a “dystopian” society based on ownership and individualism; in functionalizing and orienting it, we see

¹ The programmatic and formal set of the Constitutions of the twentieth century represents the basic dynamics of the “constitutional democracy”. The overall structure of this work follows this current of thought. For general orientation on this issue, see: Azzariti (2010, 2013), Bellamy (2007), Böckenförde (2006), Bongiovanni (2005), Ferrajoli (2007, 2012, 2013), Fioravanti (2009), Luciani (2016).

how it projects the concrete utopia of a society founded on the quality of the human being and his or her manifestation through labour (art. 1: “Italy is a democratic Republic founded on labour”).

It was, in fact, the “fight to the bitter end against the privilege” that brought together communists, socialists and liberals around a new concept of ownership.

Over the works of the Constituent Assembly, Togliatti – speaker in the meeting of the “Prima sottocommissione” on October 16th 1946 – with concern to the “principles of social and economic relations”, argued that:

In these times, it is evident how the struggle we lead is not against free initiative and private property of the means of production in general, but against those particular forms of private property that are able to suppress the initiative of large sections of producers and, particularly, against monopolistic forms of private property, especially in the field of public services – which tend to generate wealth concentrations that jeopardize the freedom of a great majority of citizens, and are therefore to be considered detriment of both economy and politics of the country.

The Catholic side also converged on this position, involved in inverting the constitutional design against parasitic properties, declaring – the words are those of the *democristiano* Guido Gonella – the will to fight «the selfishness of the plutocrats, the economic hegemonies, the financial and industrial baronies, any agrarian feudalism, all enemies of an equitable distribution of goods» (Speech given at the 1st National Congress of the Democrazia Cristiana, held in Rome 24th to 27th April 1946).

The importance of Article 42 of the Italian Constitution lies in having opened, constitutionalizing it, a new type of property resulting from a concept meant in opposition to the liberal one – for which the right of property was the very core of the system of the inviolable rights of the person.

In the Constitution the right of property is recognized and guaranteed in order to allow everyone to have the tools needed to perform his own social function, and it is never designed as the absolute limit before which the other must stop, but rather as the material basis for forging social links with freedom.

The constitutionalization of property, therefore, allows to «restore the centrality to the social bond, questioning the individualistic model although not denying the freedoms of each person, which shall acquire more effective conditions of expansion and fulfilment of the fundamental rights» (Rodotà 2013, 478).

Also the recognition of public property as sanctioned by the first paragraph of Article 42 – «Property is public or private» – is a criticism towards the past; this statement opens a controversy with the contemporary time in a perspective of “utopian” transformation of the social relations.

It should also be recalled, in facts, that the presence of public property in the Italian Constitution – a notion for a long time «loaded with darkness and reserves» (Giannini 1971, 451) – is coordinated to the achievement of a variety of constitutionally relevant purposes, like the purpose «to remove those obstacles of economic or social nature» (Art. 3 of the Constitution).

This means overcoming the descriptive approach of the Civil Code of 1942, still in force, which merely shows the property of goods, their ownership, either owned by the state-apparatus or privately. After a long process of learning that lies beyond the scope of the present contribution, we came to a judgment

that opens the way to a new legal and political imagery. In facts, according to the Italian Supreme court (Court of Cassation) it is necessary to integrate the provisions of the Civil Code with the constitutional ones:

«it's no longer possible to stop, with concern to the definition of public property or state-owned property, at the examination of the legislation of the code of 1942, it is essential to integrate it with the various sources of law and specifically with the (subsequent) constitutional provisions» (Court of Cassation, Judgment 3813/2011).

Public goods, in this way, are confirmed to be the place and the natural means of exercise of the basic freedoms, constitutionally guaranteed, predetermining any private interest, and allowing the constitutionalization of the entire discipline of the right of property. (Esposito 2008, 57).

In this perspective, the statement "Property is public" is no longer merely descriptive, as it has been for many decades, but rather, as illustrated by Massimo Saverio Giannini, a polemic value, whose terms of regulation are duty of the ordinary legislator:

a politically polemic value, against those conceptions according to which property would be the private property [...]. For what concerns the content to be given to public property it is to be understood that the constituent legislator sends back to the ordinary legislator that could therefore adopt or adjust in different ways the concept of public property: collective property of the whole community or of minor collectivities, collective property administered by the State or other public bodies, property managed by a public body but bound to the use of controlled private business, property of a public body to be used for purposes of its own (maybe direct manifestations of sovereignty, whether the public body in object is the State). In one word, various ways of organization and regulation of public property would be possible, as long as, according to the here suggested interpretation, we do not reduce it to some marginal significance of law on state property or right of property of public institutions (Giannini 1971, 453).

IV. A new paradigm

The constitutionalization of public property makes "possible" to link public goods to the rights of the whole community and makes "thinkable" an extraordinary function that the immense wealth of land, sea, nature can play, along with the immense monumental heritage sprouted from both genius and civic passion of our ancestors, and eventually make all this available to the community, in order to expand the democratic regime.

Thinking of the social function that these goods are expected to play, it is legally and politically possible to claim for their collective use.

It seems to be also possible to reverse completely the interpretation of the right of property that is provided by the constitution and, moving forward from this statement, to understand the public body not as an "exclusive" user of the good in object but rather as «its administrator, on behalf of collectivities or as concern of any public interest» (Giannini 1971, 451-453).

This trend seems to emerge from the most recent doctrine and latest jurisprudence, assessing that when it comes to public goods, the reference should be – rather than to the notion of "state-apparatus", (public juridical person individually understood), to the

State-collectivity, exponential and representative body of the interests of the whole citizenship (community) and responsible body for the effective implementation of those (Court of Cassation, Judgment 3813/2011).

To support this assessment, according to the magistrates of the Supreme Court, it is the idea of a “necessary feature of the public goods” or even a “constitutionalization of the public goods and of the private ones”.

For years, by now, even in the doctrinal seats, a line of research has been pursued which abandoned the paradigm of “public property” intended as *dominium*, to focus instead on the characteristic element defining the legal status of public goods: the relationship established between public goods and the community (Iannello 2012, 112).

A new formulation, in short, of the public property: no longer seen as an exclusive means of the administrative activity, but rather as a set of assets, which, *for belonging* to the local authorities – the wealthiest owners of our time (Giannini 1985, 103) – embodies «material realities attracting fundamental interests of communities, either partial or general» (Caputi Iambrenghi 1987, 305).

V. The reforming challenge of the Rodotà Commission

In this perspective is to be intended the action of the Rodotà Commission – established in June 2007 – as an attempt to “constitutionalize” the Civil Code through the juridical construction of the very notion of “Commons”.² That reform attempt, while remaining unfinished at an institutional level, is determining a wide jurisprudential production and has been feeding, since the very beginning, a vast movement of public opinion and civic action that gave shape and substance to the very idea of Commons through countless experiences of re-appropriation of both public and private goods; they were subtracted to the on-going privatization processes or to the selfishness of the owners. The commons, the Commission declared, “express functional utility to the exercise of the fundamental rights and to the free development of the person, and are shaped on the principle of intergenerational safeguarding of the *utilitates*” (Rodotà Commission 2007).

² For a general orientation concerning Commons and current tentative reforming actions of the right of property, see: Rodotà (2008); Mattei et al. (2012), Cassano (2004), Cerulli Irelli, De Lucia (2014), Maddalena (2012), Mattei et al. (2007), Pugliatti (1954), Rodotà (2013), Giannini (1963). For a general orientation concerning Commons and current tentative reforming actions of the right of property, see: Nestor (2013), Pomarici (2012), Coccoli (2013).

From this statement we derive that their function is closely linked to the exercise of sovereignty and that their utility corresponds to the constitutionally protected rights. The commons are beyond the appropriative conception – and one of their attributes is to be open to the enjoyment of all.

This means that – especially because a good is common – everyone can have access to it, but at the same time, although everyone has the right to access it, it is also true that everyone has the duty to respect that integrity which is consistent with the principle of “intergenerational preservation of the utilities”. The nature of the common good is therefore not in contradiction with the nature of the ownership of the good in itself, whether public or private. In this sense, applying the concept of Common Good to Public Property may give rise to a “reinforced public regime”.

To provide just one example, if we say that the cultural and environmental

heritage, protected by Article 9 of the Constitution, is a common good, then this means that – for its being such – its enjoyment cannot be taken away from the community:

...it is not in the right of the owner, either public or private, the power to exclude anyone from the access to those goods. Public waters, for example, for they are “state property meant for the satisfaction of the needs of the collectivity, must be open to the use of all citizens (Constitutional Court, Judgment 157/1973).

Contrariwise, applying the notion of Common good to any private good could mean binding it to the right for public use, highlighting or strengthening the social function that the constitutional provision reserves to it.

So, we can only partially assume the notion of Commons as a legal category, being the category itself still under construction and being we still far from a reform of the Civil Code. But, I think, we have the duty to take it as a cultural and political paradigm (Capone 2013).

VI. Collective rights

The very paradigm of the Commons, which in my opinion is legally justified in an extensive interpretation of the Constitution, allows us to “radicalize” the notion of “public property” through the recovery of the concept of the collective rights – that is to say one of the three types of “exception” by which we build the notion of public property. Public property is characterized by its ‘derogative regime’, being it an exception to the common law, ruling any private law relationship.

The first order of derogation is the notion of “exclusivity”, stating that some goods belonging to the state property are inalienable and imprescriptible (Cod. Civ., Art. 823, 1145). The second order of derogation is the notion of “public destination”, binding the public assets to the public utility. The third order of derogation is represented by the “collective rights”, considered, by those looking at them from a perspective of desperate exaltation of the individual property, as the “*mater malorum*” (Grossi 2006, 26). These are goods, either public or private, subjected to collective rights of use and enjoyment, properties belonging to a “community of citizens”.

There are several categories of collective rights, but all do share the characteristic of being open to both use and enjoyment by the community.

Collective rights – in the beautiful words of Vincenzo Cerulli Irelli – are classified in several categories. Sometimes they concern private goods (rights of public use, *Civic Uses*) or any other property not belonging to the community as by the right of enjoyment and use (the good can also be public). Sometimes they give form to a domination status of collective ownership. Sometimes it comes to rights whose content is given in the enjoyment of *utilitates* not immediately capital, provided by goods of others (the passage, aesthetic enjoyment, etc.), but rather relatable to the scheme of the collective uses of public property for enjoyment and collective use. In all cases, despite their apparent diversity, the goods subjected to collective rights have two fundamental characteristics accounting them in a common type (The Commons, or public goods). Those are goods open to enjoyment and collective use, which can be regulated but not excluded (Cerulli Irelli 1983, 422).

The best-known legal forms of collective rights are the ones connected to the “Civic Use” and to the “Right for Public Use”.³

In the first framework we inscribe the rights of grazing and the enjoyment of the woods, as well as the collective management of some areas and natural resources. These rights, dating back to a time preceding the Roman law system, had a peculiar customary and statutory discipline that, despite having different origins and local habits, have been kept in the legislation until today. Just in 1927, by the Law n. 1766 and later by the Law n. 97 of 1994, a reorganization of the civic uses occurred, bringing back this intricate legal matter under a single discipline.

Thanks to these laws and to the most recent jurisprudence, it is possible to retrieve a more extensive notion of the civic uses, also allowing us to recover a valuable conceptual framework.

First of all, they are included in the public right matter for the fact of being linked by general interests «for the general interests related to them that the state considers deserving special protection» (Constitutional Court, Judgment 67/1957); Secondly, they are set in close connection with the constitutional principles; Finally, crucial is their link with the democratic principle of participation.

Through several judgments a close connection has been established between civic uses and constitutionally relevant principles, such as the «preservation of the landscape» (Constitutional Court Judgment 310/2006) and «the constitutional preservation of the environment, as by Articles 9, 32 of the Constitution» (Constitutional Court Judgment 156/1995). Finally, the jurisprudence highlights how «there is a close connection between public interest in the preservation of civic uses and the democratic principle of participation in decision making at a local level» (Constitutional Court Judgment 345/1997). Therefore it is reasonable to consider the “civic uses” as an “expression of convenience” (Constitutional Court, judgment 142/1972) indicating various regulations on the whole territory and not only in rural areas or woodlands. Certainly those are juridical situations dating back to the past but, as the Constitutional Court states, «it is not licit, for this reason, to believe they are free from objective preconditions justifying their rational conservation» (Constitutional Court, Judgment 157/1973).

The second legal status resulting from the concept of collective right is known as “right for public use”. This subject is “perhaps the darkest of all public property matters” (Cerulli Irelli 1983, 169) but it also had great fortune and a quite wide application. The best-known case is the one of Villa Borghese in Rome, dating back to 1885 and about which P. S. Mancini’s coeval writings are still of extreme interest (Mancini 1886). In short: in 1885 in Rome, the Prince Borghese started the talks to sell the Villa. The City of Rome instructed the prince to take account of the rights of public transit due to the Roman population. The prince replied to the injunction by closing the Villa to any public use in order to reaffirm his exclusive dominion over it. The City brought him to Court. After the decisions of both the Court and the Supreme Court, an important verdict was issued on March 9th, 1887 – where the claim of the City of Rome was accepted, with reference to the right of public use of Villa Borghese.

³ Noteworthy for a framework on the issue of civic uses: Cerulli Irelli (1983), Di Genio (2012), Grazzini (2012), Grossi (1977; 2006), Marinelli (2013; 2015), Ostrom (1991). We also suggest - for the actions and contributions they host, concerning civic rights and participation in government and management of the Common - the following sites: www.usicivici.unitn.it and www.labsus.org.

From a purely conceptual point of view, both these institutions highlight the emergence of the same element: the “community of habitants” that comes to be a notion of public law and can «acquire rights of various kind and content that belong to the scope of interest attributable to a community (i.e., not merely related to the scope of individuals, or private groups)» (Cerulli Irelli 1983, 421).

Another aspect, crucial to our reasoning, is that in this perspective the local authorities are to be intended as exponential bodies of a particular community, to which the law may residually confer (i.e. in absence of autonomous organizational initiatives of the habitants) the care of the interests of the entire community.

VII. Urban civic and collective uses: the “Declaration” of the ex-Asilo Filangieri

On these theoretical assumptions, in Naples a community of artists, cultural operators and entertainment workers has been practicing for about three years the civic use – translating into action and in administrative practice the «Right for civic and collective use of a public good». This tangible utopia began on March 2nd 2012, when hundreds of workers in the fields of art, culture and entertainment, along with citizens, civic organizations and Neapolitans from all over Italy, gathered in the building called “ex-Asilo Filangieri”. Initially, the building was meant to be the seat of the “Universal Forum of the Cultures” foundation and at the same time its guarantee fund. In a short time, one of the symbolic spaces of the «degeneration of the cultural system» (ex-Asilo Filangieri 2014) was progressively evolved into a Center of interdependent production. It was an artistic, cultural, and political experiment that since the very beginning has strived to combine «a symbolic re-appropriation of the spaces *and* an experiment of re-composition of workers in a new form of organization through radical practices, production and enjoyment of culture». With the intent to antagonize an “out-dated and artificial” cultural industry in which an overstated narcissistic individualism prevails and the decisions concerning art and science are increasingly compliant to «the logic of profit and short-sighted private management», we generated a process based on the principles of community and self-government: «on the one hand, the construction of an open, fluid, and potentially infinite community, on the other the experiment of a management based on the self-employment of workers of art, culture and entertainment according to the principles of cooperation, solidarity and mutualism» (ex-Asilo Filangieri 2014). Right away, through the establishment of a “working table for the self-government” open to the public, an intensive work was started in order to develop a *Dichiarazione d’uso civico e collettivo urbano* (ex Asilo Filangieri 2015). The Declaration drawn up by the community of workers, inspired by a broad interpretation of the civic uses, turns out to be «a model of management of public goods reviving their social function, guaranteeing accessibility, impartiality and inclusiveness in the use of both spaces and instruments of production. Those who use public goods recognized as Common are the ones entitled to manage them, through democratic and horizontal decisions. We propose, therefore, a model of ‘civic use’ by re-thinking the very concept of sovereignty and transferring it to new, radically democratic institutions, thus eroding the authoritarian way of any political and administrative discretion» (ex-Asilo Filangieri 2014).

Repositioning the value of use of a public space means undermining the idea – rooted in the current cultural and administrative practices – that in order to make available public goods it is somehow unavoidable to entrust them to a third party, the latter being not included in the civic administration or in the general community of citizens.

The basic idea is that the management of Urban civic and collective use should be a shared management: the government should be the manager of the property, therefore providing maintenance and creating the conditions for a social and cultural environment where the community would be able to exercise its self-regulated collective rights in order to use the property which, in many cases, they contributed to bring back to public enjoyment.

This conceptual and practical scheme has two important implications. On the one hand, the government changes its function: no longer involved in the authoritative sense, it creates the conditions for the self-generation of an environment of Civic development. Consistently with the constitutional principle, it should remove those material obstacles obstructing the free expression of the human person. Also, it should guarantee that in the collective management of the property the founding principles of civic uses are respected: impartiality, inclusiveness, accessibility, self-government and preservation of the property for the future generations. Essentially, as M.S. Giannini wrote, the civic administration comes back in order to administer for third parties. On the other hand, a misconception that often prevents the understanding of the rationale inherent to this process fades away: the erroneous overlap between the free use of a good and its regulated use, that this scheme solves by making a necessary distinction.

In 1968, in his famous essay *The tragedy of the commons*, James Garrett Hardin introduced the misunderstanding in the public debate between the two different ways of using the "Commons"; he established a relationship of identity between "free access" and "common goods", or "commons", by attributing to any common property the adverse effects that undoubtedly are related to the "free access" to natural resources. Nevertheless "common property" and "free access property", as Paolo Grossi (1977) tried to show introducing the concept of "another way of owning", are not strictly synonymous. The "Tragedy of the commons" is rather the result of any private use – without restrictions – of the shared properties; the very consequence of an abstract idea of freedom, which in the horizon of the owners results in the indiscriminate use of resources, in an unlimited use of assets, land and life forms.

The collective use of the ex-Asilo Filangieri is rather a regulated use, where the rules of both access and decision are made public – and all those who enter the space must follow them. In this way, the community of reference is not only in charge of «what in other times would have been described as the ability of self-management [...], but also the much more important opportunity [...] to independently define the basic rules of use-appropriation of the common good» (Ristuccia 2006, XI).

According to this model of collective enjoyment of the public spaces, accessibility, inclusiveness, impartiality and usability, it expresses the mode of operation of the organization regulating self-government. In other words, as the civic uses – for centuries – have guaranteed the collective use of certain goods, such as forests, rivers, mills, crushers, etc., so the Urban civic and collective uses are meant to ensure to the citizenship, and in the particular case of the ex-Asilo Filangieri to the community of women and men involved in art, culture and

entertainment, both the facilities and the production means needed to exercise their rights, their work and allowing a free development of the person.

Thus, the spaces of the property “ex-Asilo Filangieri” are constitutionally functionalized to the artistic and cultural creation, and the spaces once bound to a temporary event – as large as ephemeral – are now turned into spaces for rehearsals, dance workshops, discussion seminars, etc.

In the ex-Asilo Filangieri something new is going on, the “public goods” become “commons” again and, as it is written in the *Preambolo* of the Declaration, they are attracted into the category of the Commons as their form of government is inspired by the direct participation of the local communities to the care and management of the property, through forms of organization and decision-making based on models of participatory democracy, generating a “special regime of publicity” (ex-Asilo Filangieri 2015).

VIII. A new type of institution

From the institutional point of view, the Town Council led by the Mayor Luigi de Magistris has chosen «not to further conflict with the autonomies on the territory», «the institutional representation as the aim to give a voice to the voiceless ones» to «diffuse the power» even to realize «agoras of proximity» (de Magistris 2015). With this attitude, substantial administrative acts were issued, unveiling these processes of “pooling” at an institutional level. The first of these was the resolution of the council n. 24 of 22nd September 2011, which amended in the Charter of the City the legal category of “common good” within the *Finalità e valori fondamentali* of that Chart; art. 3 states that «The City of Naples, also in order to protect the future generations, ensures a full recognition of the commons for they are functional to the exercise of fundamental rights of the human being in its ecological context». A year later, in agreement with the community of reference, on May 25th, 2012 with the Council Resolution no. 400 the property called “ex-Asilo Filangieri” was reconfigured as a real cultural workshop in order to «experiment and ensure the expansion and implementation of participatory processes, articulated through a program of activities and a subsequent use and management of the space by workers of the immaterial» guaranteeing «democratic form of management [...] consistently with a constitutional reading of art. 43 Const., in order to facilitate the formation of a constituent practice of “civic use” of the common good, for the community of those cultural operators».

After about three years the city has multiplied the spaces directly managed by the community. On March 9th, 2015 the City Council Resolution no. 7 concerning «Guidelines for the identification and management of real property assets of the City of Naples, unused or partly used, perceived by the community as Common and susceptible to collective use» states that «the City Council can proceed through appropriate regulations to any compensation expenses, where this is justified by the created social value, providing regulations for civic use or other form of civic self-organization to be recognized in special agreements» observing that «there are already, in the municipality, some real estates and/or areas owned by the City of Naples that are currently used by groups and/or committees of citizens according to the logic of experimentation of direct management of public spaces, demonstrating, in this way, the perception of those goods as places possibly bound to collective use for the advantage of the local

community; experiences configured as “people houses”, i.e. places of strong sociality, thought processing, inter-generational solidarity, deep territorial roots».

Finally, in the past few months, we came to the definition of a resolution draft that should be soon approved that includes the spaces of the ex-Asilo Filangieri in the conceptual framework, both legal and operational, inspired to civic uses arguing that «the City, body of proximity to the citizen and exponential subject of the rights of the community, should ensure a public government, both participated and shared of public services, common goods and collective *utilitates*» committing to «the development of a new form of public law protecting and enhancing those goods that are functional to the protection and development of the fundamental rights, as goods of use, common civic, collective and social and as real civic development environments».

Stated and considered all of that, the Declaration was acknowledged as «a set of rules granting access, activities programming and functioning of the ex-Asilo Filangieri developed by the members of the civic community who have freely enjoyed *uti cives* until today» and the Administration «recognizing the high social and cultural values and the economic positive externalities generated by the civic and collective use of a common good involving not only the users of the space, but the entire district and the whole city”, complies “to provide, within the limits of the available resources, covering of the management costs along with the maintenance of equipment and facilities necessary to make possible and then ensure the collective use».

If approved, this resolution could represent a true paradigm shift that could affect other experiences and other properties, in the knowledge that these uses are «not an abuse, nor a privilege, or an encroachment; it is another way to own, another legislation; another social order, which, unnoticed, came to us from the remotest ages» (Cattaneo 1956).

Bibliography:

- AA.VV. (2008). *I Beni Pubblici. Materiali di lavoro della Commissione Rodotà*. A cura di Segreteria Scientifica. Roma: Ministero della Giustizia.
- Asilo Filangieri (ex). (2015). *Dichiarazione d'uso civico e collettivo urbano*, www.exasilofilangieri.it/regolamento-duso-civico, 15 settembre.
- Id. (2014). Trilogia di un *#apparecchioper: Ex-Asilo Filangieri*, www.lavoroculturale.org/ex-asilo-filangeri, 8 marzo.
- Azzariti, G. (2013). *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?* Roma-Bari: Laterza, Roma-Bari.
- Id. (2014). *Diritto e conflitti*. Roma-Bari: Laterza.
- Baldassarre, A. (1991). Proprietà I) Diritto costituzionale. In *Enciclopedia giuridica*, XXIV, Treccani.
- Barucci, E. & Pierobon, F. (2007). *Le privatizzazioni in Italia*. Roma: Carocci.
- Bellamy, R. (2007). *Political Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Böckenförde E. W. (2006). *Stato, costituzione, democrazia*. A cura di O. Brino e M. Nicoletti. Milano: Giuffrè.
- Bodin, J. (1964). *I sei libri dello Stato vol. I*. A cura di Isnardi Parente. Torino: Utet.
- Bongiovanni, G. (2005). *Costituzionalismo e teoria del diritto*. Roma-Bari: Laterza, Bari-Roma.
- Capone, N. (2013). Proprietà e società nella prospettiva dei beni comuni. In A. Tucci (Ed.), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*. Mimesis: Milano-Udine.
- Calamandrei P. (2007). *Discorso sulla costituzione e altri scritti*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Caputi Iambrenghi, V. (1987). Beni pubblici (uso dei). In *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, II, Torino: Utet.
- Cattaneo, C. (1956). *Su la bonificazione del Piano di Magadino a nome della Società promotrice*. Primo rapporto. In A. Bertolino (Ed.) *Scritti economici*. Firenze: Le Monnier.
- Cassano F. (2004). *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Cerulli Irelli, V. & De Lucia, L. (1992). *Enciclopedia del diritto*, XLV, Varese: Giuffrè.
- Id. (1983). *Proprietà pubblica e diritti collettivi*. Padova: Cedam.
- Id. (1987). *I beni pubblici*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, II, Torino: Utet.
- Id. (2004). *Utilizzazione economia e fruizione collettiva dei beni*. In *Associazione Italiana dei Professori di Diritto Amministrativo, Annuario 2003 — Titolarietà e regolazione dei beni. La dirigenza nel pubblico impiego*, Milano.
- Id. (2014). Beni comuni e diritti collettivi. Riflessioni de iure condendo su un dibattito in corso, www.giustamm.it, vol. Anno X, settembre 2013, 1-33.
- Coccoli, L. (2013). *Commons/beni comuni. Il dibattito internazionale*. Firenze: goWare.
- de Magistris, L. (2015). Popolo e alleanze contro l'austerità, *Il Manifesto*, 19 agosto.
- De Marzo, G. (2011). *Buen vivir. Per una nuova democrazia della Terra*, Roma: Ediesse.
- Di Genio G. (2012). *Tutela e rilevanza costituzionale dei diritti di uso civico*. Torino: Giappichelli.
- Esposito, M. (2008). Beni, proprietà e diritti reali, *Trattato di diritto privato*, vol. VII,

- Tomo I.2 - I beni pubblici. Torino: Giappichelli.
- Ferrajoli, L. (2007). *Principia iuris. Vol. 2: Teoria della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2012). Democrazia costituzionale, *Revus. Journal for constitutional theory and philosophy of law*, 18, 69-124.
- Id. (2013). *La democrazia attraverso i diritti. Il costituzionalismo garantista come modello teorico e come progetto politici*. Roma-Bari: Laterza
- Filangieri, G. (2003). *La Scienza della legislazione Libro VI*. A cura di V. Ferrone. Torino: Centro di studi sull'illuminismo europeo Giovanni Stiffoni.
- Fioravanti, M. (2009). *Costituzionalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Giannini, M. S. (1963). *I beni pubblici*. Roma: Bulzoni.
- Id. (1971). Basi costituzionali della proprietà privata, *Politica del diritto*, anno II, numero 4-5, ottobre, 217-238.
- Id. (1985). *Diritto pubblico dell'economia*. Bologna: il Mulino.
- Grazzini E. (2012). Beni comuni e diritti di proprietà. Per una critica della concezione giuridica, in *Micromega online*, 24 maggio.
- Grossi, P. (1977). *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*. Milano: Giuffrè.
- Id. (2006). Aspetti storico-giuridici degli usi civici, *I Georgofili-Quaderni*, II, 21-35.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of commons, *Science*, n. 162, 1243-1248.
- Iannello, C. (2012). *Il diritto all'acqua. L'appartenenza collettiva della risorsa idrica*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Luciani, M. (2016). Costituzionalismo irenico e costituzionalismo polemico, *Rivista Associazione Italiana dei Costituzionalisti*, www.associazione-deicostituzionalisti.it, 17 luglio.
- Maddalena, P. 2011: *I beni comuni nel codice civile, nella tradizione romanistica e nella Costituzione della Repubblica italiana*, in www.federalismi.it, n. 19.
- Id. (2012). *I beni comuni nel diritto romano: qualche valida idea per gli studiosi odierni*, in www.federalismi.it, n. 14.
- Id. (2014). *Il territorio bene comune degli italiani. Proprietà collettiva, proprietà privata e interesse pubblico*. Roma: Donzelli.
- Mancini P. S. (1886). Del diritto d'uso pubblico del comune e del popolo di Roma sulla Villa Borghese, *Il Filangieri*, XI, 1-19, 49-77, 119-151.
- Marella, M. R. (2012). *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*. Verona: Ombre Corte.
- Marinelli F. (2015). *Un'altra proprietà. Usi civici, assetti fondiari collettivi, beni comuni*, Pisa: Pacini.
- Id. (2013). *Gli usi civici*. Milano: Giuffrè.
- Mattei, U. et al. (2007). *Invertire la rotta. Idee per una riforma della proprietà pubblica*. Bologna: il Mulino.
- Mattei, U. et al. (2012). *I beni pubblici. Dal governo democratico dell'economia alla riforma del codice civile*. Roma: Accademia dei Lincei.
- Micciarelli, G. (2014). I beni comuni e la partecipazione democratica. Da un "altro modo di possedere" ad un "altro modo di governare", *Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, vol. XI, n. 1, 58-83.
- Nestor, S. (2013). *L'irresistibile ascesa dei beni comuni*, in www.federalismi.it, n. 7.
- Ostrom E. (1991). *Governing the commons. The Evolution of Institution for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pomarici, U. (2012). *Atlante di filosofia del diritto*. Torino: Giappichelli.

- Pugliatti, S. (1954). *La proprietà nel nuovo diritto*. Milano: Giuffrè.
- Rodotà, S. (2012) *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma;
- Id. (2013). *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna: Il Mulino.
- Sandulli, A. M. (1990). *Scritti giuridici, IV — Diritto amministrativo*. Napoli: Jovene.
- Settis, S. (2002). *Italia S.p.a. L'Assalto del patrimonio culturale*. Torino: Einaudi.
- Zanobini, G. (1945). *Corso di diritto amministrativo*, vol. I, parte generale, Milano: Giuffrè.

Philosophy Kitchen – Rivista di filosofia contemporanea
è una rivista scientifica semestrale, soggetta agli standard internazionali
di peer-review

Università degli Studi di Torino
Via Sant’Ottavio, 20 - 10124 Torino
tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498
redazione@philosophykitchen.com
ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore
Alberto Giustiniano — Caporedattore
Mauro Balestreri
Veronica Cavedagna
Carlo Molinar Min
Giulio Piatti
Claudio Tarditi
Nicolò Triacca
Danilo Zagaria

Collaboratori

Lucia Pepe
Sara Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Barry Smith (University at Buffalo)
Gert-Jan van der Heiden (Radboud Universiteit)
Pierre Montebello (Université de Toulouse II - Le Mirail)
Luciano Boi (EHESS -École des hautes études en sciences sociales)
Achille Varzi (Columbia University)
Cary Wolfe (Ryce University)
Maurizio Ferraris (Università degli Studi di Torino)
Gianluca Cuzzo (Università degli Studi di Torino)
Rocco Ronchi (Università degli Studi dell’Aquila)
Michele Cometa (Università degli Studi di Palermo)
Massimo Ferrari (Università degli Studi di Torino)
Raimondo Cubeddu (Università di Pisa)

Il testo è esito di un esteso lavoro di progettazione, revisione e coordinamento condiviso in ogni parte dai due curatori. Ai soli fini di valutazioni comparative o di concorsi, è attribuibile a Alberto Giustiniano la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 15 a pagina 77 e dei testi da lui firmati. È invece attribuibile a Mauro Balestreri la titolarità delle sezioni che vanno da pagina 78 a pagina 145 e dei testi da lui firmati.

